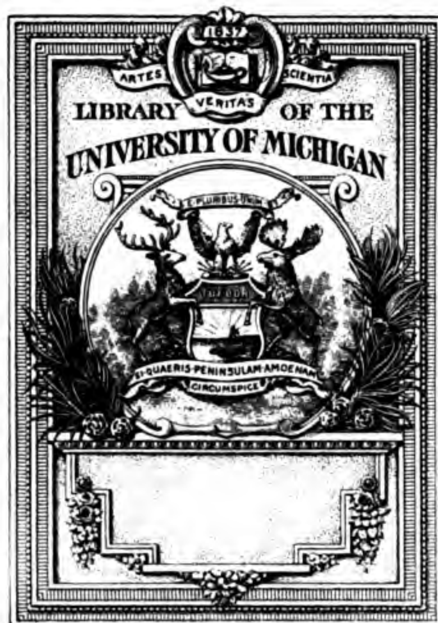
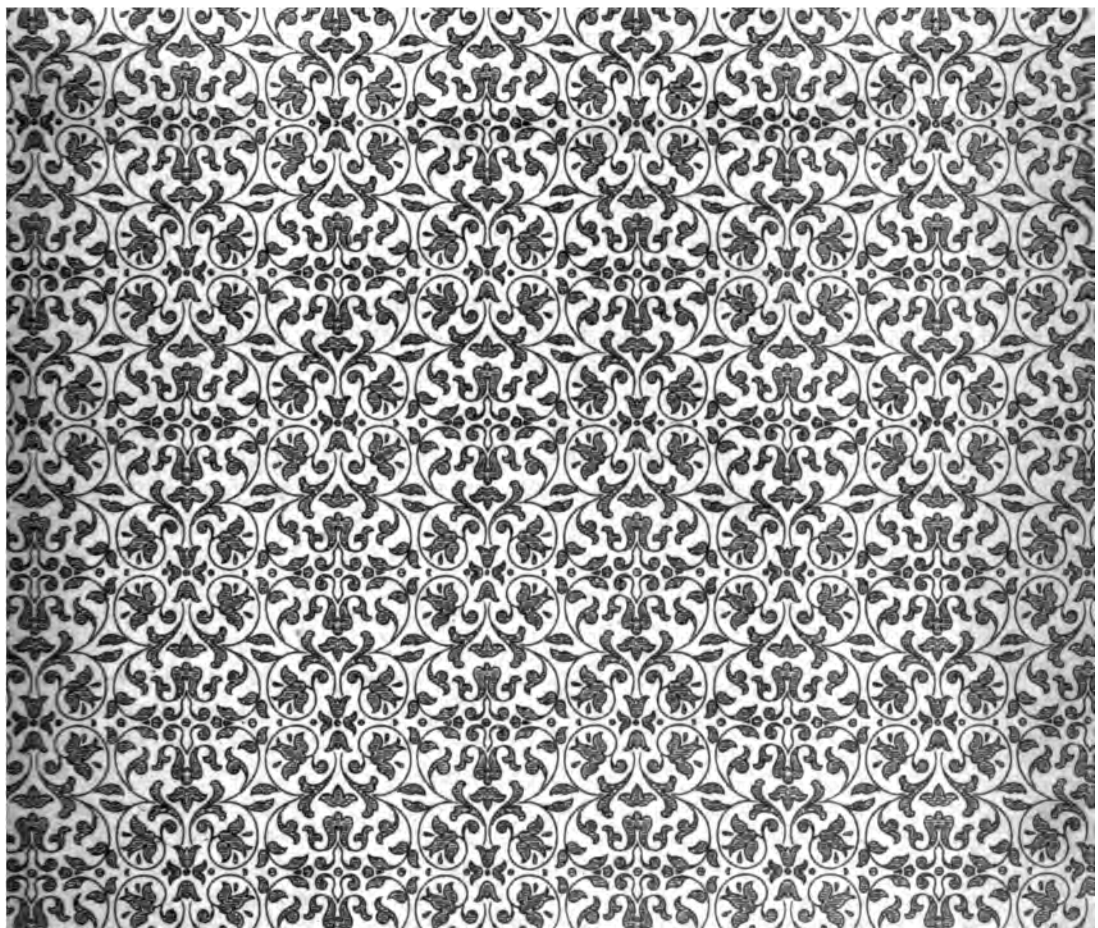


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Handbuch

der

theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Lindner** (Leipzig), **Luthardt** (Leipzig), **v. Orelli** (Basel), **v. Scheele** (Upsala), † **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), † **v. Zezschwitz** (Erlangen), Hauptpastor D. **Hölscher** (Leipzig), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. Otto Zöckler,

ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Dritte, sorgfältig durchgesehene und großenteils neu bearbeitete Auflage.

Band I, 1. Abteilung.

Grundlegung und der Schrifttheologie erste Hälfte.

Mit zwei Karten.



Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1889.

Druck von C. H. Beck in Nördlingen.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Was unser Werk soll und will, findet auf S. 104 ff. des vorliegenden ersten Bandes nähere Darlegung. Wir hoffen mit dem von uns zu bietenden Totalbilde des theologischen Wissensorganismus gemäß dem gegenwärtigen Stande seiner Entwicklung sowohl praktischen Geistlichen und Studierenden der Theologie, als wissenschaftlich gebildeten, am Leben der Kirche teilnehmenden Laien eine willkommene Gabe darzureichen. Die Namen der zur Ausführung des Unternehmens zusammengetretenen Fachgelehrten schließen für beides eine hinreichende Gewähr in sich: einmal für die wissenschaftliche Solidität der zu gewährenden Darstellung des geschichtlichen Ganges und Standes der einzelnen Disziplinen, sodann aber auch für die Festigkeit des bei Behandlung der vornehmsten Lehr- und Lebensfragen zur Geltung kommenden kirchlichen Standpunkts. Nicht überall sind es allseitig abgeschlossene Untersuchungen, von welchen bei Skizzierung des Entwicklungsganges der einzelnen Fächer Bericht zu geben war. Hie und da, z. B. gleich im gegenwärtigen ersten Bande bei Darstellung des jüngsten Stadiums der pentateuchkritischen Kontroverse, galt es einen Einblick in teilweise (betreffs nebensächlicher Details) noch unerledigte Probleme zu gewähren. Neben zahlreichen fest abgeschlossenen und wohl konsolidierten Resultaten wissenschaftlicher Forschung wird auch in den folgenden Abteilungen noch manches unfertige Ergebnis hervorzuheben und auf verschiedene erst künftiger Lösung harrende Aufgaben theoretischer wie praktischer Art hinzuweisen sein. Teils Förderung dieser Aufgaben selbst in einem den evangelisch-kirchlichen Interessen wahrhaft dienlichen Sinn, teils wenigstens Gewährung einer richtigen Orientierung über dieselben nach ihrem Zusammenhange mit dem Inbegriffe der christlichen Lehr- und Lebenswahrheiten bildet das durch unser Unternehmen zu erreichende Ziel.

Wir hoffen unsre Überschau über das ausgedehnte Feld des theologischen Wissensganzen hinreichend rasch zur Vollendung bringen zu können, um ein wahrhaft einheitliches dem gegenwärtigen Stande unsres Forschens und Lehrens treu entsprechendes Gesamtbild zu gewähren. . . . . Die bei Unternehmungen ähnlicher Art nicht selten hervortretende Gefahr eines Sich-hinschleppens der Publikation über einen Zeitraum von unabsehbarer Länge dürfte sogar mit ziemlicher Sicherheit als ausgeschlossen zu betrachten sein. Möge der Segen des HErrn, zu dessen Ehre das Werk geplant und begonnen worden, auf demselben ruhen und es reiche Frucht schaffen lassen im Dienste seiner Kirche.

Im September 1882.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Schneller als wir dies erwartet, hat sich die Notwendigkeit einer neuen Auflage unsres Werkes herausgestellt. Wir übergeben dem theologischen Publikum hiemit den ersten Band derselben. Daß wir, unterstützt durch gewissenhaften Fleiß unsrer verehrten Herren Mitarbeiter sowohl auf bessernde Revision des Ganzen, wie auf Einfügung von mehr oder minder umfänglichen Ergänzungen an verschiedenen Punkten mit Sorgfalt bedacht gewesen sind, wird der Kenner der ersten Auflage schon beim ersten Blick auf diesen Anfang der Neubearbeitung wahrnehmen. Von der im Detail nachbessernden und namentlich auf Bereicherung und zeitgemäße Fortführung der Literaturverzeichnisse gerichteten Revisionsthätigkeit ist kein Abschnitt ausgenommen geblieben. Umfänglichere Ergänzungen haben die Disziplinen der alttestamentlichen Geschichte, der neutestamentlichen Einleitung, der biblischen Kanonik und Hermeneutik, sowie namentlich der biblischen Theologie Neuen Testaments erfahren (vgl. die „Vorbemerkung" des Bearbeiters der letztgen. Disziplin, S. 613 f.). Äußerlich gewertet stellt der Ertrag dieser bessernden Umgestaltungen sich dar als ein Wachstum des Umfangs der hier gebotenen allgemeinen Grundlegung und Schrifttheologie um volle vier Bogen. Daß auch im Punkte der Umänderungen und Fortbildungen innerer Art nichts versäumt worden ist, gibt schon der vorliegende Band dem aufmerksamen Betrachter genügend zu erkennen.

Wir hoffen, mit dem allem die Ausstellungen der der ersten Auflage geltenden Kritik, soweit dies im Einklang mit Plan und Idee des Unternehmens geschehen konnte, zur Genüge Rechnung getragen und das Wesentliche des von ihr Geforderten erfüllt zu haben. Daß wir auch von den unsrem Unternehmen ein minder sympathisches Verhalten entgegenbringenden Kritikern, sogar von den entschiedenen Gegnern, zu lernen gesucht haben, wo und was sich lernen ließ, wird dem aufmerksamen Beurteiler der neuen Auflage nicht entgehen können.

Möge unser Werk recht vielen Theologen älterer wie jüngerer Generation unter Gottes Segen als ein nutzbringender Führer durch das Heiligtum unsrer Wissenschaft sich erweisen.

Im September 1884.

Vorwort zur dritten Auflage.

Wenn wir diese dritte Auflage des Handbuchs der theol. Wissenschaften im Verhältnis zu den beiden früheren als eine „verbesserte" bezeichnen, so rechtfertigt sich dies zunächst im Hinblick auf die Umgestaltung, welche die Gruppierung der Disziplinen im ersten, die Schrifttheologie behandelnden Teile erfahren hat. Die früher als Abschluß des biblischen Lehrbereichs ans Ende dieses Teils gestellte Doppeldisziplin der Kanonik und Hermeneutik hat nunmehr, als grundlegende „Lehre vom Schriftganzen", ihre Stelle an der Spitze des Bandes erhalten. Das Angemessene dieser Umstellung erhellt ebensowohl aus der weniger zurückblickenden und resumierenden als vielmehr vorbereitenden Bedeutung dessen, was eine Lehre vom Schriftkanon als Ganzem darzulegen hat, wie aus dem Umstande, daß die nunmehrige Anordnung des Inhalts der ersten Abteilung als eine Konformierung mit dem Aufbau der drei übrigen Abteilungen erscheint. Gleich dem historischen, dem systematischen und dem praktischen Lehrfache hat nun auch das biblische seine besondere Einleitung oder Grundlegung erhalten.

Einige weitere Verbesserungen stellen sich zugleich als mehr oder weniger erhebliche Erweiterungen des früheren Umfangs dar. Von den im gegenwärtigen Halbband dargebotenen Disziplinen des alttestamentl. Teils der Schrifttheologie weist zunächst D. Stracks Darstellung der Einleitung

ins A. T. (in d. 2. Aufl. S. 123—210, jetzt S. 188—297) mehrfache Bereicherungen ihres Inhalts auf. Dieselben bestehen insbesondere in beträchtlich erweiterten Mitteilungen über den Inhalt der einzelnen Bücher, womit einem notorischen Bedürfnisse, beruhend auf Vernachlässigung gerade dieses Punkts seitens der meisten neueren Lehrbücher der atl. Isagogik, Rechnung getragen ist. — Als Bearbeiter der übrigen atl. Disziplinen war für die beiden vorhergegangenen Auflagen der sel. D. Fr. W. Schultz in Breslau thätig gewesen, der uns zu Anfang d. J. (15. Januar 1888), kurze Zeit vor dem Beginn des Drucks der vorliegenden Abteilung, nach längerem Leiden durch den Tod entrissen wurde. Wir gedenken dieses schmerzlichen Verlusts nicht ohne dankbaren Rückblick auf die eifrige und wirksame Förderung, die der nun Heimgegangene unsrem gemeinsamen Werke von dessen ersten vorbereitenden Stadien an gewidmet hatte. Für den größeren Teil der an seine Beiträge zu wendenden Neubearbeitungsthätigkeit, nämlich für die Atl. Geographie, Geschichte und Archäologie, ist unser verehrter Freund D. Strack mit hilfreicher Hand eingetreten. Für die der letzten dieser Disziplinengruppe, der ATl. Theologie, zu widmende Verbesserungs- und Ergänzungsarbeit gelang es zu unserer Freude Herrn D. v. Orelli in Basel zu gewinnen; der erschwerende Umstand, daß die für den „Kurzgefaßten Kommentar“ von ihm übernommene Auslegung Ezechiels und des Dodekapropheten bis zur Zeit, wo die neue Arbeit nötig wurde, noch nicht fertig gestellt werden konnte,*) hat ihn nicht abgehalten, auch auf dem hier in Rede stehenden Punkte uns helfend entgegenzukommen. Beiden hochgeehrten Herren sei auch an dieser Stelle unser warmer Dank für ihre freundliche Förderung des Werks gesagt. Das Gesamtergebnis auch dessen, was für diese letzteren ATl. Fächer geschehen, stellt sich als eine nicht unerhebliche Erweiterung ihres früheren Umfangs dar. Mit mehr oder minder ansehnlichen Bereicherungen verbundene Neugestaltungen sind insbesondere den auf die Geographie Palästinas und die israelitische Chronologie bezüglichen Abschnitten zu teil geworden.

Auch der dieser Erstlingslieferung binnen kurzem folgende zweite, die NTl. Fächer behandelnde Halbband des 1. Teils bringt eine Anzahl

*) Dieselbe ist inzwischen zum Abschlusse gelangt und vor kurzem erschienen unter dem Titel: „**Strack u. Zöckler's Kurzgefaßter Kommentar zu den h. Schriften Alten und Neuen Testaments** sowie zu den Apokryphen. Fünfte Abteilung Alten Testaments, enthaltend: **Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten,** ausgelegt von D. v. Orelli, ord. Prof. d. Theol. in Basel.“ 26½ Bog. mit 1 Tafel u. 3 in den Text gedr. Abb. Lex.-8°. Brosch. 6 ℳ 50 ₰ (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in Nördlingen).

Ergänzungen zu dem, was früher geboten werden konnte. Außer den durch zahlreiche, z. Tl. nicht unwichtige neue Erscheinungen auf den Gebieten der NTl. Einleitung, Geschichte und Zeitgeschichte nötig gewordenen Zusätzen, deren Hinzufügung Hrn. D. L. Schulze als Bearbeiter dieser Abschnitte oblag, sind zu D. Graus Darstellung der NTl. Theologie, welche nunmehr den Schluß der biblischen Disziplinarreihe bildet, einige Ergänzungen von mehr oder weniger ansehnlichem Umfang hinzugetreten, so daß die dem ersten Bande insgesamt widerfahrene Erweiterung nahezu 100 Seiten ergibt.

Für den zweiten, der historischen Theologie gewidmeten Teil des Werks erschien es im Interesse der Vollständigkeit der über die wichtigeren Gebiete dieses Bereichs zu gewährenden Übersicht wünschenswert, zu den schon früher gebotenen Skizzen der Allgemeinen Kirchengeschichte, der kirchl. Archäologie, der Dogmengeschichte und der Symbolik noch eine besondre Darstellung der theol. Literaturgeschichte (mit hauptsächlicher Rücksicht auf ihre älteren Entwicklungsperioden, mithin wesentlich als Patristik gehalten) einzufügen. Die Bearbeitung dieses Gegenstands, der schon wegen der zahlreichen neuestens stattgehabten wichtigen Urkundenfunde und sonstigen Bereicherungen des patristisch-literärgeschichtlichen Forschungsgebiets notwendig eine Stelle in diesem Handbuch finden mußte, hat der Herausgeber übernommen. Eine weitere Bereicherung des kirchenhistorischen Teils wird in einer Fortführung der von Hrn. D. Viktor Schultze beigesteuerten Skizze der kirchlichen Altertümer bis zum Schlusse des Mittelalters (verbunden mit einer Auswahl veranschaulichender Illustrationen s. unten) bestehen. Auch den übrigen Disziplinen dieses Bandes, insbesondere der allgemeinen Kirchengeschichte und der Dogmengeschichte, wird eine Anzahl dem jetzigen Stande der historischen Forschung angemessener Erweiterungen zu teil werden. — Mehrere Umgestaltungen, welche sich gleichzeitig als Erweiterungen darstellen, wird ferner der dritte, die Systematische Theologie behandelnde Teil bringen; so zunächst eine Ergänzung der einleitenden Abschnitte durch eine Skizze der allgemeinen Religionswissenschaft, von Prof. Bruno Lindner-Leipzig; weiterhin eine Darstellung der Hauptpunkte der protestantischen Polemik von Prof. Viktor Schultze-Greifswald. — Im Hinblick auf den praktisch-theologischen Schlußteil unsres Werks hat der Herausgeber abermals einer seit einiger Zeit durch den Tod in die Reihe der HH. Mitarbeiter gerissenen schmerzlichen Lücke zu gedenken. Schon längere Zeit vor F. W. Schultz' Ableben, am 20. Juli 1886, starb zu Erlangen nach langem und schwerem Leiden der mit dem Heraus-

geber von früherher durch das Band inniger Freundschaft verbundene unvergeßliche D. Gerhard v. Zezschwitz, für dessen die größere Hälfte des genannten Teils fallende Beiträge (Einleitung in d. prakt. Theol., Katechetik, Homiletik und Geschichte der Predigt) daher gleichfalls ein neuer Bearbeiter gewonnen werden mußte. Herr Pastor D. Hölscher in Leipzig hat durch freundliche Übernahme dieser Arbeit uns zu Danke verpflichtet. Sowohl Umgestaltungen mehrerlei Art als manche Ergänzungen werden auch für diese Stücke, ebenso wie für die von Prof. Plath-Berlin dargestellte Evangelistik und die übrigen, von D. Theodosius Harnack-Dorpat bearbeiteten Disziplinen des Schlußbands, sich als nötig herausstellen.

Zu dem Gesamtzuwachs an Raum, wie er ungeachtet öfterer Anwendung engeren Schriftsatzes laut dem hier Angedeuteten zu erwarten steht, wird durch das freundliche Entgegenkommen des Hrn. Verlegers eine Anzahl artistischer Beigaben hinzutreten, bestehend in einigen Karten zur biblischen Geographie und Geschichte (vgl. die Notiz D. Stracks am Schlusse dieses Halbbands, S. 421), ferner zur Kirchengeschichte und Evangelistik, sowie in einer Anzahl von Textbildern zur Illustration der kirchlichen Archäologie. Ungeachtet der hieraus für den Druck entstehenden Schwierigkeiten wird für unausgesetztes Erscheinen der einzelnen Lieferungen Sorge getragen werden in der Weise, daß etwa innerhalb eines Jahres, also bis gegen Ende 1889, die neue Auflage aller vier Bände fertig vorliegen dürfte.*)

Mit Zurückweisung der gegen das Handbuch der theol. Wissenschaften, ebenso wie gegen den ihm korrespondierenden Kurzgef. Kommentar zu den h. Schriften A. u. N. Test.'s mehrfach erhobenen Angriffe werden wir uns an dieser Stelle nicht beschäftigen. Nur dies sei hier hervorgehoben, daß eine Widerlegung dessen, was vor sechs Jahren in der Grundlegung an der Spitze der 1. Auflage des Handbuchs zur Rechtfertigung unseres Unternehmens gesagt worden, durch keinen der Angreifer gegeben worden ist; der Abschnitt jener Grundlegung, welcher die Zeitgemäßheit einer gedrängten encyklopädischen Zusammenstellung des theol. Wissensganzen, wie wir sie hier bieten, in Kürze darlegt (S. 104—111 der jetzigen Aufl.), konnte — weil unwiderlegt, ja unbestritten — durch die drei Auflagen hindurch wesentlich unverändert beibehalten werden. Gegenüber einigen der

*) Wegen der von den zum früheren Inhalt neu hinzutretenden Disziplinen (Theolog. Literaturgesch., Religionsgesch. u. Polemik) für Besitzer der früheren Auflagen auszugebenden Separatabzüge s. die Ankündigung auf dem Umschlag dieses Halbbands.

gegnerischen Beschuldigungen, insbesondere den Anklagen wegen angeblicher Unwissenschaftlichkeit und katholisierenden Standpunkts, hat des Herausgebers vorjährige Broschüre: „Wider die unfehlbare Wissenschaft. Eine Schutzschrift für konservatives theologisches Forschen und Lehren“ (Nördlingen, C. H. Beck, 1887) die Sache der beiden eng verbundenen literarischen Unternehmungen geführt. An die Ausführungen dieses Schriftchens sei hier erinnert, im Übrigen aber darauf hingewiesen, wie die binnen weniger als vier Jahren hervorgetretene Notwendigkeit einer neuen Auflage des gegenwärtigen Werks doch wohl als thatsächlicher Beweis dafür, daß dasselbe einem wirklichen Bedürfnisse unsrer Zeit entspricht, zu gelten haben dürfte. Daß die mit dem Eintritt in die Arbeit für die neue Auflage dargebotene Gelegenheit zu zunehmender Emendation und allseitiger Vervollkommnung des Werks gewissenhaft benutzt worden ist und des Ferneren benutzt werden wird, dürfte schon die vorliegende Abteilung genügend zu erkennen geben.

Greifswald und Nördlingen, im September 1888.

Der Herausgeber und die Verlagshandlung.

Inhaltsverzeichnis

zu Band I, 1. Abteilung.

A. Grundlegung.

Das theologische Wissensganze in seiner historischen Entwicklung und organischen Gliederung (von Prof. Dr. Zöckler).

Seite

1. **Begriff und Inhalt der Theologie im allgemeinen** 3
2. **Christliche Bestimmtheit der Theologie** 6
3. **Evangelische Bestimmtheit der Theologie** 10
4. **Kirchliche Bestimmtheit der Theologie** 14
5. **Die Weltstellung der Theologie.** Ihr Verhältnis zu den Profanwissenschaften 17
6. **Geschichte der christlichen Theologie:** a) **In der alten Kirche** (bis um 500) 24
7. Geschichte der christlichen Theologie: b) **Im Mittelalter** 35
8. Geschichte der christlichen Theologie: c) **Im Reformationszeitalter** (1500 bis 1675) 40
9. Geschichte der christlichen Theologie: d) **Die beiden letzten Jahrhunderte** (seit 1675) 54
10. **Rückblick. Die theologische Lehrentwicklung in Gegenwart und Zukunft** 81
11. **Die theologische Encyklopädie** (nebst Methodologie). Begriff und Geschichte 86
12. **Plan und Aufgabe des gegenwärtigen Handbuchs** 104

B. Die exegetische Theologie oder Schrifttheologie.

(Wissenschaft von der h. Schrift).

1. Die Lehre vom Schriftganzen.

a) Die hl. Schrift als Kanon (Biblische Kanonik). Von Prof. Dr. W. Volck.

1. **Die Entwicklungsgeschichte des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Kanons** 118
2. **Der Umfang des Kanons nach älteren und neueren Bestimmungen der Kirche** 122

Seite

3. **Die innere Zusammengehörigkeit der Bestandteile des Kanons Alten und Neuen Testaments** 132
a) Die alttestamentliche Stufe der Heilsgeschichte und ihre Urkunde 133. b) Die Bestätigung des alttestamentlichen Kanons im Neuen Testament 136. c) Der neutestamentliche Kanon 140.
4. **Die Vollkommenheit, Suffizienz und Perspikuität der Schrift** . . 144
5. **Die Inspiration der h. Schriften** 146
6. **Der kirchliche Erfahrungsbeweis für die Göttlichkeit der h. Schrift** 148

b) **Die biblische Hermeneutik** (von Prof. Dr. W. Volck).

1. **Geschichte der hauptsächlichsten Theorien und Methoden der Schriftauslegung** 151
2. **Die subjektiven Bedingungen für das richtige Verfahren des Auslegers** 164
a) Das Wunder in der Schrift 165. b) Der israelitische Charakter der Schrift 167. c) Der Heilscharakter der Schrift 168. d) Die Einheitlichkeit der Schrift 170.
3. **Die durch die Herkunft der Schrift aus der heilsgeschichtlichen Vergangenheit dem Ausleger erwachsenden Aufgaben** 171
a) Die Sprachen der h. Schrift 171. b) Die Textkritik der h. Schrift 172. c) Die Entstehungsgeschichte der h. Schrift 173. d) Die Frage nach der Zugehörigkeit der einzelnen Schriften zum Kanon 174.
4. **Die aus dem Stufenunterschied zwischen A. und N. T. für die Auslegung entspringenden Konsequenzen** 175
a) Die Verschiedenheit der beiden Testamente 176. b) Die Gegenbildlichkeit des Neuen Testaments zum Alten 182.

2. **Die Lehre vom Alten Testament** (insbesondere Alttestamentliche Disziplinen):

a) **Einleitung ins Alte Testament** (von Prof. D. Herm. L. Strack).

1. **Name und Begriff der alttestamentlichen Einleitung** 189
2. **Geschichte der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft** 190
3. **Einleitung in die einzelnen Bücher des A. T.s:** a) **Der Pentateuch** 197
Name und Inhalt 197. Zur Geschichte der Pentateuchkritik 203. Zur Orientierung 208.
4. Einleitung in die einzelnen Bücher des A. T.s: b) **Die prophetisch-historischen Bücher** 217
Das Buch Josua 217. Das Buch der Richter 218. Die Bücher Samuelis 220. Die Bücher der Könige 222.
5. Einleitung in die einzelnen Bücher des A. T.s: c) **Die prophetischen Weissagungsbücher** 224
Versuch einer chronologischen Übersicht 224. Jesaja 225. Jeremia 228. Ezechiel 231. Hoseas 233. Joel 233. Amos 234. Obadja 234. Jona 234. Micha 235. Nahum 236. Habakuk 236 Zephanja 236. Haggai 237. Sacharja 237. Maleachi 238.
6. Einleitung in die einzelnen Bücher des A. T.s: d) **Die Hagiographen** 239
Psalmen 239. Das Spruchbuch 242. Hiob 244. Das Hohelied 247. Ruth 247. Klaglieder 248. Der Prediger Salomo 248. Esther 249. Die Bücher Esra und Nehemia 250. Die Bücher der Chronik 250. Das Buch Daniel 252.
7. **Allgemeine Einleitung in das A. T.:** a) **Die Bildung des Kanons** . 254

Seite

8. Allgemeine Einleitung in das A. T.: b) **Geschichte des Grundtextes des A. T.:** 257

9. Allgemeine Einleitung in das A. T.: c) **Die Übersetzungen** . . . 262

1. Die Thargumim 263. 2. Die samaritanische Pentateuchübersetzung 265. 3. Die Peschitthâ 266. 4. Die alexandrinische Übersetzung und ihre Töchter 267. 5. Die anderen griechischen Übersetzungen 272. 6. Die Vulgata 273. 7. Deutsche Bibelübersetzungen 275. 8. Die erste englische Bibelübersetzung 277. 9. Französische Bibelübersetzungen 277.

10. Allgemeine Einleitung in das A. T.: d) **Apokryphen und Pseudepigraphen** 278

Apokryphen 278. Pseudepigraphen 283.

11. Allgemeine Einleitung in das A. T.: e) **Sprachliche und exegetische Hilfsmittel** 283

Sprachliche Hilfsmittel 283. Exegetische Hilfsmittel 286.

b) **Geographie, Geschichte und Archäologie des A. T.s** (von † Prof. Dr. F. W. Schultz, neu bearbeitet von Prof. Dr. Strack).

1. **Geographie Palästinas:** a) **Einleitung** 289

2. Geographie Palästinas: b) **Palästina in physischer Beziehung** . . . 301

1. Grenzen und Größe Palästinas 301. 2. Bodengestaltung, Gebirge und Ebenen 302. 3. Flüsse und Wadis 304. 4. Klima und Fruchtbarkeit 306.

3. Geographie Palästinas: c) **Palästinensische Topographie** 309

1. Judäa 309. 2. Samarien 313. 3. Galiläa 314. 4. Das Ostjordanland 316.

4. **Geschichte Israels:** a) **Einleitung** 318

1. Begriff 318. 2. Entwicklungsgang 319. 3. Quellen 320. 4. Grundlagen der israelitischen Geschichte: Offenbarung und Inspiration 323. 5. Perioden der Geschichte Israels 325. 6. Chronologie 327. Anhang: Die wichtigsten aus den Keilinschriften sich ergebenden Daten 335. Quellen 336.

5. Geschichte Israels: b) **Die Urzeit** 338

1. Das Paradies 339. 2. Kain und die Kainiten 339. 3. Das Sündflutgericht 340.

6. Geschichte Israels: c) **Die Begründungszeit** 341

1. Die Vorväter 341. 2. Die Patriarchen 343. 3. Die Übersiedelung nach Ägypten 345. 4. Der Auszug und Wüstenaufenthalt 347. 5. Die Einnahme Kanaans 348.

7. Geschichte Israels: d) **Die Zeit der Zubereitung** 349

1. Die Richter 349. 2. Die Einführung des Königtums 350.

8. Geschichte Israels: e) **Die Zeit des Kampfes und Fortschrittes** . . 355

1. Das nördliche Reich 355. 2. Das Reich Juda 358.

9. Geschichte Israels: f) **Die Zeit der Veräußerlichung** 364

1. Die nachexilische, zunächst die persische Zeit 364. 2. Von Alexander d. Gr. ab 365. 3. Die makkabäische Zeit 367. 4. Die herodeisch-römische Zeit 369.

10. **Israelitische Archäologie:** a) **Einleitung** 373

Begriff 373. Quellen 374. Geschichte 374.

11. Israelitische Archäologie: b) **Die israelitischen Privataltertümer** . 377

1. Die häusliche Einrichtung, die Kleidung und Nahrung 377. 2. Das eheliche Leben 379. 3. Das Verhältnis zwischen den Eltern und Kindern; Trauern; Begräbnis 381. 4. Erwerb und Beschäftigungen 383. 5. Handel und Verkehrsmittel 384. 6. Geld und Maße 385. 7. Schrift 386. 8. Die Wissenschaften 387.

Seite

12. Israelitische Archäologie: c) **Die Staats- und Rechtsaltertümer** . . 388
1. Die Theokratie 388. 2. Die Ämter 388. 3. Die Strafen 390. 4. Das Recht und die Würde der superiores 391. 5. Das Recht des Menschen im allgemeinen 392.

13. Israelitische Archäologie: d) **Die Sakralaltertümer und der Gottesdienst** 395
I. Das Abthun des Unreinen: a) Die Beschneidung 396. b) Die Enthaltung von unreinen Speisen 398. c) Die Reinigung von levitischer Unreinheit 398. d) Das Nasiräat 399. e) Der Bann 399. f) Das Fasten 400. — II. Der Kultus oder Gottesdienst im engeren Sinne: a) Die Kultusstätten 400. b) Das Kultuspersonal 405. c) Die Kultushandlungen 409. d) Die Kultuszeiten 416.

Erläuterungen zu den in dieser 3. Aufl. des Hdb. hinzugefügten Karten 421

c) **Theologie des Alten Testaments** (von † Prof. Dr. F. W. Schultz, überarbeitet von Prof. D. v. Orelli).

1. **Einleitung in die alttestamentliche Theologie** 422
Begriff 422. Geschichte 423. Einteilung 425.

2. **Die Theologie der vorprophetischen Zeit** 428
a) Von Gott und seinen Werken: 1. Die Namen Gottes 429. 2. Gottes Wesen und Eigenschaften 432. 3. Göttliche Offenbarungsformen 433. 4. Gottes Thätigkeit 435. — b) Vom Menschen und von der Sünde: 1. Anlage und Bestimmung des Menschen 436. 2. Sünde 436. 3. Ausbreitung des Sündenverderbens 437. 4. Schuld 438. 5. Sittliches Vermögen 438. — c) Vom Bunde Gottes mit Israel: 1. Der Bund selber 439. 2. Das Bundesgesetz 440. 3. Das Bundesheil 443.

3. **Die Theologie der prophetischen Zeit** 446
Die Psalmendichtung 447. Die Weisheitslehre 448. Die Prophetie 448. — a) Von Gott und seiner Weltregierung: 1. Gottes Namen und Eigenschaften 453. 2. Gottes Geist und Weisheit 454. 3. Der Satan 454. 4. Die Theodicee 455. — b) Von des Volkes Pflicht und Sünde: 1. Die Pflicht des Volkes 456. 2. Das Sündenverderben des Volks 457. — c) Vom Reiche Gottes in der Zukunft: 1. Real- und Verbalprophetie 458. 2. Strafgericht und Heil 459. 3. Die Weissagung vom Messias vor dem Exil 461. 4. Die messianische Weissagung im Exil 463. 5. Die messianische Weissagung nach dem Exil 465. 6. Die Weissagung vom ewigen Leben 467.

4. **Die Theologie der nachprophetischen oder apokryphischen Zeit** . . 469
a) Von Gott und den Mittelwesen 470. b) Vom Menschen und seiner Pflicht 474. c) Vom Endheil 475.

3. Die Lehre vom Neuen Testament (Neutestamentl. Disziplinen): s. das Inhaltsverzeichnis zu Band I, 2. Abteilung (Schrifttheologie, zweite Hälfte).

Druckfehler-Berichtigung.

S. 153, Zeile 20 v. o. (bei Tichonius) lies: † ca. 400 (statt: † 449).

A. Grundlegung.

Das theologische Wissensganze

in seiner historischen Entwicklung und organischen Gliederung

dargestellt von

dem Herausgeber.

Inhalt.

1. Begriff und Inhalt der Theologie im allgemeinen.
2. Christliche Bestimmtheit der Theologie.
3. Evangelische Bestimmtheit der Theologie.
4. Kirchliche Bestimmtheit der Theologie.
5. Die Weltstellung der Theologie. Ihr Verhältnis zu den Profanwissenschaften.
6. Geschichte der christlichen Theologie: a) In der alten Kirche (bis um 500).
7. Fortsetzung: b) Im Mittelalter.
8. Fortsetzung: c) Im Reformationszeitalter (1500—1675).
9. Fortsetzung: d) Die beiden letzten Jahrhunderte (seit 1675).
10. Schluß: Rückblick. Die theologische Lehrentwicklung in Gegenwart und Zukunft.
11. Die theologische Encyklopädie (nebst Methodologie). Begriff und Geschichte.
12. Plan und Aufgabe des gegenwärtigen Handbuchs.

Grundlegung.

Das theologische Wissensganze in seiner historischen Entwicklung und organischen Gliederung.

---

1. Begriff und Inhalt der Theologie im allgemeinen.

Theologie ist die wissenschaftlich gestaltete und mitgeteilte Religion, oder kürzer die Religion als Wissenschaft. Diese im modernen Sprachgebrauch allgemein übliche Begriffsfassung hat sich aus der Urbedeutung des Worts Theologie entwickelt. Θεολογία war den Griechen s. v. a. Untersuchung über die Gottheit oder über die Götter und ihr Verhältnis zur Welt (Plat. Rep. II, 379 A; Aristot. Metaph. X, 6; vgl. Cic. De nat. deor. III, 21: theologi). In den Sprachgebrauch der alten Kirche übergegangen, nahm das Wort den speziellen Sinn einer Lehre vom wahren, in Christo geoffenbarten Gott an; es wurde, namentlich seit den trinitarischen Lehrstreitigkeiten, gleichbedeutend mit: Lehre vom Sohne Gottes, Trinitätslehre. Verteidiger der Lehre von der Gottheit des Sohnes wie Gregorius von Nazianz oder wie (laut der Überschrift der Apokalypse in einer Anzahl späterer biblischer Handschriften) der Evangelist Johannes, erhielten den Ehrennamen: „der Theologe". Noch Abälard nannte gemäß solchem Sprachgebrauche seine das Dogma von der Trinität behandelnden zwei Hauptwerke: Introductio in theologiam und: Theologia christiana. Doch beginnt bald nach Abälards Zeit die weitere Fassung des Begriffes bei den kirchlichen Scholastikern üblich zu werden, wonach die Lehre sowohl von Gott, als von den göttlichen Dingen (Reich Gottes, Heil 2c.), kurz die ganze Gottesgelehrsamkeit damit bezeichnet wird; so namentlich seit den unter Titeln wie Summa theologica, Summa universae theologiae, zu Ansehen gelangten Lehrsystemen der Scholastiker des 13. Jahrhunderts wie Alexander v. Hales, Albertus Magnus, Thomas v. Aquin. Dieser erweiterte Sprachgebrauch befestigte sich seit dem Aufkommen des Unterschieds zwischen „natürlicher und geoffenbarter Theologie" (Theol. naturalis — revelata), der von den Scholastikern des ausgehenden Mittelalters auf die Reformatoren beider evangelischer Bekenntnisse überging. Nur innerhalb des kirchlich-dogmatischen Lehrgebäudes ist seitdem jener spezielle Sinn von Theologie = Lehre vom dreieinigen Gott (Trinitätslehre, Lehre von Gottes Wesen, Eigenschaften 2c.)

noch in Geltung verblieben. Die sonst jetzt allgemein gebräuchliche Fassung von Theologie (Gottesgelahrtheit) begreift alles zur wissenschaftlichen Entwicklung, Ausgestaltung der Religion Gehörige, den ganzen Umkreis der als Wissenschaft dargestellten Religion in sich.

Was ist nun Religion? Erst die Beantwortung dieser Frage wird uns zeigen, welche Gegenstände zum Umkreis der theologischen Wissenschaft als grundlegend notwendige Faktoren gehören. Der Inhalt des theologischen Wissens ergibt sich aus dem Wesen der Religion. Selbstverständlich kann die Frage hiernach nur in ihren allgemeinsten Umrissen von uns erörtert werden.

Religion ist die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Beiderlei etymologische Deutungen des Worts religio führen auf diesen Begriff, die altheidnische bei Cicero (De nat. deor. II, 28) welche relegere = diligenter retractare, „gewissenhaft sein in der Gottesverehrung" (ernstlich überlegen) als das Grundwort betrachtet, und die altchristliche bei Lactantius (Inst. div. IV, 28), welche das Verbum religare zu Grunde legt und so eine „Verbindung mit Gott durch das Band der Frömmigkeit" als Urbedeutung gewinnt. Es leidet wohl keinen Zweifel, daß die erstere Deutung die sprachlich korrektere ist, aber das Moment der Gemeinschaft mit Gott wird auch schon durch sie als Grundbegriff der Religion gesetzt. Die „Gewissenhaftigkeit", das „Überlegen", die „ehrfurchtsvolle Scheu" des religiosus setzt immer ein unsichtbares göttliches Wesen voraus, worauf sie sich bezieht und woher sie sich ableitet. Es ist ein Verhältnis persönlicher Art zwischen Mensch und Gott, eine Lebensgemeinschaft, keine bloß intellektuelle oder moralische oder gefühlige Beziehung zu einem höheren Wesen, was auch schon in jenem altklassischen Religionsbegriffe ausgedrückt liegt. Mag eine modern philosophische Betrachtungsweise sich darin gefallen, das objektive Moment im religiösen Verhältnis möglichst zu verflüchtigen, die Religion zu definieren als „Liebe zum Unendlichen (H. Lang), als „Sinn und Empfänglichkeit für das Unendliche" (Max Müller), als „Gefühl für das Universum" (Strauß) u. s. f. — dem geschichtlichen Thatbestand betreffs dessen, was Religion ursprünglich ist und wofür sie der Menschheit von altersher gilt, entspricht keine dieser modernen Begriffsfassungen. Als relativ richtigste aller modern-philosophischen Definitionen wird immer die Schleiermacher'sche in Geltung bleiben, wonach Religion oder Frömmigkeit „das Gefühl unsrer selbst als schlechthin abhängig" ist. Aber eben dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl setzt ja die göttliche Macht, von welcher wir uns abhängig fühlen, auf unumgängliche Weise voraus. Sei es Eine höhere Macht, oder eine „Vielheit höherer Mächte oder Wesen", an die geglaubt wird: immer ist es der Glaube an ein derartiges Höheres über dem Menschen Waltendes, was das Wesen der Religion konstituiert. Man lese die lehrreichen Betrachtungen des Herzogs v. Argyll über den Ursprung der Religion (in der Abhandlung: The Unity of Nature, Contemp. Rev., Apr. 1881, p. 499 ff.) und vgl. damit die Begriffsbestimmungen auch solcher liberal gerichteter deutscher Theologen wie A. Ritschl (L. v. d. Rechtf. u. Versöhnung,. 2. A. 1882, Bd. III, S. 17): „Alle Religion ist Deutung des Weltlaufs in dem Sinne, daß die erhabnen geistigen Mächte, welche in demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten und be-

stätigen", oder wie O. Pfleiderer (Genetisch-spekulat. Religionsphilos., 1884, S. 29): den gemeinsamen Kern aller Religion in allen ihren Formen bilde die „Lebensbeziehung zur weltbeherrschenden Macht, welche zur Lebensgemeinschaft mit ihr werden will", oder wie B. Pünjer (Religionsphilos., 1886, S. 48): „Die Religion als subjektive ist die Erfahrung einer von Gott gewirkten Förderung des persönlichen Lebens", u. s. f. Wir möchten keinen dieser Definitionsversuche als wahrhaft befriedigend und als frei von bedenklichen Einseitigkeiten vertreten; aber darin treffen sie das Richtige, daß sie in der Hingabe des Menschengeistes an eine ihn und die gesamte Welt überwaltende höchste Macht das eigentliche Wesen der Religion erblicken. — Als bloßes Gefühl des Bestimmtseins durch die Gottheit kann aber die Religion unmöglich auf die Dauer existieren; von der Urform des sich abhängig Fühlens ausgehend muß sie notwendig auch das Wissen, Wollen und Thun des Menschen ergreifen. Die Religion ist Sache des ganzen Menschen, und zwar nicht bloß des Einzelmenschen, sondern des menschlichen Gemeinlebens. Zugleich mit dem Ergriffenwerden seiner intellektuellen, wie ethisch-praktischen Funktionen, seiner gesamten Wissens- wie Willenssphäre von der Lebensbeziehung zu Gott, fühlt sich das religiöse Subjekt auch zum innigsten Anschluß an alle Seinesgleichen getrieben. Der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott folgt die Lebensgemeinschaft der Menschen untereinander sofort nach. Die religiöse „Hingabe des Menschen an Gott" (Kahnis) wirkt alsbald und von selbst eine religiöse Hingabe der Menschen aneinander; der Wurzel des Glaubens entspricht mit Notwendigkeit das sich weiter und weiter verzweigende Gewächs der Liebe. Aus ihrer Individual-Gestalt geht die Religiosität immer und überall in die universelle über. Das eine und gleiche Ziel aller Gottesfurcht, aller Gottesweisheit, alles Gottesglaubens und Gottliebens, ist Aufrichtung und Ausbreitung des Reiches Gottes. Wesentlich richtig erkennt und formuliert dies auch der neueste theistisch gerichtete Religionsphilosoph Teichmüller in Dorpat, wenn er — mit allerdings etwas schwerfälligem Ausdruck — die Religion bezeichnet als „diejenige Gesinnung, welche sich, dem Gottesbewußtsein zugeordnet, in zusammengehöriger Funktion von Erkenntnis, Gefühl und Handlung symbolisiert" (Religionsphilos., Bresl. 1886, S. 91).

Und wie die Religion, so ihre wissenschaftliche Daseinsform, die Theologie. Sie hat nicht lediglich Erscheinungen der religiösen Gefühlssphäre zu beschreiben: läge nur dies ihr ob, so würde etwas wie eine „Phänomenologie des religiösen Bewußtseins", also ein besondrer Zweig der Psychologie, zur Vollführung ihrer Aufgaben genügen. Sie hat nicht bloßes Wissen um Gott und göttliche Dinge zu registrieren: ginge darin ihr Beruf auf, so fiele sie zusammen mit historischer Religionskunde oder, wenn mehr in philosophischem Geiste aufgefaßt, mit einer Dialektik der religiösen Vorstellungen und Begriffe, oder mit einem Teile der allgemeinen Erkenntnistheorie — lauter Dingen, welche die Theologie zwar mit zu behandeln hat, aber worin ihre Thätigkeit sich bei weitem nicht erschöpft. Sie hat nicht lediglich das Bereich der religiösen Triebe, Wollungen und Bestrebungen zu behandeln: schränkte sich ihre Aufgabe hierauf ein, so erschiene sie degradiert zu einer besondren Abteilung der Ethik, sei es der allgemeinen (philosophischen), sei es der speziell christlichen. Sie hat endlich auch nicht bloß die praktischen Aufgaben und Ziele des religiösen

Gemeinlebens zu beleuchten — als wäre sie eine Domäne der modernen Volkswirtschaftslehre oder Sozialwissenschaft! Ihr Thun umfaßt alles dies zumal, und zwar nicht in äußerlicher Vereinzelung und Zersplitterung, sondern als organische Einheit, erwachsend aus der Grundthatsache der realen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Die Gefühls- und Denksphäre des religiösen Bewußtseins hat sie ebensowohl ins Bereich wissenschaftlicher Darstellung zu erheben, wie das praktisch-religiöse Verhalten und Wirken des Einzelnen wie der Gesamtheit. Nach ihrer objektiven wie nach ihrer subjektiven Seite muß die Religion von ihr bearbeitet werden. Religiöse Erkenntnisquellen schriftlicher und ungeschriebener Art, heilige Bücher und heilige Überlieferung, desgleichen aber auch die aus denselben erwachsenen religiösen Lehrsysteme und Gottesdienstübungen, bilden den Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Berichterstattung. So viel läßt sich schon gleich hier, noch vor Spezialisierung ihres Charakters und genauerem Eingehen auf ihre empirische Gestalt, von aller Theologie sagen: alle Hauptseiten des religiösen Bewußtseins und Lebens sind von ihr darzustellen. Die Religion als Lehre, schriftlich oder mündlich überliefert, und die Religion als Leben, individuell wie universell aufgefaßt, zu subjektiven wie zu objektiven Bildungen ausgeprägt — alles dies vereinigt, wird in der Theologie wissenschaftlich zu entwickeln und zu erörtern sein.

2. Christliche Bestimmtheit der Theologie.

Es ist im bisherigen von der Thatsache, daß die Religion in Wirklichkeit nicht nur Eine ist, sondern eine beträchtliche Vielheit besonderer Religionsformen oder -arten in sich begreift, noch ganz abgesehen worden. Natürlich ist diese Abstraktion undurchführbar. Es gilt Akt zu nehmen von der Thatsache der Religionen-Vielheit. Es gilt, bei aller Festigkeit des Überzeugtseins von der absoluten Wahrheit und Unvergleichlichkeit der christlichen Religion, doch Stellung zu nehmen zur allgemeinen (vergleichenden) Religionswissenschaft, demgemäß also der Frage näher zu treten: welchen Platz im Gewirr und Gewimmel der vielen Religionen nimmt die unsrige ein? was unterscheidet die christliche Religion von den übrigen? Womit die weitere Frage nach dem Charakteristischen der christlichen Theologie verglichen mit der Theologie des Judentums, des Islam, der verschiedenen Hauptformen des Heidentums unmittelbar zusammenhängt.

„Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in ihr bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.“ Mit dieser Formel hat Schleiermacher (Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche, I, § 11) das Eigentümliche unsrer Religion zu bestimmen gesucht. Daß die Formel zutreffend und erschöpfend im vollen Maße sei, läßt sich schwerlich behaupten. Sie hebt zwar Einen charakteristischen Unterschied des Christentums von den andren Hauptarten des Monotheismus richtig hervor, seine Bindung alles Heils und aller Heilserkenntnis an Jesum. Aber sie betont nicht genügend das diesen Heiland von allen übrigen Religionsstiftern Unterscheidende, seine absolut

übermenschliche Dignität, seine Bedeutung als Mittler und Träger einer absoluten Selbstoffenbarung Gottes an die Menschheit (vgl. J. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion, 2. A. 1888, S. 202: „Unsere Religion ist auf die Selbstoffenbarung Gottes in dem geschichtlichen Personleben Jesu Christi begründet"). Und sie ignoriert ferner den besonderen geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Monotheismus mit dem vorchristlichen Judentum, der Religion des Alten Testaments. Sie läßt das notwendige „Kommen des Heils von den Juden" (Joh. 4, 22), das „Ausgehen des HErrnworts von Jerusalem" (Jes. 2, 3; Mich. 4, 2) außer Betracht, sie würdigt nicht den Christuscharakter unsres Erlösers, seine reichsgeschichtliche Stellung als Gottessohn und Davidssohn. Von anderen teleologischen oder wenigstens annähernd teleologischen, d. h. auf sittliche Erziehung ihrer Bekenner abzielenden Religionen monotheistischer Art sind zwar solche wie der Islam und die indische Sikhs-Religion durch jene Formel bestimmt ausgeschlossen, aber nicht der (allerdings erst in allerjüngster Zeit hervorgetretene, von Schleiermacher noch nicht gekannte) vedische Unitarismus oder Brahmoismus, diese von althinduischen Überlieferungen ausgehende synkretistische Religionsform, welche Jesum in den Mittelpunkt ihres streng monotheistisch, — dabei auch ethisch-teleologisch gearteten Systems stellt, aber der biblischen, alt- wie neutestamentlichen Gestalt des Jesusglaubens einen wunderleugnenden antitrinitarischen Rationalismus und unklaren Humanismus substituiert. — Übrigens genügt es auch nicht, bloß denjenigen Vorzug des Christentums vor andren monotheistischen Religionen hervorzuheben, den der Ausdruck „teleologisch" oder „ethisch" als Gegensatz zu „ästhetisch" (d. h. einseitig sinnlich-natürlich, ohne sittlich fördernde Tendenz) andeutet. Auch sofern man „positive" oder „natürliche" Religionen einander gegenübergestellt (d. h. einerseits von angesehenen Persönlichkeiten auf Grund bestimmter Riten und Dogmen ins Leben gerufene Religionen, andrerseits wildgewachsene Volksreligionen und abergläubige Kulte ohne nachweisbaren Stifter), nimmt das Christentum die erste, die geistig hervorragendste Stelle ein. Oder sofern historisch geartete (in Mythus und Symbol gegründete) und philosophisch ausgebildete (durch die Spekulation philosophischer Schulen oder Orden hindurchgegangene) Religionen unterschieden werden: das Christentum vereinigt in sich alle etwaigen Vorzüge der letzteren vor jenen, ohne daß ihm irgendetwas abstrakt oder ungesund Philosophisches, der soliden Geschichtsgrundlage Entbehrendes anhaftete. Ethisch oder ästhetisch, positiv oder natürlich, philosophisch oder bloß historisch, Kulturreligion oder Naturreligion: welche dieser Alternativen man setzen mag, das Christentum gehört jedesmal auf die im günstigeren Licht erstrahlende Seite. Es schließt aber zugleich den relativen Wahrheitsgehalt der Religionen der minder begünstigten Seite in sich; es erhebt sich überhaupt in absoluter Weise über alle jene Gegensätze; es stellt das idealschöne Urbild dar, verglichen mit welchem alle jene einseitigen Religionsformen Zerrbilder sind. Von allen ethisch oder teleologisch gearteten Religionen ist es die vollkommenste, zugleich aber auch von allen ästhetischen die reinste und edelste. Von den positiven Religionen ist es die positivste, und doch auch unter den natürlichen die natürlichste, die der wahren Natur des Menschen, wie sie sein soll, angemessenste. Alle historischen Religionen verdunkelt es durch die ins fernste Alter zurück-

reichende Ehrwürdigkeit der ihm zu Grunde liegenden Tradition, und kein Tiefsinn oder Scharfsinn religiöser Philosophen außerchristlichen Ursprungs vermag sich zu messen mit den Tiefen göttlicher Weisheit und den Schätzen beseligender Erkenntnis, die in Jesu Christo beschlossen liegen.

Dieser Stellung der christlichen Religion inmitten derjenigen der nichtchristlichen Welt entspricht die der christlichen Theologie, verglichen mit dem was sonst etwa Theologie zu nennen sein mag. Es gibt ja eine Theologie des Judentums, des Islam, des heutigen Parsismus, Hinduismus, Chinesentums — gleichwie es im Altertum etwas wie eine hellenische und römische, und ihnen vorausgehend eine ägyptische, babylonische und etruskische Theologie gab. Aber welche dieser „Theologieen" dürfte sich, was die Dignität ihrer Lehr- und Forschungsobjekte und den Gehalt wissenschaftlicher Leistungen betrifft, der christlichen zu vergleichen wagen! Die zuletzt genannten der alten Welt samt denen der neueren orientalischen Völker erheben sich doch nur um ein weniges über das gauklerartige, kindisch abergläubige oder fanatisch rasende Treiben der Priester roher Naturreligionen. Ihre Funktionen sind nur gradweise, nicht spezifisch verschieden von denen der Schamanen asiatischer, der Fetischmänner, Medizinmänner, Regendoktoren afrikanischer, der Zauberpriester amerikanischer Naturreligionen, — welchen allen der Gedanke an eine Erhebung ihrer traditionellen Vorstellungsweisen und Verrichtungen auf die Stufe der Wissenschaft überhaupt niemals in den Sinn kommt. Die Theologie des Muhammedanismus konnte während der Blütezeit dieser Religion im früheren Mittelalter schon eher Ansprüche auf wirkliche wissenschaftliche Bedeutung erheben. Aber sie verdankte ihr Bestes christlichen Lehrmeistern, insbesondere syrischer Nation, sie hat nicht durch den religiösen Gehalt ihrer Lehre, sondern durch formal-philosophische und profan-wissenschaftliche Annexa derselben, wie Mathematik, Medizin, Naturforschung ꝛc., fördernd auch aufs christliche Kulturleben eingewirkt, und sie ist nach mehrhundertjährigem Gedeihen in einen unheilbaren Zustand der Altersschwäche, Abgelebtheit und Versumpfung herabgesunken. Es ist nicht etwa orthodox befangene Geschichtsbetrachtung, die so urteilt, sondern einer der leidenschaftlichsten Propheten moderner Aufklärungsweisheit, Renan ist es, der die betreffenden Nachweise erbringt (vgl. auch A. Kuenen: „Volksreligion und Weltreligion", Berl. 1883, bes. S. 46 ff.). — Als lebensfähiger hat sich bisher die Theologie des Judentums erwiesen, doch fehlt ihrer Entwicklung — soweit überhaupt von einer solchen die Rede sein kann — der Charakter eines aus eignen inneren Prinzipien erwachsenden Fortschrittes. Sie ermangelt überhaupt wahrer Selbständigkeit gegenüber der christlichen, der sie, zumal in neuerer und neuester Zeit, jeden wichtigeren Impuls zu danken hat und durch Auffaugung von deren Lebenssäften sie ein parasitenartig wucherndes Dasein fristet. Ihre traditionellen Lehrobjekte repräsentieren ein unfertiges, halbreifes, in der Mitte abgebrochenes Entwicklungsstadium der geoffenbarten Religion, das entweder durch Maßregeln des dumpfsten Orthodoxismus und pharisäischen Geisteszwangs (Thalmudismus) oder durch charakterloses Koquettieren mit den Anschauungen und Bestrebungen des modernen Unglaubens (Reformertum) wider das sonst unvermeidliche Hereinbrechen der Verwesung geschützt werden muß.

Was die Theologie des Christentums gegen alles derartige sicher stellt,

ist der einzigartige und unvergleichliche Charakter ihrer Lehrobjekte. Als göttlich geoffenbarte Wahrheit lassen die Lehrstoffe, die sie zu verarbeiten hat, obschon triebkräftig und entwicklungsfähig im höchsten Grade, doch eine materielle Vervollkommnung oder gar eine Verdrängung durch neue Erkenntnisse höherer Art auf keine Weise zu. Das Christentum ist die Religion, die idealreale Einheit und Vollendung dessen was etwa Wahres und Heilsames in den übrigen Religionen enthalten ist. Es dankt diesen seinen absoluten Charakter, von welchem auch die christliche Theologie ihre Weihe empfängt, vor allem der Beschaffenheit seiner Religionsurkunden. Mit der h. Schrift Alten und Neuen Testaments läßt kein Religionskodex der Welt sich vergleichen, vor dem ewig strahlenden Glanz seiner Wahrheit und Weisheit müssen auch die hellsten Sterne des Nachthimmels der Heidenwelt erbleichen. Man fahre nur fort mit der Sammlung und kritischen Herausgabe der „heiligen Bücher" („Sacred Books") der Menschheit nach Max Müllers Vorschlag; man lasse den Vedas, dem Avesta, dem Koran auch die Haupturkunden des Buddhismus, des Confucianismus und Taoismus folgen, man füge außerdem das Totenbuch der alten Ägypter, Hesiods Theogonie, die Edda und was sich sonst von berühmten Religionsquellen älterer oder neuerer Völker auftreiben läßt, hinzu. Die heilige Schrift wird nichts verlieren, sie kann nur gewinnen durch solche Zusammenstellung. Auch das blödeste Auge wird die echte Sonne aus allen den Nebensonnen sofort herauserkennen. Diese Apologie des Buchs der Bücher mit den Mitteln der neuesten, mächtig geförderten Sprach- und Religionsforschung wird zugleich eine Apologie der christlich-theologischen Wissenschaft werden, kräftiger als jede andere. Es gehört ein gründlich verdorbener religiös-sittlicher Geschmack und insbesondere eine starke Portion schwarzgallig-pessimistischer Gemütsverbitterung dazu, will man mit dem Straßburger Deutschfranzosen L. Leblois (Les Bibles et les initiateurs religieux de l'humanité, Paris 1884) die Urkunden einer Religion wie die buddhistische als der Bibel der Christenheit völlig gleichwertig, oder gar als sie übertreffend und verdunkelnd betrachten. Sogar wenn es rein nur unter ästhetischem Gesichtspunkte gewürdigt wird, macht unser Buch der Bücher alles was immer mit ihm in Vergleich gebracht werden mag, gründlich zu schanden. Anstatt der Unzahl von Zeugnissen christlicher Denker und Lehrer, die sich leicht hiefür beibringen ließen, sei das Wort eines oft genug in argen Frivolitäten sich ergehenden Freigeists, dabei aber eines reichbegabten Dichters und hochangesehenen ästhetischen Kunstkritikers hier angeführt. Heinr. Heines nachgelassene Memoiren (herausgeg. von E. Engel, Hamb. 1888) bringen inmitten nicht weniger Aussprüche, worin sich die traurige Gottverlassenheit und das geistige Herabgekommensein des Urhebers spiegelt, folgendes Zeugnis für die Göttlichkeit der h. Schrift: „Welch ein großes Buch! Merkwürdiger noch als der Inhalt ist für mich diese Darstellung, wo das Wort gleichsam ein Naturprodukt ist, wie ein Baum, wie eine Blume, wie das Meer, wie die Sterne, wie der Mensch selbst. Das sproßt, das fließt, das funkelt, das lächelt, man weiß nicht wie, man weiß nicht warum, man findet alles natürlich. Das ist wirklich das Wort Gottes, statt daß andere Bücher nur von Menschenwitz zeugen!"

Und wie das Wort selbst, so auch der Dienst am Worte! Ist jenes

der nie auszuschöpfende Quell aller Wahrheit für die Größten wie für die Kleinsten, für die gewaltigsten Geister wie für den schlichtesten Kindessinn — fluvius, ut Gregorius dixit, in quo agnus peditat et elephas natat (Luth. Comm. in Genes., I, p. 5; vgl. Greg. M. Moral. in Job, Ep. praefatoria) — so kann an der Notwendigkeit und Herrlichkeit der Wissenschaft, welcher die Hebung und Verwertung der solchem Quell entströmenden Heilsgüter obliegt, niemals mit Grund gezweifelt werden. Und der weiterhin von uns zu schildernde Entwicklungsgang dieser Wissenschaft wird zeigen, wie auch alles, was Sonstiges während des 1800jährigen Bestands unsrer Religion auf jenem Grunde der neutestamentlichen Gottesoffenbarung aufgebaut worden, von unvergänglichem Werte ist und das Analoge in den nichtchristlichen Religionen weit übertrifft. Klöster, Mönche und Bettelmönche, eine Hierarchie mit prunkenden Gewändern und Insignien, üppiges Kultuszeremoniell, Ablaßwesen, Rosenkranzandachten und andres derartige haben auch der Buddhismus, der Islam und teilweise noch andre Religionen zum Vorschein gebracht; aber das alles ruht nicht auf biblischem Grunde, es sind „Pflanzen, die der himmlische Vater nicht gepflanzt hat" (Matth. 15,13), dem Untergange geweihtes „Holz, Heu und Stoppeln (1 Kor. 3,12). Es steht diesen ungesunden Traditionen eine normale unantastbare Überlieferung kirchlicher Kultusformen, Lebenssitten und Dogmen gegenüber, die fest im Schriftgrunde wurzeln und als echtes „Gold, Silber und Edelgestein" das Siegel göttlicher Weihe tragen. Ihre Pflege und Weiterbildung in theoretischer wie praktischer Richtung ist es, die der christlichen Theologie obliegt. Sie ist es, die, zusammen mit dem Dienst am Worte im engeren Sinn, für alle Jahrhunderte des irdischen Weltlaufs den Inbegriff und die nimmer welkende Ehrenkrone der Berufsfunktionen des christlichen Theologen bilden wird.

3. Evangelische Bestimmtheit der Theologie.

Nicht von jeder besonderen Art und Ausprägung der christlichen Theologie gilt das im bisherigen über ihre Dignität Bemerkte. Grundbedingung fürs Gedeihen des christlich-theologischen Lehrwirkens ist, daß jene unvergleichlichen Lehrfundamente, auf welchen es fußt, gegen verderbende Einflüsse geschützt, und in ihrer Ertragsfähigkeit erhalten und gefördert werden. Das Licht der geoffenbarten Wahrheit muß seine heilsame erleuchtende und belebende Wirkung ungehemmt in voller Kraft zu bethätigen im stande sein. Die trübenden Einflüsse teils heidnischer teils jüdischer Art, welchen derartige Entartungen und Veräußerlichungen entspringen, wie die am Schlusse des letzten Abschnitts aufgezählten — Entartungen entweder im Sinne kreaturvergötternden heidnischen Aberglaubens oder im Sinne pharisäisch-jüdischer Werkheiligkeit und Gesetzlichkeit — müssen fern gehalten werden. Haben sie sich aber dennoch eingeschlichen, so gilt es sie mit der Leuchte des göttlichen Worts aufzudecken und mit dem Ernste heiliger Kritik auf ihre Ausscheidung hinzuwirken.

Nur in ihrer Bestimmtheit als evangelische leistet die Theologie das hier Geforderte. Das normale Verhältnis zwischen heiliger Schrift und kirchlicher Tradition besteht nur für sie; allseitige Unterordnung der letzteren unter

die erstere findet nur auf evangelisch-kirchlichem Grunde statt. Der Katholizismus hat eine schädliche Entzweiung zwischen Schrift und Tradition einreißen lassen, kraft deren die letztere mehr und mehr in einen Zustand des Wildwachsens und der Emanzipation von den gottverordneten biblischen Normen geraten ist. In Kultus, Verfassung, Sitte und Dogma hat er eine Fülle heidnisch- und jüdischartiger Überlieferungen heranwachsen lassen, die dem wahren Wesen des Christentums fremd, dessen lauteren göttlichen Grund in zunehmendem Maße überwuchert und unzugänglich gemacht haben. Theoretisch stellt er Bibel und Überlieferung als gleichwertige religiöse Normen nebeneinander, thatsächlich aber räumt er dieser das Übergewicht über jene ein. Glaube an Christum und Gehorsam gegen die Satzungen der Kirche sind nach ihm die beiden Faktoren, woraus das Rechtverhalten des Christen sich zusammensetzt; aber der zweite Faktor wird in dem Maße betont und in den Vordergrund gestellt, daß der Glaube an Christum jeden Vorrang vor den kirchlichen Satzungen einbüßt und diesen als gleichwertige Forderung sich an- und einreiht. Wie denn überhaupt der himmlische Herr der Kirche durch die irdischen Stellvertreter den Blicken der Herde fast entzogen wird. Zahllose menschliche Nothelfer und Fürbitter, an ihrer Spitze die zur Himmelskönigin apotheosierte heilige Jungfrau, erschweren den direkten Zutritt zum Thron der Gnade. Und dieser Verdunkelung des leuchtenden Quells alles Heils und aller Wahrheit im Jenseits entspricht die Aufrichtung unzähliger diesseitiger Zwischeninstanzen und Mittelsmächte, an deren priesterlich-mittlerisches Wirken die Heilsaneignung für das christliche Volk geknüpft ist. Dort eine himmlische, hier eine irdische Hierarchie, die sich störend zwischen Haupt und Glieder des Gottesreiches eindrängt! Überall Betonung des Kirchlichen auf Kosten des Christlichen, überall die Tendenz aus dem Reich Christi eine Anstalt des Priestertums, ein Reich des Papstes zu machen.

Man sieht: die Geltung jener schönen Devise des Pacianus: Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen ist hier so gut wie hinfällig geworden, der Spruch erscheint fast in sein Gegenteil verkehrt: „erst Katholik, dann Christ!" Der Protestantismus stellt das normale Verhältnis zwischen beiden Faktoren wieder her; aus der dort zur Nebensache gewordenen Christlichkeit macht er wieder entschieden die Hauptsache. Legt die katholische Theorie alles Gewicht auf die eine Hälfte des berühmten Irenäischen Satzes, auf das ubi Ecclesia ibi Spiritus Dei etc., so betont die evangelische Auffassung überwiegend die andre Hälfte, das ubi Spiritus Dei ibi Ecclesia, ohne darum die Wahrheit jener ersteren Aussage umstoßen zu wollen. Es ist im wesentlichen richtig, was Schleiermacher (Glaubensl. I, § 24) über das Verhältnis der beiden Haupt-Daseinsformen des Christentums sagt: der Protestantismus mache „das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnisse zu Christo", der Katholizismus dagegen mache das „Verhältnis zu Christo abhängig vom Verhältnisse zur Kirche." Mögen manche historische Gestaltungen des Christentums weniger gut in den Rahmen dieser Formel passen; mag die protestantische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts kaum geringeren Wert auf das Verhältnis zur Kirche gelegt haben als der Papismus dies thut, und mögen andrerseits gewisse edlere Richtungen im Katholizismus die mystische Gemeinschaft des Einzelnen mit Christo für wesentlicher erklären als alle

äußere Kirchlichkeit (vergl. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, B. III, u. Gesch. des Pietismus I, 36 ff.); im großen und ganzen trifft die Formel doch das Richtige. Zumal die evangelische Christenheit hält bei allem Auseinandergehen der Wege ihrer besonderen Kirchengemeinschaften daran fest, erst den als wahren Christen und lebendiges Glied der Kirche anzuerkennen, der zum Heiland im Verhältnisse persönlicher Glaubens- und Liebesgemeinschaft steht. Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott erfolgt nach ihr durch den Glauben allein; erst der durch den Glauben gerecht Gewordene und auf Grund davon im neuen Gehorsam Wandelnde und in der Heiligung Wachsende entspricht dem Ideal eines echten evangelischen Christen. Von Christo allein kommt dem Erlösungsbedürftigen sein Heil, wenn auch nicht ohne vermittelnde Beihilfe kirchlicher Instanzen. So heilsam erleichternd und fördernd diese letzteren wirken mögen: unbedingt erforderlich sind sie nur insoweit, als es sich um die erste Grundlegung des Heilsverhältnisses zu Christo durch Wort und Sakrament handelt. Ist dieser Grund gelegt, so bedarf es keiner weiteren menschlichen Mittlerschaft, sei es diesseitiger der Priesterschaft, sei es jenseitiger der Heiligen, um an Christo als dem Haupte zu wachsen und, erfüllt von seinem Geiste, die sauerteigartig umsichgreifende Kraft des Glaubens an weiteren und immer weiteren Kreisen der Mitchristen zu bethätigen. In diesem Sinn versteht der evangelische Theologe die Forderung, daß man vor allem gläubiger Jünger Christi sein müsse, um als echtes Glied der Kirche gelten zu können. Der Christlichkeit fügt er die Kirchlichkeit hinzu, nicht als Vorbedingung, sondern als organisch notwendige Ausgestaltung und Näherbestimmung. Evangelizität und Katholizität gelten ihm als zusammengehörige Eigenschaften des rechten Christen; aber der ersteren räumt er den Vorrang ein.

Wo die Forderung der Evangelizität mit Einseitigkeit betont wird, unter gänzlicher Verdrängung und Verpönung aller Katholizität, da resultiert jener nur negative Protestantismus, dem der Vorwurf fanatischer Intoleranz und Exklusivität ebensowohl gebührt, wie dem schroffen evangeliumfeindlichen Katholizismus oder Ultramontanismus. Beide einseitigen Standpunkte widersprechen ebensowohl dem Geiste des Christentums wie den Prinzipien echter Wissenschaftlichkeit. Christus umfaßt sie beide mit seiner Heilandsliebe: den Standpunkt überwiegender Katholizität und den überwiegender Evangelizität; er ist das Haupt der ganzen Christenheit, reich an Erbarmungen für alle die ihn anrufen. Er kennt die Seinen, wo sie auch zu finden sein mögen: bei Griechen oder Römern, bei Söhnen der älteren Kirchen oder Bekennern der Reformation. Von ihm rührt das strenge Wort her: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich" (Matth. 12,30), von ihm aber auch der milde Ausspruch: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns" (Luk. 9,50). Die echte evangelische Theologie wird — schon ihre wissenschaftlichen Aufgaben erfordern dies — in entsprechender Weise die Bestimmtheit ihres Glaubensstandpunktes mit weitherziger Milde in Beurteilung der nicht-evangelischen Erscheinungsformen des Christentums paaren müssen. Wie sie es an römischen Theologen zu tadeln berechtigt ist, wenn diese jedes verständnisvolle Eingehen auf evangelisch-kirchliche Anschauungen und Bestrebungen hartnäckig verweigern, ebenso wird auch sie ihrerseits ein möglichst eindringendes und umfassendes Verständnis

der römisch-kirchlichen Lebensformen sich verschaffen müssen. Luthern und den übrigen Reformatoren gemeine egoistische oder unsittliche Motive unterlegen, der Reformation alle Greuel der Revolution und alle Verirrungen des modernen Unglaubens ins Schuldregister schreiben, ist gewiß vom Übel; aber nicht minder tadelnswert ist es, vom Standpunkte eines krankhaft überreizten Protestantismus aus nur Verwerfliches und Häßliches im katholischen Kirchentum erblicken zu wollen und zumal gegenüber den vielen herrlichen Erscheinungen des mittelalterlichen Katholizismus, sowie den mancherlei edlen Bestrebungen und tüchtigen Leistungen einzelner katholischer Theologen und Laien der Gegenwart, aus der kampfbereiten Stellung des Borghesischen Fechters nicht heraustreten zu können. Die eine Einseitigkeit ist so unwissenschaftlich als die andre. Auf evangelisch-theologischer Seite aber ist ein solches Nichtverstehenwollen des spezifisch Katholischen in Vergangenheit und Gegenwart um so tadelnswerter, je unzweifelhafter unser Bekenntnisstandpunkt das Vermögen, auch dem Wesen der katholischen Schwesterkirchen nach Kräften gerecht zu werden, darreicht und je leichter es dem wissenschaftlich geschulten Vertreter der reformatorischen Lehre werden muß, die relative Wahrheit und geschichtliche Berechtigung auch des kirchlichen Wurzelgrundes, aus welchem jene vor vierthalb Jahrhunderten erwachsen ist, zu verstehen.

Kurz, im Interesse sowohl ihrer Wissenschaftlichkeit wie ihres echt evangelischen Charakters ist die evangelische Theologie darauf angewiesen, das Extrem eines lediglich negativen Protestantismus nach Kräften zu meiden und sich ein thunlichst volles Verständnis auch der katholisch-kirchlichen Lehreigentümlichkeiten und Lebenserscheinungen zu wahren. Nur bei solcher umfassenden Ökumenizität ihrer Anschauungen wird ihr Forschen und Lehren der wünschenswerten Früchte auch fürs praktische Leben der Christenheit nicht ermangeln.

Über den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus vgl. besonders:

H. W. J. Thiersch, Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus. Erl. 1845. 2. Aufl. 1848.

Dan. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. 3 Bde. Schaffhausen 1846—52; 2. Aufl. 1862.

A. Hahn, Das Bekenntnis der evang. Kirche in s. Verhältnisse zur römischen und griechischen. Leipzig 1853.

Wilh. Böhmer, Die Lehrunterschiede der kath. und evang. Kirche. 2 Bde. Breslau 1857.

Ernst Sartorius, Soli Deo gloria. Vergleichende Würdigung evang.-lutherischer u. römisch-katholischer Lehre nach Augsburgischem und Trident. Bekenntnis. Stuttgart 1859.

A. Neander, Katholizismus und Protestantismus. Vorlesungen herausgeg. von H. Meßner. Berlin 1863.

Em. de Laveleye, Le protestantisme et le catholicisme dans leur rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Bruxelles 1875. Deutsche Ausgabe, Nördlingen 1875.

Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der röm. Kirche dargestellt und beleuchtet. Tl. I. Gotha 1875.

Bernhardt Wendt, Symbolik der röm.-kath. Kirche. Bd. I. Gotha 1880.

R. Bendixen, Examen Concilii Trident., d. i. Beleuchtung und Widerlegung der Beschl. des Trid. Conc., deutsch bearbeitet. Leipzig 1884.

Desgleichen die namhafteren evang. Symboliker (vgl. die Lit. zu Anf. der v. Scheeleschen Darstellung der Symbolik, Hdb. II). Von neueren volkstümlichen Beleuchtungen des in Rede stehenden Gegensatzes heben wir hervor:

G. Wille, Die Hauptunterschiede zwischen der evang. u. röm.-kath. Kirchenlehre. Elberfeld 1887.

F. Bleibtreu, Evangelisch oder römisch? Eine Betrachtung üb. den Untersch. der evang. u. der röm. Kirche rc. rc. Leipzig 1887.

4. Kirchliche Bestimmtheit der Theologie.

Verträgt sich mit der soeben erforderten ökumenischen Weitherzigkeit des evangelisch-theologischen Standpunkts noch irgendwelche engere Umgrenzung desselben in konfessioneller Hinsicht? Darf an dem Spezifischen des lutherischen und des reformierten Bekenntnisses (sowie innerhalb des letzteren wieder am Spezifischen des Anglikanismus, des Presbyterianismus, Indepentismus ꝛc.) noch festgehalten werden, oder sind diese besonderen Konfessionsunterschiede als schlechthin veraltet abzuthun und fallen zu lassen?

Wir lassen den ehrwürdigen Klaus Harms, den Thesensteller beim 300jährigen Reformationsjubiläum, auf diese Frage antworten. „Die evangelisch-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche; sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakrament (Th. 92). Die evangelisch-reformierte Kirche ist eine herrliche Kirche; sie hält und bildet sich vorzugsweise am Wort Gottes (Th. 93). Herrlicher als beide ist die evangelisch-lutherische Kirche. Sie hält und bildet sich am Worte Gottes und am Sakrament (Th. 94)." Die Worte haben heute, im siebenten Jahrzehnt nachdem sie öffentlich bekannt worden, von ihrer Geltung noch nichts eingebüßt; sie sind mit Recht durch die Literatur des Lutherjahres 1883 vielfach reproduziert und in Erinnerung gebracht worden. Daß der lutherische Christ das mannigfache „Herrliche", Schöne, Wahre im Besitz der Schwesterkonfessionen unbeschadet des treuen Hangens an der eignen Kirche freudig anzuerkennen vermag, findet man in ihnen auf eigentümlich kernhafte treffende Weise ausgesagt. Der Unterschied zwischen lutherisch und reformiert mag präziser formuliert werden können, als mittelst Behauptung eines einseitigen Schriftchristentums, Scripturarismus, abstrakten Biblizismus der Reformierten und eines Vermiedenwerdens sowohl dieser Einseitigkeit wie des übertriebenen Sakramentarismus oder Ritualismus der Römlinge von seiten des Luthertums. Wahr bleibt es doch immer, daß dem maßvollen, frischen, lebenswarmen lutherischen Realismus auf kultischem wie auf dogmatischem und ethischem Gebiete eine bedeutsame Mittelstellung zukommt zwischen dem allzukrassen Realismus (Materialismus) Roms und dem übermäßigen Spiritualismus (Enthusiasmus) Zürichs und Genfs auf den gleichen Gebieten. In der Protest-Stellung gegenüber den Verirrungen und Entartungen des kirchlichen Mittelalters haben Zwingli und Calvin überwiegend auf dem formalen oder objektiven Prinzip der Reformation, der Geltendmachung der Schriftautorität, Posto gefaßt, während Luther überwiegend das materiale, subjektive oder Rechtfertigungs-Prinzip kultiviert hat (J. P. Lange, Akademische Antrittsrede, 1841; ähnlich M. Göbel, Nitzsch, Heppe ꝛc.). Bei jenen kehrt sich der reformatorische Eifer vor allem wider den Paganismus, wider das kreaturvergötternde Element im entarteten Kirchentum, bei diesem richtet die Opposition sich in erster Linie wider das Judaistische, falsch Gesetzliche und Werkgerechte der vom Mittelalter her überlieferten Doktrin und Praxis (J. J. Herzog 1839; ähnlich Alex. Schweizer, Baur ꝛc.). Was immer an diesen und ähnlichen Formulierungen zu bemängeln sein mag: die Haltung der beiden protestantischen Hauptkonfessionen in ihrem Bildungsstadium und auch während des längsten Teils der darauf gefolgten Entwicklung charakterisieren sie jedenfalls treffend. Und auch in der Gegenwart sind diese Unter-

schiede noch keineswegs verblichen. Einiges von den beiderseitigen Eigentümlichkeiten mag ein milderes Aussehen gewonnen haben, auf mehreren Punkten mag ein Austausch eingeleitet worden oder auch schon zum Vollzuge gelangt sein. Im großen und ganzen wahrt die reformierte Kirche auch jetzt noch ihre vorwiegend antipaganistische und biblisch-abstraktere Stellung gegenüber dem Romanismus, gleichwie die lutherische bei ihrer vorwiegend antijudaistischen, das Rechtfertigungsprinzip zumeist betonenden, der älteren Tradition in Kultusfragen u. dgl. ein größeres Recht einräumenden Eigentümlichkeit beharrt.

Es würde einen Mangel an geschichtlichem Sinn gleicherweise wie an gesundem praktischen Takte und an Bereitschaft zu fördernder Anteilnahme an den kirchlichen Lebensaufgaben der Gegenwart verraten, wollte man diesen Sachverhalt entweder vornehm ignorieren oder mit revolutionärer Heftigkeit an ihm rütteln, um gewisse christliche Zukunftsideale der Verwirklichung näher zu bringen. Die kirchlichen Bekenntnisschriften des Reformationsjahrhunderts haben nun einmal trennende Schranken zwischen den evangelischen Sonderkonfessionen errichtet, und noch liegen die Dinge nicht so, daß an eine Aufhebung dieser Schranken gedacht werden könnte. Noch ist das innere wie äußere Gedeihen jeder Konfessionskirche dadurch bedingt, daß diese Marksteine, welche die Väter der Reformation einst zu setzen genötigt waren, mit gewissenhafter Treue respektiert werden; noch sind wir nicht dahin gelangt, uns mit den ökumenischen Bekenntnisgrundlagen der altkirchlichen Zeit, dem apostolischen Symbolum etwa, oder auch dem gesamten Consensus quinquesecularis Ecclesiae bis zum Chalcedonense einschließlich, begnügen zu können. Ja es muß die Meinung, als ob jemals eine Rückkehr zu diesen früheren Einheits- und Einfachheitszuständen möglich werden würde, überhaupt als ein unpraktischer Wahn verworfen werden. Das Entwicklungsziel der Kirche, wovon Eph. 4,13–16 weissagt, ist keine abstrakte Konfessionseinheit. Die kirchlichen Symbola der Entstehungsepoche unserer protestantischen Sonderbekenntnisse sind und bleiben die nicht zu überspringenden Zwischenstationen zwischen dem Glaubensstandpunkt der Gegenwart und der Urgestalt des Christentums. Sie sind die unumgänglichen Knotenpunkte, durch welche für jede einzelne Hauptkirche oder -Denomination die aus der gemeinsamen Wurzel quellenden Lebenssäfte sich hindurchzubewegen haben; die unentbehrlichen Röhren sind sie, ohne die kein Christ den frischen Brunnen des Heils rein und frei von Verunreinigung zu trinken bekommt. Sie sind dies und bleiben dies — bleiben es vielleicht bis ans Ende dieses irdischen Weltlaufs, jedenfalls aber so lange bis (nach Luthers Ausspruch in betreff der Augustana) „der heilige Geist etwas besseres gibt."

Eine bekenntnismäßig normierte oder kürzer eine symbolgetreue Theologie ist es also, die wir fordern. Selbstverständlich schließt der hiemit bezeichnete Standpunkt das Recht zu freier Bewegung und kritischem Verhalten gegenüber den kirchlichen Symbolen nicht aus. Weder an die exegetische und historische Beweismethode, deren sich die Urheber dieser Schriften entsprechend dem Stand der Wissenschaften ihrer Zeit bedienten, braucht der bekenntnistreue Theologe unsrer Tage sich zu binden, noch sind alle Einzelheiten ihrer dogmatischen Konstruktion für ihn von verpflichtender Geltung, oder ist er zur Beibehal-

tung des schroffen polemischen Tons, der Anatheme und „Damnanus", jener Lehrzeugnisse des 16. Jahrhunderts gegenüber den Andersgläubigen genötigt. Die Symbole selbst erheben keinen Anspruch auf derartige unbedingt verpflichtende Geltung auch ihres Buchstabens; inspiratorisches Ansehen legen sie selbst nur der h. Schrift bei. Gerade das strengste und schärfst zugespitzte der lutherischen Symbole, die Konkordienformel, unterscheidet von der Schrift als der obersten Richtschnur (norma normans) die symbolischen Bücher als abgeleitete Norm (norma normata); jene als absolute Glaubensnorm, als unica et certissima regula, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus iudicare oportet, stellt sie hoch über die letzteren als bloße menschliche Lehrnorm. Und die neueren theologischen Verteidiger des guten Rechts der Symbola urteilen nicht anders. Auch Dr. Ferd. Philippi in seiner Festschrift zur dritten Säcularfeier des Konkordienbuchs („Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Bekenntnisses", 1880) erklärt für das Verbindliche und bleibend Normative an den Bekenntnisschriften nicht ihre äußere exegetisch-historische Einkleidung oder die Details ihrer lebhaften Erörterungen, sondern ihr Lehrsystem. Und nicht einmal dieses symbolische Lehrsystem will er als schlechthin unverbesserliches, fortbildungsunfähiges betrachtet wissen.

Eine auf solchem Grunde bauende und nach solchen Grundsätzen arbeitende kirchliche Theologie wird auf keine Weise blind sein gegen die Geistesgaben auch andrer Kirchengemeinschaften, gegen die eigentümlichen Vorzüge, sei es des Lebens, sei es der Lehre, wodurch auch sie glänzen. Ein jeder, wie ihn der Herr berufen hat. Die kirchliche Bekenntnistreue schließt den offenen Blick und das warme Herz für das Wahre und Treffliche des Christentums andrer Bekenntnisse nicht aus, sondern ein. Für nicht wenige Gebiete der christlichen Praxis, zumal für die Unternehmungen der inneren und äußeren Mission ist heutzutage kaum auf anderm Wege überhaupt noch etwas zu leisten, als auf dem eines solchen freundnachbarlichen Ideenaustausches, einer brüderlichen Handreichung und wechselseitigen Unterstützung nach dem Prinzip der Konföderation konfessionell geschiedner Kirchenkörper. Das „getrennt Marschieren, vereint Schlagen" gilt auch hier. Es gilt von den moralischen Eroberungen, die der weithin schattende, seine Wurzeln wie Zweige immer mächtiger ausbreitende Baum des Reiches Christi zu machen hat. Es gilt aber ebenso sehr auch von den Eroberungen auf theoretisch-wissenschaftlichem Gebiete, die der christlichen Gottesgelehrtheit im Zusammenhange mit den Geistes- und Wissensfortschritten des Menschengeschlechts überhaupt in näherer und fernerer Zukunft noch vorbehalten bleiben. Auch sie können nur einer gleicherweise bekenntnismäßig gebundenen wie evangelisch freien Theologie wahrhaft gelingen. Schrankenloser religiöser Subjektivismus und leeren humanistischen Idealen nachjagende Lehrwillkür werden niemals im stande sein, die aus den fortschreitenden Erweiterungen des menschlichen Wissens erwachsenden Früchte für die christliche Gottes- und Heilserkenntnis auf ersprießliche Weise anzusammeln und zu wahrem Gewinn für das Reich des Herrn zu verwerten. Ebensowenig vermögen dies pädagogische Reformprogramme für das akad.-theologische Studium, wie jenes in der anonymen Broschüre: „Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums" (2. A., Leipz. 1886) entwickelte, das von

gewissen Umformungen des wissenschaftlichen Bildungsganges der evangelischen Theologiestudierenden alles Heil für die Zukunft unsrer Theologie und Kirche fordert. Mit Neuerungen von lediglich formaler, die Methode und den Gang des Studiums, nicht seinen Geist betreffender Art, wie die hier geforderten, wird die Heranbildung eines Geschlechts tüchtiger, zur οἰκοδομή der Kirche Christi befähigter Theologen um so weniger zum Vollzuge gebracht, je losgelöster von solidem kirchlichem Bekenntnisgrunde und je stärker modernisierend und rationalisierend (nach Ritschl'schem Rezept) die den Hintergrund des betr. Reformunternehmens bildende religiös-theologische Weltansicht in fast jeder Hinsicht erscheint.

E. Sartorius, Über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse, Stuttgart 1845; 2. A. 1873.
K. F. A. Kahnis, Christenthum und Lutherthum. Leipzig 1871.
H. Schmidt, Kirche, Häresie, Sekte (Vortrag), in der kirchl. Monatsschr. v. Pfeiffer u. Jeep, 1883, Sept., S. 793 ff.
Zöckler, Über die nothwendige Einigung von kirchl. Bekenntnis und christl. Leben. Akadem. Antrittsrede (in Vilmars Past.-theol. Blätt., Bd. VII, 1864, S. 84 ff.).
Ders., im Vorw. zur Ev. KZtg. 1884.
H. Scharling, Die lutherische Dogmatik den kirchlichen und wissenschaftlichen Anforderungen unsrer Zeit gegenüber. Kopenhagen 1883 (Univ.-Festschrift, in dän. Sprache).
F. A. Philippi, Symbolik. Akadem. Vorlesungen 2c. Gütersl. 1883, S. 301 ff. 325 ff.

5. Die Weltstellung der christlichen Theologie.

Ihr Verhältnis zu den Profanwissenschaften.

„Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes!" Dieses apostolische Wort betrifft die Christenheit insgesamt, also auch die christliche Theologie. Es weist derselben eine hohe Berufsstellung und ein Arbeitsfeld ausgedehntester Art zu. Der Standpunkt des christlichen Theologen gewährt eine weitere Umschau und Übersicht über das Ganze der menschlichen Erkenntnisse und Bestrebungen, als irgend eine andere Fachwissenschaft sie darreicht. Ausgehend von der Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo hat er das gesamte Bereich der in Gott gründenden Wirklichkeit, den Inbegriff der sichtbaren und der unsichtbaren Faktoren des Universums darauf hin zu untersuchen, welche Stellung im göttlichen Weltplan und welcher Anteil an den Aufgaben des Gottesreichs jenen Faktoren zukomme. Sämtlichen weltlichen Wissenschaften liegen Untersuchungen über gewisse abgegrenzte Gebiete der Gesamtwirklichkeit ob: dem Gottesgelehrten fassen diese Teiluntersuchungen sich zusammen zu dem Einen großen Hauptproblem der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt und der Welt zu Gott. Sein Universalismus ruht auf theozentrischem Grunde; er greift deshalb weiter, dringt tiefer in die Gründe der Erscheinungen ein, faßt vollständiger Wesen und Bedeutung alles Geschehenden zusammen, als der Universalismus jeder sonstigen Wissenschaft dies vermag. Es ist dem Vertreter einer jeden Disziplin der Naturforschung ebenso wie dem Historiker, dem Sprachforscher, dem Rechtsgelehrten 2c. unverwehrt, die Gegenstände seiner Forschung in universellem Lichte aufzufassen; gerade der heutige Gang und Stand der menschlichen Geistesbildung legt es ihm nahe, den Inhalt seiner Disziplin in möglichst vielseitige lebensvolle Beziehung zu den übrigen Wissens- und Lebensbereichen zu setzen. Immer bleibt

die Universalität, welche so erreicht wird, eine bedingte und beschränkte. Das Totalbild vom Sein, Leben und Wissen der Welt, das man erzielt, erscheint von irgendwelchem Punkte der Peripherie, statt vom Centrum aus gewonnen. Es verbreitet nicht über alle Regionen des theoretischen und praktischen Wissensbereiches gleichermaßen Licht. Nur wer vom Standpunkt des göttlichen Welturhebers und Welterlösers aus die Sphären der Weltwirklichkeit beleuchtet — und der Christenglaube verleiht die Kraft, uns zu diesem Standpunkt emporzuheben — tritt jenen Sphären allen ebenmäßig nahe, zieht sie alle gleicherweise in seinen Gesichtskreis. Nur wer mit dem Bewußtsein, Gottes und Christi zu sein, Umschau hält über die Dinge der Welt, kann in voller Wahrheit sprechen: Alles ist unser!

Es gibt noch Eine menschliche Denk- und Erkenntnissphäre, die mit der Theologie in Beanspruchung einer vollständigen Universalität ihrer Funktionen wetteifern darf und der theologischerseits es nicht verwehrt werden kann, solchen Anspruch zu erheben. Die spekulative Philosophie begreift gleichfalls von einem Gesichtspunkte aus, der sich nicht als ein bloß peripherischer bezeichnen läßt, die Gegenstände aller Wissens- und Lebensgebiete in sich. Als Erforscherin der Gesetze der menschlichen Geistesthätigkeit und Ordnerin ihrer Beziehungen zum Universum behauptet auch sie einen wahrhaft zentralen Standpunkt, leuchtet auch sie ebenmäßig in alle Erkenntnisbereiche hinein, darf auch sie zu allem Werdenden, Seienden und Geschehenden mit einem gewissen Rechte sagen: dies alles ist mein, dies alles zusammen bildet mein Arbeitsfeld! — Aber der philosophische Universalismus ist doch anderer Art als der theologische. Des Philosophen Standpunkt ist nicht ein theo- sondern ein anthropozentrischer. Nicht Gott, sondern der Mensch ist für ihn das „Maß aller Dinge“. Sein Wahlspruch lautet: „Cogito, ergo sum“, nicht Cogitor, ergo cogito (vgl. 1 Kor. 13,12: ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην). Von der Denkgewißheit aus will er die Weltwirklichkeit begreifen und ergreifen, während des Theologen Erkennen und Lehren von der Glaubensgewißheit seinen Ausgang nimmt. Von einem selbstthätig gefundenen, ja (in gewissem Sinne) einem selbstgeschaffenen Prinzip ausgehend, sucht der Philosoph die Gründe alles Seins zu erforschen; dagegen forscht der Theologe nach eben diesen Gründen der Dinge auf Grund eines ihm gegebenen Prinzips. Herstellung allseitiger korrekter Beziehungen zwischen den menschlichen Denk- und Erkenntnisfunktionen und der objektiven Wirklichkeit, also eine wesentlich theoretische, eine logisch-scientifische Leistung, ist das hohe Ziel, dem der Philosoph nachtrachtet. Herstellung normaler Erkenntnis- und Lebensbeziehungen zwischen der Menschheit und Gottheit, wissenschaftliche Entfaltung der Gottesoffenbarung in Christo und zunehmende Verwirklichung des Gottesreichs, also eine zugleich theoretische und praktische Leistung, eine Arbeit fürs Wissen und fürs Leben, und zwar fürs zeitliche wie fürs ewige Leben, ist das von dem Theologen erstrebte Ziel. Die Philosophie konstruiert eine „Wissenschaftslehre“ als Fundament einer Lebensweisheit, die für diese Welt ausreichend sein mag, aber in die jenseitige nicht hineinreicht. Die Theologie errichtet auf göttlich geoffenbartem Wahrheitsgrunde ein Lehr- und Lebenssystem, dessen segenbringende Wirkungen im Diesseits lediglich Vorspiel sind des ewigen Heils im Jenseits, das sie verkündet.

Schematisch versinnbildlicht dürfte dieses Verhältnis der beiden Universal-Wissenschaften zueinander und zu den Partikular-Wissenschaften sich folgendermaßen gestalten:

(Gott)
Theologie.

(Naturwelt) Naturwissenschaften.		**(Geistesleben)** Geistes- od. Geschichtswissenschaften.	
A. Theoretische:	B. Praktische:	A. Theoretische:	B. Praktische:
Mathematik, Astrophysik, Geophysik, Chemie, Biologie 2c.	Medizin, Landwirtschaftslehre, Technik 2c.	Geschichte, Philologie, Ethnologie, Linguistik 2c.	Rechtswissenschaft, National-Ökonomie 2c.

(Mensch)
Philosophie.

Die speziellere Gliederung der Natur- und der Geschichtswissenschaften überlassen wir den Schriftstellern über allgemeine Encyklopädik und Bibliothekswissenschaft. Worauf es uns hier ausschließlich ankommt, das ist die Andeutung des Verhältnisses der Theologie einerseits und der spekulativen Philosophie andrerseits zu diesen speziellen oder konkreten Fachwissenschaften. Jene kraft ihres theozentrischen Standpunktes, umfaßt die Gesamtheit des Natur- und Geisteslebens von oben her, diese kraft ihres anthropozentrischen Standpunkts, von unten her. Jene baut ihr System einer einheitlichen Gottes- und Weltansicht von oben, mit Gott als dem allein gewissen Grunde alles Glaubens und Erkennens beginnend; diese errichtet ihren Wissensbau von unten nach oben, mit Analyse des menschlichen Bewußtseins anhebend und, nach Durchwanderung aller realen wie idealen Erkenntnissphären, mit der Gottesidee als höchster aller Ideen abschließend. Dort ist es eine von Gott durch Christum gegründete Heilsanstalt zur Erhebung der Menschheit aus sündigverderbtem und dem Tode verfallenen Zustande ins ewige Leben, als deren Dienerin, Verkündigerin, Prophetin die betreffende Universalwissenschaft wirkt. Hier ist es ein selbstthätiges Emporstreben und Sichhindurchringen der Menschheit zu immer höherer, schärferer und tieferer Geisteserkenntnis, ein rastloses Wahrheitsuchen und Trachten nach „Licht, mehr Licht!“ im Diesseits ohne sichere Gewähr fürs Jenseits, dessen Vermittlung der betreffenden Universalwissenschaft obliegt.

Keine Gegenreden von Vertretern modern ungläubiger Standpunkte vermögen unsre Ansprüche auf die hier dargelegte Stellung zu den übrigen Wissensbereichen hinfällig zu machen oder (was dasselbe ist) lediglich das von unten nach oben vorgehende Erkenntnisverfahren des Philosophen als wissenschaftlich berechtigt zu erweisen. Wenn ein englischer Kritiker des „Handbuchs“ gemeint hat: unsre Forderung einer theozentrischen Fundamentierung der Theologie entrücke dieselbe überhaupt dem Bereiche dessen, was man Wissenschaft nenne (seems simply to remove it from the category of science altogether — s. Academy, 23. Dec. 1882, p. 449), so verrät derselbe damit sich deutlich genug als prinzipiellen Atheologos, als einseitigen Anhänger des dermalen auch in theologischen Kreisen unsrer britischen Nachbarlande weitverbreiteten Naturalismus oder Positivismus, dem Gott höchstens

als praktisches Vernunftpostulat oder als Produkt frommer Herzenswünsche einige Realität zu haben scheint und mit dem unsre Neukantianer (s. u.) in dieser Hinsicht sich nahe genug berühren. Ganz anders jene theistisch gerichtete Philosophie, als deren Sprecher s. Z. Bacon drei Hauptbereiche menschlichen Wissens unterschied: „natürliche Wissenschaft, humanistische oder menschliche Geistes-Wissenschaft und göttliche Wissenschaft (divine sc.)", also wesentlich dieselben Erkenntnisgebiete als notwendigerweise vorhanden konstatierte, die das obige Schema umschließt. — Zur Rechtfertigung des Postulats einer theozentrischen Erkenntnis- und Lehrweise des Theologen vgl. u. a. bes. Detl. Zahn, Glaubensgewißheit und Theologie, Gotha 1883, S. 67 ff.; auch R. Kübel, Apologetik (Hdb. II, S. 541 f., 1. Aufl.).

Wir wissen wohl, daß der Mehrzahl heutiger Philosophen und den meisten Vertretern der übrigen außertheologischen Wissenschaften unsre obige Gliederung des menschlichen Wissensganzen wenig zusagen wird. Aber vom theologischen Standpunkte aus läßt sich, wird anders die Aufgabe desselben richtig erfaßt, eine andre Gliederung nicht geben. Philosophischerseits mag man uns immerhin vorwerfen, daß wir den praktischen Wert des von der Philosophie Erstrebten und Geleisteten hinter die praktische Bedeutsamkeit des theologischen Lehr- und Lebensgebietes einseitig zurückstellten, jene also zu sehr nur als wissenschaftliches Bildungsstreben (Wissenschaftslehre) von theoretischer und formaler Bedeutung auffaßten und dagegen allein der Theologie ein wahrhaft fruchtbringendes Eingreifen in die realen und ewigen Lebensinteressen der Menschheit zuschrieben. Wir können auf unsrem Standpunkte nun einmal nicht anders urteilen. Was die christliche Theologie an praktischer Wichtigkeit, an Unentbehrlichkeit und Heilsnotwendigkeit vor der Philosophie und vor allen übrigen Wissenschaften voraus hat, das dankt sie nicht sich selbst als einem Gliede des menschlichen Wissensorganismus, sondern dem Umstande, daß sie Dienerin der göttlichen Heilsanstalt, Verkündigerin der Religion der Wahrheit als der erhabensten und wichtigsten aller Angelegenheiten der Menschheit ist. Diejenige Philosophie, welche vom absoluten und unvergleichlichen Charakter des Christentums als der Religion der Wahrheit überzeugt ist, erkennt die ebendarauf beruhende Prärogative der Theologie willig an. Sie weiß sich derselben eng verbunden als Zwillingsschwester, als Mitstreiterin im Dienste einer und derselben Wahrheit, als Kämpferin für dieselben höchsten Lebeninteressen der Menschheit. Nur daß ihre Kampfesweise notwendig eine andre ist als die jener, und deshalb auch die Form, zu welcher sie die Wahrheit ausprägt, von der theologischen Einkleidung ebenderselben Wahrheitssubstanz sich unterscheiden muß. Des Philosophen Stellung zu den weltbewegenden Fragen der Religion ist und bleibt nun einmal die des Vorhofs, da wo der Theologe ins Heilige selbst eindringt. Die mühevoll tragende und hebende Atlas-Stellung, welche laut obigem Schema der Philosophie im Verhältnis zur gesamten idealen und realen Wirklichkeit zukommt, ist eine von ihr selbst erwählte (vgl. die von unten nach oben fortschreitende Art der Aufzählung der Hauptwissensgebiete in jenem Baconischen Schema: „natürliche, menschliche, göttliche Wissenschaft"); andrerseits ist die Stellung oberhalb der übrigen Wissens- und Lebensgebiete, welche die Theologie einnimmt, eine göttlicherseits ihr zugewiesene. Die religiösen Mysterien, welche

jene als erhabne Ideen oder als „Postulate der praktischen Vernunft“ diskutiert, ergreift die Theologie als unmittelbar gewisse, der reichsten wissenschaftlichen Vermittlung und festesten Fundamentierung fähige Objekte ihres Glaubens. Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit.

Was eine zum religiösen Lebensgebiete überhaupt nur indifferent oder gar feindselig sich verhaltende Philosophie oder sonstige Wissenschaft über unser obiges Schema urteilt, kann uns im Grunde gleichgültig sein. Es ist ja ganz folgerichtig gedacht, wenn auf Grund einer Weltansicht, der Gott lediglich noch als Hypothese und kaum mehr als plausible Hypothese gilt, die Gottesgelehrtheit für überflüssig erklärt, ihr altherkömmlicher Ehrenrang an der Spitze der Fakultätswissenschaften lebhaft bestritten, ja ihr demnächstiges Fortfallen aus der Organisation der Universitäten in Erwägung gezogen wird. Die Zumutungen, welche uns von dieser Seite her, oder durch sie angeregt, gestellt werden, lassen eine interessante Steigerung der Dreistigkeit der Fordernden zu Tage treten. Die Reihe hebt, auf der äußersten Linken, mit Anträgen auf Abschaffung sogar aller Religion an; sie schließt mit gewissen bescheidenen Kompromißvorschlägen, die der vermeintlich kampfunfähig gewordenen Theologie wenigstens auf diplomatischem Wege das Recht zu einer gewissen Fortexistenz verschaffen sollen. Nämlich:

1. Das Christentum hat seine Rolle ausgespielt; Religion ist überhaupt der heutigen Menschheit entbehrlich, oder nur bedingterweise, als Kultus der Humanitätsideale oder des Universums, nötig: also ist die Theologie ein Anachronismus; die theologische Wissenschaft und ihre Lehranstalten sind als „auf dem Aussterbeetat befindlich“ zu betrachten. So Feuerbachs „Anthropologismus“, Comte's Positivismus, Bradlaugh's Säkularismus, Strauß's naturalistischer Pantheismus (1872), Häckel's Monismus, E. v. Hartmann's Pessimismus, samt den geringeren Trabanten dieser Koryphäen des modernen Unglaubens. Vgl. z. B. den interessanten Aufsatz eines Häckelianers im „Ausland“ 1878, Nr. 45, sowie die Schrift von Cotter Morrison über den anstatt jedweden Gottesdiensts einzuführenden „Menschheitsdienst“ (The service of man. Lond. 1887) nebst der darauf bezüglichen Kritik im Edinb. Review 1887, H. II.

2. Religion ist noch vonnöten, aber nicht mehr in christlicher Bestimmtheit: die christliche Theologie wandle sich also um in allgemeine Religionswissenschaft oder sie trete als ein besonderes Glied, etwa als „Wissenschaft des durch arische Einflüsse modifizierten semitischen Monotheismus“, in die Reihe der religions- und kulturforschenden Disziplinen ein! So verschieden Orientalisten, komparative Linguisten und Religionshistoriker, u. a. P. de Lagarde (Über die Gefahren und Gegner des neuen deutschen Reichs 1876); ähnlich Maurice Vernes (Herausgeber der Revue de l'histoire des religions (seit 1880), Renan, E. Havet u. a. französische Gelehrte von der radikalen Richtung; nicht minder die niederländischen Radikalen wie Loman, Pierson rc.

3. Religion muß bleiben, auch als christliche: aber die christliche Theologie muß eine total andre werden, als sie bisher gewesen. Sie hat alles Inexakte hinauszuthun, aus dem exegetisch-historischen Bereich sowohl, wo die unbedingteste kritische Voraussetzungslosigkeit herrschen muß, wie aus dem dogmatischen, wo alle Reste herkömmlicher Mystik und Theosophie abgestreift

oder jedenfalls gründlich (gemäß pantheistischen Prinzipien) modernisiert werden müssen. So einerseits die jüngsten Ausläufer der Tübinger kritischen Schule, wie Overbeck (Über die Christlichkeit unsrer heutigen Theologie, 1873), Biedermann, Volkmar, Holsten 2c.; andrerseits die Neukantianer wie Lipsius 2c. und die extremen Anti-Metaphysiker und Anti-Pietisten im Gefolge Ritschls, wie B. Stade, und bes. W. Bender (in seiner teilweise zu den Positionen Feuerbachs zurücklenkenden Schrift: „Das Wesen der Religion und die Gesetze der Kirchenbildung", 1886). Außerhalb Deutschland die vom „Agnostizismus" der Spencerschen Philosophie beeinflußten theologischen Liberalen Englands, wie Dean Stanley († 1881), Seeley (Verfasser von Supernatural Religion), im wesentlichen auch die holländischen „Modernen" von der Leidener Schule (s. u. a. Rauwenhoffs Aufsatz: Een nieuwe aanvang, im Jahrgang 1878 der Theol. Tijdschrift, H. 1 [vgl. Prot. Kirchenztg. 1879, Nr. 43, sowie ähnliches von Tiele, Kuenen 2c.]).

4. Das Christentum und auch die bisherige christliche Theologie bleiben in ihrem Recht; eine allseitige Modernisierung der letzteren, vollständige Umarbeitung ihrer Dogmen nach antimetaphysischen Prinzipien u. s. f., ist nicht zu verlangen. Es genügt, eine Art doppelter Buchhaltung einzuführen: in ihrer exoterischen Lehrwirksamkeit hat die Theologie der kritisch-exakten Forschungsweise der Naturwissenschaften sich mehr und mehr zu konformieren, gleichsam eine neue, zeitgemäßere, des herkömmlichen theologisch dogmatischen Klangs sich thunlichst entschlagenden Sprache zu erlernen; nach innen, besonders in praktisch-theologischer Hinsicht, darf sie der überlieferten Ausdrucks- und Lehrweise nach wie vor anhangen. So Ritschl mit dem gemäßigteren Teil seiner Schule, der aber freilich da, wo er die zersetzende Schärfe seiner Kritik gegenüber einzelnen Lehrstücken des Kirchenglaubens walten läßt, wesentlich in die Manier jener unter Nr. 3 Genannten verfällt (vgl. Ritschls Behandlung des kirchlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungsdogmas, sowie seine Geschichte des Pietismus; Herm. Schultz [1881] und Lobsteins [1883] Kritik der Lehre von der Gottheit Christi, W. Herrmanns Schriften: „Der Verkehr des Christen mit Gott" (1886); Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie (1887); ferner jenen Anonymus über die „Unzulänglichkeit des theolog. Studiums", von welchem oben, S. 16, die Rede war). Von ähnlichen Grundsätzen und Anschauungen ließen schon jene Urheber von Hollands Neuorganisation des theologischen Unterrichtswesens (seit 1876) sich leiten, wonach der Staat nur noch für exegetische und historische Theologie sorgt, es der Kirche überlassend, ihre dogmatischen und praktisch-theologischen Professoren selbst anzustellen. Die Scheu vor allem dogmatisch Bestimmten, vor jedweder Metaphysik des Glaubens, ist überhaupt etwas für den Geist unsrer Zeit Charakteristisches. Ritschlianismus im weiteren Sinne (gleichbedeutend mit wiederaufgelebtem Rationalismus oder mit modernem antipietistischem Naturalismus) ist überhaupt viel weiter verbreitet, als die Grenzen der speziell und direkt nach dem Göttinger Theologen benannten Schule reichen.

Wir verzichten darauf, mit Nr. 1 und 2 uns näher auseinanderzusetzen. Das ihnen gegenüber Geltendzumachende hat schon in den beiden ersten Abschnitten seinen Ausdruck gefunden. Gönnt man uns von dieser Seite her den Vortritt vor den übrigen Fakultäten nicht mehr, will man uns vielmehr

überhaupt aus dem Universitätsverbande hinausverweisen und behufs baldiger Herbeiführung unsrer Verwesung an die „scharfe Zugluft der Weltgeschichte" setzen, so versuche man dies immerhin. Die Drohung hat nichts sonderlich Beunruhigendes. In den Ländern deutscher Zunge wenigstens, für deren Theologen wir hier zunächst schreiben, dürfte es noch einige Zeit währen, ehe man auf Vorschläge jener Art an maßgebender Stelle ernstlich achtet.

Der Widerlegung dessen, was uns unter Nr. 3 und 4 angeraten wird, ist das ganze gegenwärtige Unternehmen gewidmet, aus dessen Darlegungen das Recht der Theologie auf fortwährende Teilnahme am Konzert der Wissenschaften sich zur Genüge ergeben dürfte. Diskutierbar innerhalb gewisser Grenzen finden wir jene Vorschläge, die im allgemeinen auf formale Neugestaltung und Fortbildung unsrer Wissenschaft lauten. Wir setzen ihnen kein stupides Non possumus entgegen; eine Fortbildungs- und teilweise Umbildungsbedürftigkeit der evangelisch-kirchlichen Theologie gilt uns als selbstverständlich. Wir anerkennen die wesentliche Wahrheit dessen, was der Verfasser der „Präliminarien" über Glaube und Freiheit an R. v. Bennigsen (2. Aufl., Gotha 1881) in betreff dieser Notwendigkeit darlegt. „Alte Wahrheit in neuer Gestalt" zu lehren, halten wir für die Aufgabe eines jeden Theologen der Gegenwart, welches besondere Fach zu vertreten ihm obliege, ob Exegese oder Historie, ob Glaubenslehre oder Ethik. Aber weder die ganze, noch die halbe Modernisierung, wozu man uns in den oben spezialisierten Vorschlägen rät, können wir als in Wirklichkeit durch die Zeitlage erfordert anerkennen. Der ersteren Forderung liegt ein bald so bald so motivierter und entweder mehr Hegelisch oder mehr Kantisch gefärbter spekulativer Rationalismus zu Grunde, dessen Vereinbarkeit mit einer gesunden, kirchlich festen, nach klarerkannten Zielen strebenden Glaubenswissenschaft wir nicht zugestehen können. Die halbe oder bedingte Modernisierung in Gestalt eines Dualismus zwischen theologischer Wissenschaftlichkeit und theologischer Praxis, welche bei Befolgung solcher Ratschläge, wie die unter Nr. 4 genannten sich ergeben würde, mutet uns ethisch Bedenkliches und in praxi schwer Ausführbares zu. Eine derartige „doppelte Buchhaltung" würde zur Befestigung einer schwer zu rechtfertigenden und noch schwerer zu beseitigenden Kluft zwischen Wissen und Glauben führen. Evangelisch begeisterte, überzeugungstreue Diener am Wort heranzubilden, dürfte einer auf so wenig einheitlichem und solidem Grunde bauenden Theologie kaum gelingen.

Überhaupt finden wir hier wie dort, bei den konservativen Ritschlianern, wie bei den entschiedeneren Anti-Metaphysikern, die Nachgiebigkeit gegen das moderne Zeitbewußtsein übermäßig weit getrieben. Eine gewisse Einschüchterung durch das Aufklärungsgeschrei der modernen Naturwissenschaft oder vielmehr der mehr oder weniger negativ gerichteten Naturphilosophie, liegt der einen wie der andern Klasse von Reformvorschlägen zu Grunde. Von der während der letzten Jahrhunderte so mächtig fortgeschrittenen Naturwissenschaft gilt es theologischerseits allerdings gar manches zu lernen, gar manche neue Erkenntnis und Erkenntnismethode sich anzueignen (vgl. unten: 8, d), ebenso wie die neuesten Fortschritte der Geschichtswissenschaft mit ihren ungemein verschärften und vervollkommneten Forschungsmethoden und ihren glän-

zenden Erweiterungen unsres universal- und kulturhistorischen Horizonts nicht ohne tiefgreifenden Einfluß auf die christlich-theologische Weltansicht geblieben sind noch bleiben können. Aber des Rechts zu unbefangener kritischer Prüfung dieser neueren Errungenschaften der Profanforschung, zur Aussonderung der bloßen Scheinresultate von den wirklichen Resultaten derselben und zur Beleuchtung dieser letzteren mit dem hellen Lichte der geoffenbarten Wahrheit — dieses Rechts wird die Theologie sich niemals begeben können noch dürfen. Sklavische Hingabe an gelehrte Autoritäten ist für jede Wissenschaft verhängnisvoll: für die Theologie in dem vorliegenden besonderen Falle würde ein solches jurare in verba magistri gleichbedeutend sein mit feiger Fahnenflucht und mit Preisgebung der heiligsten Güter und Rechte des Christentums. — In welcher Weise die im Laufe der Jahrhunderte und namentlich in der letzten Zeit hervorgetretenen Fortschritte der Natur- und Geschichtswissenschaften, samt denen der sie beide konkomitierenden philosophischen Spekulation, für die einzelnen theologischen Hauptfächer teils schon nutzbar gemacht worden sind, teils künftighin zu verwerten sein werden, haben die folgenden Abschnitte historischen und methodologischen Inhalts zu zeigen. Hier galt es zunächst nur im allgemeinen darzuthun, daß unsrer Wissenschaft die Gleichberechtigung mit den übrigen Wissenschaften, namentlich zunächst mit der gleich ihr universell gearteten Philosophie, nicht abgestritten werden darf, ja daß ihr, sofern sie die tiefsten Gründe und höchsten Ziele alles menschlichen Seins, Lebens und Strebens erschließt, der altererbte Ehrenrang an der Spitze aller Wissenschaften überhaupt auch fernerhin nicht versagt werden kann.

Gegenüber den oben unter Nr. 1 u. 2 berührten Angriffen auf die Existenzberechtigung der Theologie als Wissenschaft vgl. man insbesondere noch:

Kahnis, Über den innigen Zusammenhang der Theologie mit den übrigen Universitätswissenschaften. 1875.

Gust. Baur, Die Berechtigung der Theologie als Wissenschaft; Vortrag ꝛc., Leipzig 1875 (Theol. Stud. u. Krit. H. II).

A. Dillmann, Über die Theologie als Universitätswissenschaft (Rektoratsrede); Protestant. Kirchenzeitung 1875, S. 1041 ff.

G. Heinrici, Von Wesen und Aufgabe der evangel.-theol. Fakultäten (Rektoratsrede). Marburg 1885.

Mart. v. Nathusius, Das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion. Empirische Grundlegung für die theol. Methodologie. Leipz., 1885 (vgl. darüber unten, § 11 dieser Grundlegung, gg. Ende).

Derselbe, Wissenschaft und Kirche im Streit um die theologischen Fakultäten (Zeitfragen des chr. Volkslebens, H. 80). Heilbronn 1886.

Teilweise gehören hieher auch:

R. Kübel, Über den Unterschied zwischen der liberalen und der positiven Richtung in der modernen Theologie, Nördlingen 1881.

Ed. Meuß, Unsere Stellung zur Schrift im Angesicht der heutigen Wissenschaft von der Schrift. Vortrag ꝛc., Breslau 1887.

O. Zöckler, Wider die unfehlbare Wissenschaft. Eine Schutzschrift für konservatives Forschen und Lehren. Nördlingen 1887.

Über die auf Ritschls Theologie bezügliche Kontroversliteratur, sowie über den Benderstreit s. in Bd. III, bei der Übersicht über die neuere Entwicklung der Dogmatik (2. Aufl. III, 35 ff.).

6. Geschichte der christlichen Theologie.

a. In der alten Kirche (bis um 500).

In Gestalt eines Strebens nach wissenschaftlicher Darstellung der Hauptwahrheiten des Christentums reichen die Anfänge der christlichen Theologie bis

in die nächsten Zeiten nach den Aposteln zurück. Der neutestamentlichen Heilszeit selbst, oder der messianisch-apostolischen Gründungsepoche der Kirche, fehlt jenes Streben noch. Sie hat dem Christentum als Religion, aber noch nicht in theologisch-wissenschaftlicher Ausprägung das Dasein gegeben. Man würde im Neuen Testament gewisse vorbereitende Keime oder Ansätze zu den Hauptlehrfächern der Theologie unschwer nachweisen können. In Ausführungen wie 2 Tim. 3,16; 2 Petr. 3,15 f. könnte man die ersten Ansätze zur Exegetik und Kanonik, in der Stephanusrede Akt. 7, der paulinischen Predigt zu Antiochia Pisidiä Akt. 13, sowie im Hebräerbriefe (besonders K. 11) könnte man die früheste Grundlegung zur historischen Theologie erblicken. Im johanneischen Prolog sowie namentlich im Römerbriefe ließe sich das Urbild theologischer Systematik erkennen; ethische und praktisch-theologische Lehrmotive ließen sich insbesondere dem 1. Korinther- und dem Epheserbriefe in reicher Fülle abgewinnen; für die Apologetik müßte vor allem Pauli athenische Areopag-Rede Akt. 17 sowie der 1. Petrusbrief, für die Polemik könnten Gal. und 2 Kor., auch der Judasbrief und die Johannisbriefe, als biblische Urbilder gelten u. s. f. Da jedoch die eigentlich wissenschaftliche Tendenz und Darstellung allen diesen Ausführungen der biblischen Schriftsteller fehlt, so würden die betreffenden Nachweise immer nur den Wert einer frommen Spielerei behaupten können. Im ganzen wird es bei der längst allgemein üblichen Auffassung des nachapostolischen Zeitalters als der Geburtszeit der christlichen Theologie sein Bewenden haben müssen.

Wissenschaftliche Theologie gemäß heutigem Begriffe von Wissenschaftlichkeit hat freilich auch die nachapostolische und überhaupt die altkirchliche Zeit noch nicht produziert. Es sind wohl die Lehrstoffe, aber noch nicht die Lehrformen der heutigen Theologie, welche zwischen dem Schlusse der apostolischen Zeit und den Anfängen des kirchlichen Mittelalters, also vom 2. bis zum 6. Jahrhundert, nach und nach hervortraten. Jene Lehrstoffe sieht man übrigens schon frühzeitig in annähernder Vollständigkeit eine literarische Existenz gewinnen. Bis gegen das Jahr 500 erscheint der betreffende Entwicklungsprozeß bereits dahin gediehen, daß Repräsentanten aller vier Hauptfächer des theologischen Wissensorganismus, der Exegetik, Historik, Systematik und Praktik, vorhanden sind. Ja in einigen dieser Fächer tritt bereits eine Mehrheit ihrer Disziplinen in deutlicher Unterscheidung zu Tage, wenn auch noch ohne scharfe Sonderung von einander und ohne daß ihnen eine Kultivierung nach modern-wissenschaftlicher Methode zu teil würde.

1. Die ältesten theologischen Disziplinen sind die **Apologetik** und die **Polemik**. Beide sieht man in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts kurz nach einander, und zwar die Apologetik zuerst, ein gewisses wenn nicht wissenschaftliches doch literarisches Dasein gewinnen, nachdem bereits auf dem Boden der apostolischen Kirche einige bedeutsame Vorbilder für sie erwachsen waren, denen sich die frühesten Produkte der apostolisch-väterlichen Literatur — der Brief des Clemens Romanus mit einigen Ausführungen apologetischer Art, die Ignatiusbriefe und der Barnabasbrief mit Proben urchristlicher Polemik — anschlossen. Freilich ist, damit der Charakter dieser frühesten apologetisch-polemischen Bestrebungen und Leistungen richtig gewürdigt werde,

der Unterschied zwischen praktischem und theoretischem Anbau der betreffenden Gebiete gehörig im Auge zu behalten. Man hat zwischen Apologie des Christentums und Apologetik, und desgleichen zwischen polemischer Monographie (Bestreitung einzelner Häretiker oder Gruppen von Häretikern) und systematisch gestalteter Polemik zu unterscheiden. Die erstere Äußerung kirchlicher Lehr- und Wehrthätigkeit, durch bestimmte praktische Zeitbedürfnisse hervorgerufen und monographische Gestalt tragend, ist früher vernotwendig worden, als die letztere, welche auf systematische Zusammenfassung der betreffenden Lehr- und Wehrfunktionen ausgeht. Bis zu strengerer methodischer Durchführung ist die letztere Darstellungsform innerhalb des altkirchlichen Zeitraums weder auf apologetischem noch auf polemischem Gebiete gediehen. Eigentliche Systeme sowohl der Apologetik als der Polemik hat erst das Mittelalter im Stadium seiner scholastischen Lehrthätigkeit aufzustellen unternommen.

Die Reihe der apologetischen Versuche der alten Kirche hebt an mit jenen Schutzschriften, wodurch die atheniensischen Christen Quadratus (Kodratus) und Aristides den Kaiser Hadrian bei dessen Reise durch Griechenland ihrer Religion günstig zu stimmen suchten (124 n. Chr.; vgl. Euseb. H. E. IV, 3). Beide Methoden der Verantwortung unsres Glaubens, die mehr historisch zu Werke gehende und die mit philosophischen Beweisgründen operierende, erscheinen hier bereits nebeneinander vertreten. Quadratus, dessen Apologie nicht mehr erhalten ist, soll hauptsächlich vom wunderbaren Inhalte der evangelischen Geschichte, von Jesu Heilungs- und Totenerweckungswundern aus argumentiert haben. Dagegen waltet in des Aristides Schutzfrist, wovon wir jüngst aus einer armenischen Übersetzung ein ansehnliches Bruchstück von wohl nicht zu bezweifelnder Echtheit erhalten haben, ein geschichtsphilosophisch spekulatives Beweisverfahren vor (vgl. Franz Bücheler, im Rhein-Museum f. Philol. 1880, H. II; S. 280 ff.; Himpel, in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1879, H. II; L. Rummler, De Aristidis philosophi Atheniensis sermonibus duobus apologeticis, Posen 1881; A. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 1886, S. 379 f.). Ein weiteres apologetisches Produkt des Zeitalters Hadrians war wohl jene gegen die Angriffe christenfeindlicher Juden gerichtete Schutzschrift in philosophischer Gesprächsform: der Dialog zwischen Jason und Papiscus (nach Maximus Confessor von Aristo v. Pella verfaßt), dem Justin einige Motive für seinen Dialog mit dem Juden Tryphon entnommen zu haben scheint und dessen Text jüngst von A. Harnack als in einer lat. Bearbeitung aus dem 5. Jahrhundert (der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, angeblich von Evagrius) noch erhalten, mit Wahrscheinlichkeit nachgewiesen worden ist.

Seit dem Zeitalter der Antonine (138—180), und zwar speziell seit der Lehr- und Schriftstellerthätigkeit des ebengenannten Justin des Philosophen und Märtyrers, treten zur Verteidigung des Christentums gegen äußere Feinde die ersten Versuche zur literarischen Bestreitung innerkirchlicher Wahrheitsfeinde hinzu. Mehrere der frühesten dieser Antignostiker wie Agrippa Castor (Euseb. h. e. IV, 7), Philippos und Modestos (ib. 25, Musanos (ib. 28), Hegesippos (ib. 22) sind fast nur den Namen nach bekannt, ohne daß sich genauere Nachrichten über Art und Inhalt ihrer schriftstellerischen Thätigkeit erhalten hätte. Justin, der für mehrere seiner nächsten Nachfolger auf apologetischem Gebiete,

namentlich für Tatian und Athenagoras, vorbildlich gewordne Schutzredner des Christentums gegenüber dem Heidentum und Judentum, hat auch eine der ersten ketzerbekämpfenden Schriften verfaßt. Sein *Σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* muß bereits eine ziemliche Anzahl gnostischer Irrlehren als Objekte der Bestreitung zusammengefaßt haben — das üppige Emporwuchern der vielen Häresien dieser Art während der Regierungszeiten Trajans und Hadrians hatte ja nur zu reichlichen Stoff hiezu beschafft. Jedenfalls werden wir uns das genannte Justinische „Erstlingserzeugnis altkirchlicher Polemik" als im allgemeinen ähnlich gestaltet zu denken haben, wie die reichhaltigeren Werke der ihn nachahmenden Häresiographen oder Häresimachen Irenäus (*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*), Hippolytos (*Φιλοσοφούμενα*), Tertullian (De praescriptionibus haereticorum, etc.) und der Folgenden. Polemik gegen nicht-gnostische Irrlehrer (Montanisten, Monarchianer, Quartodecimaner), sowie gegen bloße Schismatiker (Felicissimaner, Novatianer; später Meletianer, Donatisten) gesellt sich frühzeitig zur antignostischen Lehr- und Wehrthätigkeit als der Urform altkirchlicher Polemik hinzu. Die diese verschiedenen Richtungen der Polemik nebeneinander kultivierenden und die betreffenden Auslassungen zu größeren Kollektivschriften, gleichsam zu polemischen Pandektenwerken oder Universalheilmitteln (wie des Epiphanius Panarion, auch Philasters und Augustins Ketzerkataloge) vereinigenden Vorkämpfer der kirchlichen Rechtgläubigkeit beginnen in dem Maße seltener zu werden, wie die Mannigfaltigkeit der zu bestreitenden Gegensätze zunimmt und die Heftigkeit des jeweilig gerade entbrannten Kampfs um dieses oder jenes Hauptdogma die volle Manneskraft und Lebensarbeit der kirchlichen Choragen in Anspruch nehmen. Das Panarion des Epiphanius hat hinsichtlich seiner Gruppierung der sämtlichen Häresien — nach dem willkürlicherweise herbeigezogenen Schema „Barbare, Skythe, Hellene, Jude" Kol. 3,11 (an welche Stelle übrigens auch schon Aristides von Athen mit seiner Vierteilung der menschlichen Religionen sich angelehnt zu haben scheint) — vorzugsweise großen Einfluß auf die häresiologischen Darstellungen der späteren Zeit gewonnen, besonders da Johannes von Damaskus dem zweiten, ketzerbestreitenden Teile seiner *Πηγὴ γνώσεως* eben jenes vierteilige Schema zu Grunde legte.

Auch die andere Erscheinung, daß einflußreiche Polemiker zugleich bedeutende Apologeten sind, wie um die Anfangszeit der beiden Schwesterdisziplinen Justin, Melito, Tertullian und die großen Alexandriner Clemens und Origenes, namentlich der letztere — wird mit fortschreitender Erweiterung des Arbeitsgebiets eine seltenere. Während des 3. Jahrhunderts wird dieser zusammenfassende Typus hauptsächlich noch durch Cyprian, während des 4. durch Eusebius, Athanasius, die kappadokischen Gregore, sowie zu Anfang des 5. durch den sie alle überragenden Augustinus repräsentiert. Mit dessen jüngeren Zeitgenossen im Orient, dem Alexandriner Cyrillus und dem Antiochener Theodoretus, findet die Reihe dieser auf den beiden Nachbargebieten zumal in erfolgreicher Weise produktiven Theologen ihren Abschluß. Insbesondere Theodoret steht als fleißiger Sammler dessen, was das kirchliche Altertum einerseits in apologetischer, andrerseits in ketzerbekämpfender Richtung Namhaftes geleistet hatte, sowie als Überlieferer dieser Vermächtnisse aus den vier ersten Jahrhunderten der Theologie an die Folgezeit einflußreich da. So-

wohl seine zusammenfassende Ketzerbestreitung (*Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*, 5 BB.), wie seine große Apologie des Christentums gegenüber den krankhaften Einfällen der Hellenen (*Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων*, 12 BB.) sind für die Apologeten und Polemiker der Folgezeit mehrfach vorbildlich geworden. Das erstere Werk, kombiniert mit dem Panarion des Epiphanius, liegt den polemisch-dogmatischen Ausführungen des Joh. v. Damaskus zu Grunde, welche ihrerseits wieder für die späteren Pfleger der mittelaltrig scholastischen Theologie zu vorzugsweise gern und wirksam benützten Rüstkammern ihrer Gelehrsamkeit auf den Gebieten geworden sind. Vgl. über diesen Einfluß des Epiphanius und Theodoret auf den Damascener die interessanten Nachweise bei Jos. Langen, Joh. v. Damaskus; eine patristische Monographie, Gotha 1879, S. 53 f., 62 ff.

2. Mit dem Eintritte der Alexandriner auf das apologetisch-polemische Arbeitsfeld beginnen aus diesem die Keime eines weiteren Hauptfaches des systematischen Lehrbegriffs, und zwar des eigentlichen Zentrums derselben, der Dogmatik, sich hervorzubilden. Der alexandrinischen Schule wohnt der Zug zu systematischer Lehrgestalt von vorne herein inne; die „wahre Gnosis“, womit sie der falschberühmten Gnosis der Häretiker — dieser frühesten freilich noch ganz einseitigen Vertreter eines auf spekulativ-wissenschaftliche Ausgestaltung der christlichen Gedankenwelt gerichteten Strebens (vgl. Overbeck, Über die Anfänge der patrist. Literat., Histor. Ztschr., N. 5, Bd. XII, S. 417 ff., und Harnack, Dogmengesch. I, 175 f.) — entgegentritt, schließt an und für sich einen systembildenden Trieb in sich. Schon bei Clemens läßt sich derselbe wahrnehmen. Die Gesamtanlage seiner großen apologetisch-dogmatischen Trilogie, bestehend aus einer bekehrenden Mahnrede an die Hellenen, einer spekulativen Asketik unter dem Titel „der Pädagog“ (d. h. der göttliche Logos als Erzieher des Menschengeschlechts, vgl. Gal. 3, 24) und einer umfänglichen religionsphilosophisch-dogmatischen Materialsammlung, betitelt „Teppichwirkerei“ (Stromata), gibt jene Triebe deutlich zu erkennen. Freilich tragen die Details des Werkes zum größten Teile einen nur allzubuntgewirkten, mischmasch-artig ungeordneten Charakter. — Bei Origenes sodann, dem hochragenden Atlas, auf dessen Schultern die gesamte morgenländische theologische Spekulation der Folgezeit ruht, tritt uns schon ein bedeutend erfolgreicheres Streben nach dogmatischer Systembildung entgegen. Seine berühmte, seitens der zeitgenössischen und der späteren Gegner seiner Spekulation viel angefochtene Jugendarbeit *Περὶ ἀρχῶν* (De principiis), verfaßt um 230, gilt mit Recht als erster Versuch oder Entwurf zu einer systematisch geordneten Zusammenstellung der Grundbegriffe christlicher Lehrwahrheit. Streng logische Anordnung der Materien freilich läßt dieses Urbild dogmatischer Systeme noch sehr vermissen. Das erste seiner vier Bücher ist vorwiegend theologischen Inhalts; es handelt vom dreieinigen Gotte, sowie von den Engeln als den Erstlingen seiner Schöpfung. Im zweiten Buche wird von der Weltschöpfung, vom Gotte des Alten Testaments, vom Guten und Bösen, von der Menschwerdung des Sohnes, von der Seele, sowie von der Auferweckung des Leibes und jenseitigen Vergeltung gehandelt — also zu den Grundlehren der Kosmologie, Anthropologie und Christologie auch bereits einiges Eschatologische hinzugefügt. Buch III ist gleichfalls wieder teils anthropologischen und ethischen,

teils eschatologischen Inhalts; es verteidigt die menschliche Willensfreiheit in eingehender Polemik wider die Gnostiker, handelt von den Anfechtungen und Versuchungen und schließt mit der Lehre vom Weltende. Erst das vierte Buch endlich handelt von der Quelle der christlichen Erkenntnis, der h. Schrift, mittelst Darlegung ihrer göttlichen Autorität oder Inspiration sowie der Regeln für ihre Auslegung, woran es noch abschließend eine Rekapitulation der Trinitätslehre und Anthropologie anfügt. Alle Hauptteile eines ausgebildeten dogmatischen Systems: die Bibliologie, Theologie, Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie, kommen demnach in diesem Werke zur Darstellung, aber ohne scharfe Abgrenzung von einander, in ungleichmäßiger Ausführlichkeit, sowie mit unzweckmäßiger Verlegung der bibliologischen Materien, welche den Ausgangspunkt des Ganzen hätten bilden sollen, erst ans Ende.

Eine wesentliche Verbesserung hat das Verfahren bei Gliederung der dogmatischen Lehrstoffe innerhalb der altkirchlichen Zeit nicht mehr erfahren. Wenn Rufinus in der Expositio symboli und Augustinus in dem (seinem ersten Entwurfe nach noch etwas älteren, jedoch erst später mit Sorgfalt ausgearbeiteten) Buche De fide et symbolo die Hauptmaterien der Glaubenslehre am Faden der drei Glaubensartikel des Taufsymbols aufreihten, also nach trinitarischem Schema gliederten, so erwies sich dies für die Gewinnung einer gleichmäßigen Entfaltung des ganzen Inbegriffs dogmatischer Lehren als keineswegs förderlich. Die Anthropologie kam hiebei notwendig sehr zu kurz; die Bibliologie blieb überhaupt ganz von der Darstellung ausgeschlossen. — Augustinus ist außerdem auch für jene Versuche zur Mitbehandlung der Ethik mit der Dogmatik im Rahmen des Schemas der drei theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe vorbildlich geworden, deren die Folgezeit noch mehrere geliefert hat. Doch ist auch sein hienach gegliedertes „Handbüchlein an den Laurentius“ de fide, spe et charitate nichts weniger als ein Muster von korrekter oder gar von eleganter Systembildung. Den nur wenige Kapitel umfassenden Rubriken der spes und der charitas hat diejenige der fides, worin (unter Zugrundlegung des Schema der drei Artikel des Credo) auch schon verschiedenes Ethische mitbehandelt wird (besonders in c. 70—81), kaum mehr etwas zu erledigen übrig gelassen. Auch ist der Abschnitt von der Hoffnung (c. 114—116) nicht etwa, wie man denken könnte, eschatologischen Inhalts, sondern er entwickelt — wie dies auf verschiedene spätere Nachahmungen, namentlich auf die griechische Confessio orthodoxa übergegangen ist — an der Hand der sieben Bitten des Vaterunsers die Grundzüge der Lehre vom Gebet. Auch des Massiliensers Gennadius († um 496) Schrift De fide s. de dogmatibus ecclesiasticis, die man zuweilen als mit zu den altkirchlichen Systemen der christlichen Lehrwissenschaft gehörig aufführt, hält nichts weniger als einen streng systematischen Gang ein. Sie hebt an mit der Trinität und Menschwerdung Christi, geht dann zur Entwicklung anthropologischer, ecclesiologischer und ethischer Lehren fort und schließt mit Behandlung der letzten Dinge, mischt aber diese auch schon vorher an verschiednen Stellen (z. B. schon c. 6 bis 9) ein und erinnert so einigermaßen an Origenes de principiis.

Vorzugsweise einflußreich ist auch hier wieder Theodoret geworden. Das fünfte Buch seiner Ketzerbestreitung (s. o. S. 27 f.), betitelt Θείων δογμάτων

ἐπιτομή, trägt dogmatisch abschließenden Charakter. Es läßt Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Eschatologie auf ähnliche, nur schärfer sondernde und organischer gliedernde Weise aufeinander folgen, wie Origenes diese Materien geordnet hatte, unter Anreihung einiger Kapitel aus der Ethik (Virginität, Ehe, Unzucht, Buße, Fasten). Abgesehen von diesen ethisch=asketischen Schlußabhandlungen, welche teils mit Materien verwandter Art vermehrt, teils anders gestellt erscheinen, ist das Theodoretsche System auf den Damascener übergegangen, dessen orthodoxe Glaubenslehre (Ἔκδοσις ἀκριβὴς κτλ.) die Lehrstücke von Gott dem Dreieinigen, der Schöpfung, den Engeln und Dämonen, der sichtbaren Welt, dem Paradies, dem Menschen nach Leib und Seele, der Vorsehung, Menschwerdung und Erlösung genau ebenso aufeinanderfolgen läßt, übrigens aber die eschatologischen Kapitel: Antichrist, Gericht und Auferstehung erst ganz ans Ende der Reihe rückt (vgl. Langen, a. a. O. S. 62). Durch Petrus Lombardus und weiterhin durch Melanchthon und seine protestantischen Nachfolger ist dieses Schema des Damasceners, die s. g. Lokal=Einteilung der Dogmen, zur verbreitetsten aller dogmatischen Konstruktionsmethoden geworden. Als wahrer Urheber dieser Methode hat demnach schon der nahe dem Abschluß der altkirchlichen Zeit lebende und lehrende Bischof von Kyros zu gelten, dessen namhaftes Verdienst auf diesem Punkte teils infolge des Umstands, daß sein Abriß der Glaubenslehre kein selbständiges Werk für sich bildete, teils wegen seines zeitweiligen und bedingten Zusammengehens mit der Häresie der Nestorianer, in Vergessenheit geraten zu sein scheint (vgl. die Gesch. der Dogmatik, Hdb. III, z. Anfg. [S. 16 der 2. Aufl.]).

3. Alexandrinischen Ursprungs und dann durch Augustin einerseits, sowie durch die antiochenisch=syrischen Theologen andrerseits weitergebildet, erscheint eine fernere Hauptdisziplin altkirchlichen Ursprungs, die biblische Hermeneutik samt ihrer Zwillingsschwester, der biblischen Kritik, sowie ferner der Lehre vom Schriftkanon (Kanonik und Einleitungswissenschaft, Bibelkunde). Origenes hat die Kirche wie mit dem ersten dogmatischen Lehrganzen, so mit der ersten Theorie der Schriftauslegung beschenkt. Seine berühmte Lehre vom dreifachen Schriftsinn, materiell nicht verschieden von der hermeneutischen Theorie des Juden Philo, welche bereits vor ihm seitens zahlreicher Kirchenväter (anhebend mit Barnabas, Justin, Theophilus ꝛc.) praktisch mittelst allegorischer Behandlung des Schrifttexts befolgt worden war, hängt innigst zusammen mit seinem christlich=gnostischen System der Glaubenslehre; wie sie denn auch im Zusammenhange jener bibliologischen Schluß=Abteilung seiner Principia (Bd. IV) von ihm zuerst entwickelt wurde. Zur biblischen Kritik hat eben derselbe Kirchenvater durch seine hexaplarische Rezension des Septuaginta=Texts (unter Vergleichung der Versionen des Aquila, des Symmachus, des Theodotion und beim Psalter noch einiger andrer) den Grund gelegt. Auch dürfen seine Untersuchungen über Wesen und Umfang des Kanons Alten und Neuen Testaments samt der darauf fußenden Kanontheorie des Eusebius (vgl. dessen K. G. III, 25; VI, 25) als erste Ansätze zu einer wissenschaftlichen Behandlung der biblischen Kanonik gelten. — Hieronymus hat nur in kritischer Hinsicht, mittelst Zurückgehens auf den Grundtext des Alten Testaments, nicht als Theoretiker der Schriftauslegung oder als Kanoniker, einiges Neue auf

den von Origenes gelegten Grund gebaut. Was Augustinus, besonders in seiner Schrift „Von der christlichen Lehre" (De doctrina christiana ll. IV; geschrieben um 397) zur Hermeneutik beisteuert, dient hauptsächlich zu deren Fruchtbarmachung für das praktisch-theologische Wirken, hält sich übrigens auch im wesentlichen an die das Allegorisieren begünstigenden Grundregeln des Origenes. Von diesen origenistischen Regeln, mit deren Entwicklung auch Augustins Zeitgenosse Tichonius (De septem regulis), Eucherius von Lyon † 449 (Liber formularum spiritualis intelligentiae), der Verfasser der pseudo-melitonischen Clavis Scripturae S., u. aa. m. sich beschäftigten, haben innerhalb der alten Kirche nur die Theologen der Antiochenischen Schule bis zu einem gewissen Grade sich unbeeinflußt erhalten. Und gerade auf dem Grunde dieser nüchterneren, ein gesundes grammatisch-geschichtliches Verständnis der h. Schrift wenigstens anstrebenden Tradition ist im Laufe des 5. Jahrhunderts noch einiges Wichtige zur Abrundung und geordneten Zusammenfassung der biblisch-exegetischen Disziplinen, oder wenigstens der Keime derselben, soweit sie bis dahin zum Vorschein gekommen, geleistet worden. Die ersteren deutlicheren Vorbilder von dem, was wir jetzt Einleitung in die h. Schrift (Isagogik) oder wissenschaftliche Bibelkunde nennen, sind auf dem Boden dieser Schule erwachsen, und zwar speziell auf Grund der Lehrthätigkeit des Theodoros von Mopsuestia, dessen freiere Stellung in der Lehre vom Kanon sich als fruchtbringend in dieser Richtung erwies. Daß der helle Glanz dieses „Meers der Weisheit", dieses „Interpreten" schlechtweg oder „Polyhistors", seit 553 für die orthodoxe Kirche förmlich ausgelöscht ward, hat nicht verhindern können, daß wenigstens einige Lichtstrahlen von ihm aus der Nestorianerkirche Mesopotamiens, der dankbaren Pflegerin seiner Hinterlassenschaft, in die europäisch-christliche Tradition herüber dämmerten. Das, wie es scheint um 420—30 von Adrianos unter dem Titel *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς* verfaßte Lehrbüchlein der biblischen Hermeneutik verrät sich durch sein entschiednes Frontmachen gegen das weitverbreitete Allegorisieren als von einem Schüler des Theodorus und vielleicht auch des Chrysostomus herrührend (Schlüren, Zu Adrianos, Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, H. I; Goessling, Adrians *Εἰσαγωγὴ κτλ.* aus neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben und erläutert, Berlin 1887). Des Afrikaners Junilius († um 551) Handbüchlein der Bibelkunde: Instituta regularia divinae legis (früher ungenau: De partibus legis divinae), dieses schon von Cassiodor als Verfasser der Institutio div. litterarum benutzte, also ziemlich einflußreich gewordne isagogische Kompendium, geht, wie wir jetzt bestimmt wissen, durch sein syrisch-griechisches Vorbild: ein ähnlich betiteltes Werkchen des Nestorianers Paulus Persa, Metropoliten von Nisibis, auf den großen Mopsuestener Theodorus zurück; es entspricht den Lehreigentümlichkeiten desselben auf biblisch-kritischem (kanonischem) und biblisch-theologischem Gebiete aufs genaueste (vergl. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Würzburg 1880). Einen embryonisch unentwickelten Charakter tragen auch diese Produkte des Antiochenismus, wie die sämtlichen bisher genannten Arbeiten überhaupt. Von dem, was nach heutigen Begriffen zu einer biblischen Hermeneutik gehört, bietet der dürftige Abriß des Adrianos doch nur weniges dar. Und in den Junilschen Instituta liegen die Keime zur dermaligen Kanonik,

Hermeneutik und biblischen Dogmatik noch sehr verworren bei= und ineinander.

4. Vom exegetischen zum historisch=theologischen Bereiche bildet den Übergang eine weitere Disziplin, für welche schon in altkirchlicher Zeit der Grund gelegt worden: die biblische Real=Altertumskunde (Archäologie). Als ihr Urheber oder frühester Bearbeiter wird herkömmlicherweise Eusebius von Cäsarea bezeichnet kraft seiner von Hieronymus unter dem Titel Onomasticon urbium et locorum Scr. Sacrae übersetzten biblischen Ortsnamenkunde (*Περὶ τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*). Sofern Geographie und Topographie des h. Landes stets einen grundlegend wichtigen Hauptteil dieses biblischen Lehrfaches bilden werden, mag dem Cäsareenser der Ruhm, auch auf diesem Felde der historisch=theologischen Forschung bahnbrechend vorangegangen zu sein, in der That gebühren. Doch darf neben ihm Epiphanius nicht außer Betracht gelassen werden, dessen (früher uns Abendländern nur in einem dürftigen Auszug zugänglich gewesene) Schrift „Von den Maaßen und Gewichten der h. Schrift" (*Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*) seit ihrem neulichen vollständigen Bekanntwerden aus syrischem Texte sich als überraschend reich an Beiträgen zur Privat= wie Sacral=Altertumskunde der Hebräer darstellt, ja vermöge ihrer Behandlung auch biblisch=geographischer, =topographischer und naturgeschichtlicher Materien einer Art von Gesamtabriß dieser Gebiete nahe kommt, außerdem aber auch die Einleitungswissenschaft im engeren Sinne mit wertvollen Mitteilungen, z. B. über grammatische und kritische Zeichen, über alte Versionen der h. Schrift ꝛc., zu bereichern dient (vergl. die erste vollständige Mitteilung des Textes in Lagarde's Symmicta, Bd. II, Göttingen 1880, p. 149—216). Immerhin erhebt das hier Erwähnte sich nicht über vereinzelte und ziemlich spärliche Ansätze zu dem was gegenwärtig die biblische Archäologie zu leisten hat. Noch fehlt überhaupt der einheitliche Begriff dieser Wissenschaft; noch kommt niemand auf den Gedanken, aus den biblisch=geographischen Forschungsobjekten des Eusebius und denjenigen des Epiphanius Ein organisches Ganzes zu bilden.

5. Für die eigentliche Kirchengeschichte hat Eusebius von Cäsarea († um 340) den ersten Grund gelegt. Weder Hegesippus (um 170), noch Julius Afrikanus († 232) können statt seiner an die Spitze der Entwicklung dieser Wissenschaft gestellt werden. Des ersteren *Ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πράξεων* werden vielmehr ein wenig wissenschaftlich gehaltenes Memoirenwerk von wesentlich polemischer (ketzerbestreitender) Tendenz gebildet haben (vgl. o., S. 26), während des letzteren chronographische Untersuchungen (*Χρονογραφιῶν πέντε σπουδάσματα*) den Synchronismus zwischen biblischer und profaner Geschichte betrafen, also zunächst nur als Urbild der biblischen, insbesondere der alttestamentlichen Chronologie in Betracht kommen und nach dieser Seite hin — neben einem für uns verloren gegangenen Werke ähnlichen Inhalts von Origenes — auch von Eusebius in seiner annalistischen Weltchronik (*Παντοδαπὴ ἱστορία* s. Chronicon) fleißig ausgebeutet worden sind. Der Ruhm eines Vaters der Kirchengeschichtschreibung oder christlichen Herodot läßt sich dem vielseitig gelehrten Bischof von Cäsarea um so weniger streitig machen, da die Aufgabe des Kirchenhistorikers von ihm bereits in wesentlicher Universalität erfaßt wurde. Obwohl Morgenländer widmet er dem Gang der

kirchlichen Lebensbewegung und der christlichen Lehrthätigkeit auch im fernen Abendlande schon nach Kräften seine Aufmerksamkeit. Sein Verhältnis zu seinem kaiserlichen Gönner Constantin kam ihm hiefür zugut, ebendasselbe Verhältnis, aus welchem andrerseits mehrere der bekannten Hauptmängel seiner Darstellung entsprangen. Schon seine Fortsetzer zu Anfang des 5. Jahrhunderts, einerseits die das Verhältnis eines eigentümlichen synoptischen Parallelismus darbietenden Orientalen Sokrates, Sozomenos und Theodoret, andrerseits der Abendländer Rufinus, stehen nicht mehr in gleichem Grade auf dem Standpunkte der Ökumenizität wie er. Bei dem arianischen Kirchenhistoriker Philostorgius aber war es parteiische Voreingenommenheit, was dem echten Universalismus in Auffassung und Darstellung des kirchenhistorischen Stoffes hemmend entgegenstand.

Als eine Nebenform der Kirchengeschichte trat, außer jener von Eusebius im Anschluß an des Afrikanus und des Origenes Vorarbeiten begründeten, sowie von Hieronymus und Prosper dem Aquitanen fortgebildeten Form der annalistischen Weltchronik, noch die Historia sacra frühzeitig ins Leben, d. h. die in kirchlichem Geiste aufgefaßte und entweder mehr erbaulich oder mehr apologetisch gehaltene Darstellung der Universalgeschichte. In der ersteren Behandlungsweise wurde dieselbe begründet durch Sulpicius Severus (H. sacra s. Chronicorum l. II, um 400) in der letzteren durch Augustinus (De Civ. Dei, seit 413) und Orosius (Historiarum adversus paganos ll. VII, 416).

Zwei weitere historisch-theologische Disziplinen, die aber nicht sowohl Nebenformen als vielmehr besondere Fächer der Kirchengeschichte bilden, sind dem fruchtbaren Boden ebendesselben literarisch regsamen Zeitalters entkeimt. Als ihr gemeinsamer Urheber darf in gewissem Sinne Hieronymus gelten. Jedenfalls rührt die erste Konzeption und, allerdings sehr kompendiarische Ausführung einer theologischen Literaturgeschichte oder Patristik von ihm her, dem Verfasser des Büchleins De viris illustribus (392) und dem Vorgänger von späteren Autoren ähnlicher Schriftstellerkataloge wie zunächst Gennadius, weiterhin Isidorus, Ildefonsus ꝛc. (vgl. Zöckler, Hieronymus ꝛc. S. 190 ff., 385 ff. und s. W. Herdings Ausg. des hieronymianischen Büchleins nebst der Forts. von Gennadius, Leipz., Teubner 1879). Aber auch unter den Miturhebern jener zwar wissenschaftlich wertlosen und unkritischen, aber bald zu hohem Ansehen und allgemeiner Beliebtheit gelangten Disziplin, die in Gestalt der modernen Hagiologie oder Heiligenbiographie zu mächtigem Umfange herangewachsen ist, darf der gelehrte Einsiedler von Bethlehem genannt werden. Direkter freilich als seine legendarischen Aufzeichnungen über Paulus, Hilarion und Malchus, die sich von eigentlichen Romanen kaum unterscheiden, ist seines Freundes Rufinus Mönchsgeschichte (Historia monachorum s. de vitis patrum) oder das griechische Original, das diesem Werke vielleicht zu Grunde lag, zum anregenden Urbilde der betr. Literaturgattung geworden. Als nächstfolgende Pfleger derselben sind für die griechische Kirche Palladius von Helenopolis (*Λαυσιακόν* s. Hist. Lausiaca, um 420) und Theodoret (*Φιλόθεος ἱστορία*, s. Hist. religiosa) zu nennen; fürs Abendland Sulpicius Severus (Dialogi III und De vita B. Martini) sowie Johannes Cassianus (Collationes Patrum XXIV), diese als Vorläufer des Gregor von Tours und andrer Späterer.

6. Soweit die theologische Ethik nicht als mit der Dogmatik engverbundener Bestandteil des systematischen Lehrganzen gehandhabt wurde wie bei Clemens Alexandrinus, Augustin und einigen andern (s. Nr. 2), widerfuhr ihren Materien eine wesentlich praktisch-erbauliche Behandlung in Gestalt paränetischer Traktate, deren im Abendlande namentlich Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Augustin, im Orient namentlich Basilius, Gregor v. Nazianz und v. Nyssa, Chrysostomus bedeutende lieferten. Wissenschaftlicher Konstruktion bleiben diese kleineren ethischen Lehr- und Mahnschriften meist ebenso fern, wie ihre Urbilder im neutestamentlichen Kanon und im apostolisch-väterlichen Schriftenkreis (Clem. Rom. I. u. II. Cor., Past. Hermae 2c.). Der Schritt über moraltheologisches Materialsammeln hinaus zu eigentlicher ethischer Systembildung wird innerhalb der fünf ersten Jahrhunderte der Kirche überhaupt noch nicht gethan. Wo ein Anlauf dazu genommen wird, wie in des Ambrosius drei Büchern de officiis ministrorum, einer Nachbildung und christlichen Gegenschrift zu Cicero's De officiis (vgl. die Monographien von Leitmeier [1866], Draeseke [1875] und bes. Förster, Ambros. [Halle 1884], S. 175 ff.), da resultiert weniger eine allgemein christliche als eine spezifisch pastorale Sittenlehre. Ethik und praktische Theologie fließen überall noch mehr oder minder in eins zusammen. Namentlich auch mit der praktischen Bibelexegese bleibt der ethisch-asketische Lehrvortrag noch vielfach eng verflochten, und zwar, wie u. a. Gregors d. Großen moralischer Hiob-Kommentar zeigt, ziemlich weit über die Grenzen unsres mit dem Jahre 500 endigenden Zeitraums hinaus.

7. Den eigentlichen praktisch-theologischen Fächern eignet derselbe Charakter des Stehenbleibens beim Ansammeln von allerlei Stoffen ohne systematische Ineinsbildung und Verarbeitung, welchen man auf dem ethischen Gebiete, mehr oder weniger aber auch bei solchen Fächern wie Apologetik und Polemik, biblische Isagogik und Archäologie, oder bei jenen Keimen zur Symbolik, mit deren Legung man Rufin und Augustin beschäftigt sieht — vgl. oben S. 29 — wahrzunehmen Gelegenheit hat. Cyrill von Jerusalem, Gregor v. Nyssa, Augustin sind als solche Materialsammler für Katechetik vor anderen thätig. Bedeutsames homiletisches Material bieten gleich eben diesen fast alle übrigen Hauptväter dar, im Morgenlande Basilius, Ephräm, Makarius, Chrysostomus, im Abendlande Zeno von Verona, Ambrosius, Leo, Petrus Chrysologus, Avitus, Cäsarius. Pastoral-theologisches Material bieten bes. Augustin (De doctrina christiana), Ambrosius (De officiis), Chrysostomus (*Περὶ ἱερωσύνης*), Basilius; liturgisches außer den drei letztgenannnten namentlich noch Leo d. Gr. und Gelasius I. von Rom. Zur Ausbildung und Ansammlung kirchenrechtlichen Materials legten die unbekannten Verfasser der pseudoclementinischen Canones und Constitutiones apostolicae den ersten Grund; ferner seit Anfang des 4. Jahrhunderts mehrere angesehene Synoden im Morgen- und Abendland (außer den vier ökumenischen nämlich die von Ancyra 314, Neucäsarea 314—320, Antiochia 341, Sardica 345, Gangra 365, Laodicea um 370, Carthago 419), mit deren Vereinigung zu größeren Kirchengesetzsammlungen man übrigens erst seit dem 6. Jahrhundert sich zu beschäftigen begann (Dionysius Exiguus um 510; Fulgentius Ferrandus um 550; Johannes Scholasticus um 575; Cresconius 2c.). — Der Gedanke einer Zusam-

menfassung sämtlicher Richtungen des praktisch-theologischen Lehrens zu Einem Gesamtganzen bleibt der altkirchlichen Zeit noch ebenso fern, wie der einer streng systematischen Ausbildung und Konstruktion der einzelnen Disziplinen oder auch nur einer scharfen Sonderung derselben von einander. Namentlich lassen Katechetik und Homiletik innerhalb dieses Zeitraums sich noch kaum von einander scheiden.

Gewisse Stamina oder Vorarbeiten zu den Hauptfächern des theologischen Lehrorganismus hat also das kirchliche Altertum schon in ziemlicher Mannigfaltigkeit geliefert, so zwar, daß die Mehrzahl sowohl der exegetischen und historischen, als der systematischen und praktischen Disziplinen bereits irgendwie angedeutet erscheint. Selbst mehrere der modernsten theologischen Wissenszweige, wie evangelische Geschichte oder Leben Jesu, Dogmengeschichte, Symbolik kündigen sich von fernher an: die erstgenannte in den evangelienharmonischen Arbeiten eines Tatian, Ammonius, Augustin, die zweite in den umfangreicheren Ketzerbestreitungen eines Irenäus, Hippolyt, Epiphanius, die dritte in Rufins Vergleichungen der verschiedenen Redaktionen des Taufbekenntnisses u. s. f. Nur ein paar Fächer von minder erheblicher oder bloß subsidiärer Bedeutung, wie etwa Neutestamentliche Zeitgeschichte, kirchliche Statistik, kirchliche Philologie und Archäologie lassen noch jegliche Spur ihres Vorhandenseins vermissen. Und einer Ausbildung zu fertig abgeschlossener, bestimmt disponierter Gestalt ermangeln dabei die meisten der wirklich vorhandenen Disziplinen. Wissenschaftliche Behandlung im modernen Sinne wird noch keiner von ihnen zuteil. Auch zu ihrer Zusammenfassung zu einem encyklopädischen Ganzen geschehen noch keine Schritte, die diesen Namen eigentlich verdienen. Wollte man Augustins Bücher De doctrina christiana, deren Tendenz noch am ersten auf das, was heutzutage eine theologische Encyklopädie und Methodologie sind und bezwecken, hinausläuft, als frühesten Repräsentanten dieser Schriftgattung fassen, so müßte auf jeden Fall der in hohem Grade embryonische Charakter dieses Urbilds einer theologischen Encyklopädie, sowie ihr Nichtübereinstimmen mit vielen wesentlichen Charakterzügen, welche einem derartigen Lehrgebäude dermalen eignen, aufs stärkste betont werden. Vgl. unten § 11.

7. Fortsetzung.

b. Im Mittelalter.

Der tausendjährige Zeitraum von Beginn des 6. Jahrhunderts bis zur Reformation hat das christlich-theologische Wissensganze auch nicht mit Einer wirklich neuen Disziplin zu bereichern gedient. Formale Umgestaltungen, mehr oder minder erhebliche Modifikationen ihrer Tendenz und Methode, auch Bereicherungen durch Zufuhr von allerhand neuen Lehrstoffen, erfahren die bereits vorhandenen Fächer fast ohne Ausnahme. Aber daß sich irgendwelche neue Wissenschaften von denselben loszweigten und als selbständige neue Disziplinen in den theologischen Lehrorganismus einträten, läßt sich nicht wahrnehmen. Materiell Neues weiß das Mittelalter nun einmal nicht zu lehren. Es ist in

eminentem Sinn des Worts eine Zeit des Traditionalismus. Gleich den Wissenschaften des Vorhofs, den „sieben freien Künsten", deren Herüberverpflanzung aus ihrem heidnischen Ursprungsherd (bei Martianus Capella, um 460) in den Lehrplan kirchlicher Schulen bereits am Schlusse der altkirchlichen Zeit durch Cassiodor, (Pseudo=) Boethius, Isidorus u. a. erfolgte, blieb auch das Heiligtum des theologischen Lebens und Lehrens selbst in allen seinen Hauptabteilungen wie Nebenfächern unverändert so bestehen, wie die Geistesarbeit der Kirchenväter während der fünf ersten Jahrhunderte es hergerichtet hatte. Weder durch Anbauten noch durch erhebliche innere Verschiebungen des Grundrisses wurde sein Aussehen verändert.

Dagegen blieb allerdings von jenen Umschmelzungen formaler Art auch nicht Ein theologisches Wissensfach unberührt. Diese Modifikationen in formaler oder technisch=methodologischer Hinsicht wurden vernotwendigt einmal durch das christliche Lebensideal des Mittelalters, andrerseits durch das Eigentümliche seines religiösen Glaubens= und Erkenntnisprinzips. Das christlich=mittelalterliche Lebensideal ist wesentlich eins mit der Mönchsheiligkeit, der mystisch=asketischen Frömmigkeit, wie sie dem Orient in den gewaltigen Vorbildern des Antonius und der übrigen Väter der Wüste, dem Abendlande in denjenigen Martins von Tours, Benedikts von Nursia, Columbas sich dargestellt hatte. Das religiöse Erkenntnisprinzip des Mittelalters ist äußerer kirchlicher Autoritätsglaube, im Orient mehr patriarchal und territorialistisch (melchitisch, cäsaropapistisch), im Abendlande mehr zentralistisch=papistisch oder romanistisch geartet. Durch jenes monastisch=asketische Lebensideal mußten notwendigerweise sämtliche aufs Verhalten des christlichen Individuums bezügliche Anschauungen und Grundsätze, durch dieses hierarchisch eingeengte Erkenntnisprinzip mußte ebenso notwendig alles was das Verhalten der christlichen Gemeinschaft oder der Kirche betraf, aufs tiefgreifendste beeinflußt werden. Jener Einwirkung des Asketismus dankt die mystisch=theologische, diesem Einflusse des Hierarchismus die scholastisch=theologische Lehrweise ihren Ursprung. Von ihnen hält die erstere in philosophisch=formaler Hinsicht sich überwiegend an Plato (und den Neuplatonismus), diese an Aristoteles. Mystischen oder scholastischen Gepräges ist in der Hauptsache alles Neue, was auf dem Gebiete des theologischen Lebens und Lehrens während des Mittelalters zum Vorschein kommt; der Inbegriff jener formalen Neugestaltungen, welchen die einzelnen Disziplinen sich zu unterziehen haben, führt sich entweder mehr auf mystisch=asketische, oder mehr auf scholastisch=hierarchische Motive und Tendenzen zurück. Und zwar tritt das erstere Prinzip ziemlich viel eher in Geltung als das letztere. Das Kloster hat die theologischen Wissenschaften früher in Pflege zu nehmen und gemäß seinen Bedürfnissen eigentümlich zu gestalten begonnen als die Kirche. Die Schulweisheit des Mittelalters war während ihres Kloster= und Domschul=Stadiums noch überwiegend mystisch geartet; die scholastische Gestalt im engeren Sinne hat sie, im Abendlande wenigstens, in der Hauptsache erst seit ihrer Übersiedelung aus jenen engeren Pflegestätten auf die geräumigeren Tummelplätze des Universitätslebens, also erst seit dem 12. Jahrhundert, angenommen.

Die nachfolgende Übersicht über die innerhalb der einzelnen Hauptabteilungen des Lehrganzen während dieses 800jährigen Zeitraums hervorge=

tretenen Fortschritte oder auch Rückschritte beschränkt sich auf einige kurze Andeutungen. Sie bezweckt in der Hauptsache nur, von dem Nacheinander und zeitweiligen Nebeneinander oder auch Ineinander jener Geistesrichtungen der Scholastik und der Mystik in ihrer Einwirkung auf die jeweilige Physiognomie der verschiedenen Lehrfächer eine summarische Anschauung zu geben. Zugleich weist sie hie und da hin auf die Regungen einer theologischen Opposition sowohl gegen das scholastische wie gegen das mystische Prinzip, welche besonders gegen den Schluß des Mittelalters kräftig hervortraten und vermöge ihres Dringens auf biblisch-praktische Gestaltung der christlichen Wahrheit, sowie gestützt auf ihre Bundesgenossenschaft mit den edleren Vertretern des Humanismus, die Reformation der Kirche und Theologie im Abendlande anbahnen halfen.

1. Das exegetisch-theologische Lehrbereich zeigt sich vom Geist des Traditionalismus in besonders vollem Maße beherrscht. Dies tritt zunächst auf dem Felde der eigentlichen Exegese zu Tage, wo sofort mit dem allmählichen Verlöschen des originaleren geistigen Schaffens der Väter, seit Anfang des 6. Jahrhunderts, im Morgen- wie im Abendlande die geistlos kompilierende Methode der Catenenschreiber in Kraft tritt. Auch wo man über den trägen Schlendrian dieser Methode sich in etwas erhob, wie Gregor d. Gr., Beda ꝛc. dies thaten, leistete man selten auf einem andern Gebiete als auf dem eines phantastischen Allegorisierens bemerkenswertes. Der nüchterneren Schriftausleger, die in der Weise der antiochenischen Schule vor allem auf Darlegung des Wortsinnes ausgehen (z. B. Christian Druthmar in Corvey, um 840), werden immer weniger. Doch hält sich in der griechischen Kirche diese grammatisch-historische Auslegungsweise noch etwas länger in Ansehen (Ökumenius um 990; Theophylakt und Euthymius Zigabenus um 1100), als bei den Abendländern, wo die ungesunde hermeneutische Theorie vom vierfachen Schriftsinn — bei Mystikern hie und da gesteigert bis zur Annahme eines siebenfachen Sinnes (Angelomus, Bonaventura) — in ziemlich uneingeschränkter Herrschaft verbleibt. Erst während der beiden letzten Jahrhunderte vor der Reformation beginnt auf einigen Punkten eine Durchbrechung des schädlichen Grundsatzes hervorzutreten, daß die Schriftauslegung der kirchlichen Tradition überall unterzuordnen sei. So bei einigen Humanisten (Laurentius Valla ꝛc.) und bei den Pionieren des hebräischen Sprachstudiums, welche, wie Nikolaus Lyra, Pellican, Reuchlin, durch Verkehr mit jüdischen Lehrmeistern auf den einst von Hieronymus behufs direkter Erschließung des alttestamentlichen Grundtexts betretenen Weg zurück lenken.

So sieht man an der Grenze der mittelaltrigen Zeit das Licht einer neuen theologischen Hilfswissenschaft von bedeutender Wichtigkeit aufdämmern, deren Ausbildung zu selbständiger Existenz freilich erst mit dem Anbruch des Reformationszeitalters zusammenfällt. Im übrigen bleibt es bei denjenigen Fächern des biblischen Bereichs, die bereits in vormittelaltriger Zeit entstanden waren, und die wissenschaftliche Haltung derselben erfährt eher eine Rückbildung als irgendwelche wesentliche Förderung. Jenes kombinierte Urbild biblischer Isagogik, Hermeneutik und Dogmatik, womit Junilius Afrikanus auf Grund syrisch-nestorianischer Vorbilder das Abendland zuerst beschenkt hatte, war, zusammen mit den hermeneutischen Arbeiten von Adrianus, Tichonius, Eucherius, sowie mit Augustinus De doctrina christiana, von Cassiodorius Senator († um 575) in jene Institutio divinarum literarum verarbeitet worden, die er um die Mitte seines Jahrhdts. zu Nutz und Frommen seiner Mönche im Kloster Vivarium bei Squillace in Unteritalien verfaßte. Es war ein Abriß der Bibelkunde für Mönche, darauf berechnet, deren Studium der h. Schrift auf zweckmäßige Weise anzuregen und zu leiten, was der einstige große Staatsmann in diesem Werke bieten wollte. Dürftig genug und in hohem Grade kompendiarisch gehalten war dieser Abriß. Nur die erste Hälfte des Werks war der Darlegung jener biblisch-isagogischen und hermeneutischen Materien gewidmet, während das II. Buch (von cap. 27 an) vielmehr eine Anleitung zum Studium der weltlichen Wissenschaften nach dem Schema der sieben artes liberales bot, das Ganze also nicht einmal recht zutreffend mit jenem Titel Inst. div. literarum bezeichnet werden konnte (wie denn Cassiodor selbst, eingangs seiner Schrift De orthographia, das Werk unter dem Titel: Institutiones, quemadmodum divinae et humanae debeant intelligi lectiones, duobus libris, zitiert). Trotz dieses äußerst elementaren Charakters behauptete sich das Werk für die Gesamtdauer des Mittelalters als einflußreiches Lehrbuch, ja als Hauptgrundlage des

Schriftstudiums. Kein späterer Verfasser ähnlicher encyklopädischer Abrisse für Mönche oder für Kleriker, weder Isidor, noch Rabanus Maurus, noch Hugo von St. Victor (vgl. unten § 11) hat das darin zusammengestellte Material wesentlich vermehrt. — Mit der Pflege der übrigen Stamina biblischer Wissenschaften, die das Altertum produziert hatte, verhält es sich ähnlich. Höchst kümmerlicher Art erscheint die Existenz, welche die von Eusebius und Hieronymus ins Leben gerufene Disziplin der biblischen Geographie fristet; die meist mit fabelhaften Elementen versetzten Pilgerbücher der Palästinafahrer tragen zur Kenntnis des h. Landes, wie es zur alt- und neutestamentlichen Zeit war, sämtlich so gut wie nichts bei, können also eigentlich nur einen historisch-geographischen und allgemein kulturgeschichtlichen Wert beanspruchen. Etwas belangreicherer Art sind die biblisch-kritischen Arbeiten der Vulgata-Textverbesserer Alcuin, Lanfranc, Nikolaus Panormitanus, sowie des Kardinals Hugo von St. Caro († 1263). Des letzteren Einführung einer Kapiteleinteilung für die heiligen Schriften A. und N. T.s darf als eine wahrhaft verdienstliche Leistung, ein bleibend wertvolles Geschenk an die Kirche bezeichnet werden, gehört aber freilich kaum in die Kategorie biblisch-kritischer Studien. Gründlicheres sollte auch auf dem Gebiete dieser letzteren erst das Reformationszeitalter zu stande bringen, während die Aufstellung der richtigen Methode für das biblisch-kritische Forschen und die Konstruktion eines haltbaren Systems dieser Wissenschaft einer späteren Zeit vorbehalten blieb.

2. Auf historisch-theologischem Gebiete wird viel Material angesammelt, aber größtenteils unter dem Einfluß eines Traditionalismus von mehr oder minder beschränktem Horizont, welcher zur Fortführung derartiger universal-kirchengeschichtlicher Studien, wie die des Eusebius und seiner nächsten Fortsetzer, bedingterweise auch noch des Evagrius von Antiochia um 600 und seines monophysitischen Zeitgenossen Johannes von Ephesus gewesen waren, sich unfähig zeigte. Es ist bezeichnend für den im allgemeinen sehr niedren Stand des kirchenhistorischen Lehrens und Wissens, daß jene von Cassiodor durch Zusammenschmelzung der drei griechischen Fortsetzer Eusebs hergestellte Historia ecclesiastica tripartita in 12 Büchern, zusammen mit Rufins lateinischer Übersetzung des Eusebius, bis zur Reformation das gewöhnliche Lehrbuch der Kirchengeschichte blieb. Man hatte an dieser lediglich die Geschichte der alten Kirche bis um den Anfang des 5. Jahrhunderts behandelnden unkritischen Kompilation genug; ja statt des vollständigen Eusebius-Rufinus war es nur der durch Bischof Haymo von Halberstadt († 853) gefertigte Auszug daraus, den man als Hauptgrundlage des betreffenden Studiums benutzte. — Ziemlich dasselbe kritiklose Gepräge tragen die universal-kirchengeschichtlichen Versuche der Folgezeit: des Byzantiners Nikephoros Kallisti im 14. Jahrhundert Ἱστορία ἐκκλησιαστική (in 23 BB. bis zum J. 911); des normanischen Abtes Ordericus Vitalis im 12. Jahrh. Hist. ecclesiastica (in 13 BB. bis 1150); des Erzbischofs Antoninus von Florenz († 1459) Summa historalis u. s. f. Die dem letzteren Werke eignende Form der kirchlichen Weltgeschichte oder Historia sacra (vgl. § 6, Nr. 5) gelangt auch sonst noch mehrfach zur Ausführung. So bei dem arabisch schreibenden Melchiten-Patriarchen Eutychius von Alexandria in seiner „Perlenschnur" (Nothm el dschauhar, bis 937), bei mehreren der byzantinischen Chronisten wie Synkellos, Glykas ꝛc.; — im Abendlande bei Siegebert von Gemblours, Ekkehard von Aurach, dem Dekan von Bielefeld Gobelinus Persona († 1424), in dessen Cosmodromium (bis 1418), u. a.

Während die nationalkirchlichen Chronisten (wie Gregor v. Tours, Beda der Angelsachse, Adam von Bremen, Lambert von Hersfeld, Otto von Freising ꝛc.) teilweise erheblich Besseres in kritischer Hinsicht leisten, als diese Verfasser von Kirchengeschichten oder kirchlichen Weltgeschichten, werden die letzteren in Hinsicht auf Unkritik noch übertroffen durch die zahlreichen Vertreter der Hagiographie. Dieses in den nächsten Jahrhunderten nach seinen Begründern Rufin, Palladius und Theodoret durch die Orientalen Joh. Klimakos († 606) und Joh. Moschos († 620), später durch den Metaphrasten Symeon (um 950) sowie im Abendlande durch Wandelbert, Ado von Vienne († 875), Usuardus (geg. 880), Notker Balbulus († 912), durch Jakobus Voragine, den Verfasser der „Goldnen Legende" († 1298) u. a. gepflegte Gebiet zeitigt eine üppig wuchernde Fülle martyrologischen und legendarischen Materials, das ziemlich in eben dem Maße wie es den zu schildernden thatsächlichen Kern mit erbaulich ausschmückenden Zuthaten verdunkelt und so der neueren historischen Forschung bis zum Unerträglichen sich steigernde Schwierigkeiten bereitet, an Anziehungskraft wächst und an Beliebtheit gewinnt. — Als ein besonderes Genre zweigte sich im Abendlande hievon ab: das Gebiet der Papstbiographien (der Liber pontificalis seit ca. 530, später fälschlich einem päpstlichen Bibliothekar Anastasius im 9. Jahrhdt. beigelegt; die späteren Fortsetzer dieses Papstbuchs; Dietrich von Niem; Platina). Auch zur Ordensgeschichte sowie zur Geschichte der kirchlichen Konzilien wurde bereits mancherlei Material angesammelt,

doch ohne daß ernstliche Schritte zur Zusammenfassung desselben geschehen wären. Die Abrundung aller dieser Zweige der Kirchengeschichtsliteratur: der Heiligengeschichte und Mönchsgeschichte, der Papstgeschichte und Konziliengeschichte, zu festgeschlossenen Disziplinen bleibt der neueren Zeit vorbehalten. Vgl. die Einl. in die histor. Theologie, § 4 (Hdb. II, S. 21 der 2. Aufl.).

Auf dem Felde der Ketzergeschichte fuhr das Mittelalter wesentlich in der Weise der älteren Häresiologen zu arbeiten fort, das Moment der sektengeschichtlichen Aufzeichnung mit dem der Polemik vom orthodox kirchlichen Standpunkte aus eng verbindend (Euthymius und Nicetas Choniates im Orient; Rainerius Sacchoni, Bonacursius ꝛc. im Abendlande). Ähnlich verhalten sich auf patrologischem oder theologisch-literärgeschichtlichem Gebiete die Verfasser theologischer Schriftstellerkataloge (Isidor, Ildefonsus, Honorius von Autun, Heinr. v. Gent, Johann Trithemius) zu Hieronymus und Gennadius, den altkirchlichen Urhebern dieser Disziplin. Überall starrer Traditionalismus, träges Beharren bei den von altersher vorgezeichneten Bahnen, ja grundsätzliche Verzichtleistung auf freiere kritische Gestaltung des überlieferten Materials. Und wo etwa der nötige kritische Freimut vorhanden war, da fehlte wiederum die Gabe historischer Darstellung. Abälards Sic et non bietet ein reiches Citatenregister aus den Vätern, aber ohne gesunde pragmatische Verarbeitung und übersichtliche Anordnung, bleibt also dem was eine Dogmengeschichte hätte leisten sollen, seinerseits ebenso fern wie jene ketzergeschichtlichen Darstellungen der kirchlichen Polemiker.

3. Von den systematischen Hauptfächern hat das der Dogmatik während der ersten Hälfte des Mittelalters vorwiegend von mystischer, während der zweiten von scholastischer Seite her Einflüsse erfahren, ohne daß die eine oder andre dieser Geistesrichtungen die wesentlich traditionalistische Grundgestalt des aus der altkirchlichen Zeit überlieferten dogmatischen Materials zu beseitigen vermochte. Grundlegend für die mystisch gestaltete Lehrüberlieferung der mittelaltrigen Glaubenslehre wurden die neuplatonischen Spekulationen, welche der Monophysite Pseudodionysius Areopagita, wahrscheinlich unter Justinian, auf dem Boden zunächst des orientalischen Christentums anpflanzte und die dann seit Gregor dem Großen, sowie weiterhin seit Scotus Erigena, auch im Abendland mit zunehmendem Eifer kultiviert wurden. Auf die scholastische Gestaltung des Dogma gewann in materialer Hinsicht den Haupteinfluß Augustinus, in den Grundzügen seines Lehrsystems teils abkürzend reproduziert, teils ergänzt und fortgebildet durch Gregor d. Gr., Isidorus von Sevilla, Alcuin, später durch Anselmus von Canterbury ꝛc. Formal aber wirkte auf die scholastisch-dogmatische Lehrbildung die aristotelische Philosophie vornehmlich ein, wie dieselbe für das Morgenland durch Johannes v. Damaskus, fürs Abendland teils schon durch Rabanus Maurus und dessen Schüler, als eifrige Bewunderer des Philosophen Boëthius, teils durch Abälard und dessen Nachfolger (Petrus Lombardus, Albertus M., Thomas ꝛc.) zum Gemeingute theologischer Lehrüberlieferung wurden. Erst gegen den Schluß des Mittelalters beginnt eine wider diese beiden einseitigen Lehrrichtungen, insbesondre wider den übertriebnen Aristoteleskult vieler Scholastiker von beiden Schulen, der thomistischen wie der skotistischen, sich kehrende biblisch-praktische und natürlich-theologische Opposition hervorzutreten. Durch sie wurde die freilich erst im Reformationszeitalter verwirklichte Zurückführung des kirchlich-theologischen Glaubensbewußtseins auf seine biblischen Grundlagen und echt christlichen Urformen angebahnt (Roger Baco, Raymund v. Sabunde, Nikolaus Cusanus; bedingterweise auch Gerson, d'Ailli ꝛc.).

Auch die mittelaltrig-kirchliche Moral hat zunächst ein vorwiegend mystisches Stadium durchlaufen, auf welches dann ein vorwiegend scholastisches folgte. Die Moral der Mystiker ist wesentlich Asketik, die der Scholastiker Kasuistik. Jene, die das gesamte ethische Lehrmaterial einseitig unter den Gesichtspunkt der Tugendlehre, und zwar der monastischen und eremitisch-asketischen Tugendlehre zu bringen sucht, besitzt an dem ägyptischen Mystiker Makarius, an dem Areopagiten, an Anast. Sinaita ꝛc. ihre griechischen, sowie an Hieronymus, Ambrosius und Gregor dem Großen ihre lateinischen Hauptquellen. Diese, die alles auf Pflichtenlehre zu reduzieren sucht, also in einer „prinziplosen Zersplitterung des christlichen Lebensbereichs in die Fiktion einzelner Fälle und des sich daraus ergebenden Räsonnements“ die Aufgabe der Ethik erfüllt sieht (vgl. Harleß, Theol. Encykl. S. 42), schöpft ihr Material teils schon aus Augustin und anderen Kirchenvätern, teils aus der üppig wuchernden Literatur der frühmittelalterlichen Bußbücher (Libri poenitentiales). Bis zu Anfang des 13. Jahrhunderts noch in den dogmatischen Systemen mitbehandelt, beginnt diese Lehre von den casus conscientiae seit Raymund de Pennaforti (gest. fast 100jährig 1275) zum Gegenstande besondrer Darstellung in kasuistischen Summen, den Vorboten der mehr und mehr ins Äußerliche und Unchristliche ausartenden Moralsysteme des Jesuitismus zu werden. — Eine Gegenwirkung gegen diese beiden krankhaft vereinseitigten Nebenformen oder Mißbildungen

der Ethik wird verschiedentlich versucht; im Orient durch Erzbischof Eustathius von Thessalonich als Kritiker der Extravaganzen der Athosmönche, im Abendlande namentlich durch manche Repräsentanten der edleren kirchlichen Mystik, z. B. Thomas v. Kempen, Savonarola, sowie durch einen Teil der Humanisten (Petrarca, Marsilius Ficinus, Erasmus). Doch bleibt bei weitem die Mehrzahl der Theologen wie der Laien den schädlichen Einwirkungen jener hyper-asketischen Mönchsmoral einerseits und dieser gesetzlich-äußerlichen offiziellen Kirchenmoral andrerseits preisgegeben bis zum Anbruch der reformatorischen Epoche.

4. Von den praktisch-theologischen Disziplinen blüht, entsprechend dem Geist der Zeit, zumeist das Kirchenrecht, gepflegt durch die byzantinischen Gesetzsammler, wie Photius, der Kaiser Leo VI. und Constantin VII., Porphyrogeneta ꝛc., und die römischen Dekretisten oder Dekretaliensammler (Joh. Gratianus, Gregor IX. oder vielmehr unter ihm und in seinem Auftrage jener Raym. de Pennaforte, Bonifaz VIII.), sowie durch deren gelehrte Kommentatoren (Balsamon, Petrus Capuanus, Heinrich v. Ostia, Joh. Andrä, Franz de Zabarellis, Augustinus Triumphus, Johann de Turrecremata ꝛc.). Daneben gedeiht die durch Gregor den Großen eingeleitete liturgische Sammlerthätigkeit, mit dem auch als Kanonisten bedeutenden Wilhelm Durandus von Mende († 1296), dem Verfasser des Rationale divinorum officiorum als Hauptrepräsentanten. Zur Katechetik als vom homiletischen Bereich bestimmter denn vorher geschiedener Theorie des christlichen Jugend- und Volksunterrichts, werden verschiedne Beiträge geliefert, die indessen der Gestalt eines wissenschaftlich entwickelten Lehrsystems noch sämtlich (auch die Gersonsche Schrift De parvulis trahendis ad Christum) fern bleiben. Ähnlich verhält es sich mit den homiletischen und pastoral-theologischen Lehr- und Hilfsbüchern, meist Nachbildungen von Gregors d. Gr. Liber regulae pastoralis; so des Rabanus Maurus 3 Bücher De institutione clericorum, des Alanus ab Insulis († 1203) Summa de arte praedicatoria, des Dominikaners Humbert de Romanis († 1277) 2 Bücher De eruditione concionatorum; auch Wiclifs Traktat De officio pastorali u. s. f. — Diesen praktisch-theologischen Werken stehen unmittelbar nahe diejenigen Arbeiten, welche als mittelaltrige Äquivalente oder Vorläufer der theologischen Encyklopädie und Methodologie gelten können. Auch auf diesem im Altertum zuerst durch Augustin, dann durch Cassiodor und Isidor kultivierten Gebiete hat das Mittelalter nicht ganz gefeiert, wie unten § 11 des näheren zu zeigen sein wird.

8. Fortsetzung.

c. Im Reformationszeitalter (1500—1675).

„Die gänzliche Umgestaltung der Theologie durch die Reformation hatte ihren Mittelpunkt in der Wiederherstellung der Schriftlehre von der Rechtfertigung des Menschen. Indem diese allein in dem Glauben an Christus und seinen Erlösungstod, so wie hievon die hl. Schrift das einzig normative Zeugnis gebe, gefunden ward, änderten sich mit notwendiger Konsequenz auch die Prinzipien aller einzelnen theologischen Disziplinen. Im Kampfe gegen die faktische Vermischung der Dogmen mit Lehren der Weltweisheit und gegen eine verderbte kirchliche Tradition befreite sich das der Theologie eigentümliche und selbständige Prinzip durch die rechte Würdigung des Verhältnisses von Schrift und Kirche von jeder fremden Zuthat" (Harleß, Theolog. Encyklopädie, S. 123). Dieser im wesentlichen zutreffenden Charakteristik des durch die Reformation des 16. Jahrhunderts bewirkten Umschwungs der theol. Entwicklung fehlt nur Eine nähere Bestimmung, betreffend die Theologie des nicht in die reformatorische Bewegung mit hineingezogenen Teils der Christenheit. Die Reformation hat nicht nur die Kirchen des Orients so gut wie ganz unberührt gelassen: auch die abendländisch-katholischen Länder sind nur teilweise von ihr ergriffen worden; fast in der Mehrheit derselben haben die kirchlich-theologischen Autoritäten sich ablehnend gegen sie verhalten. Deshalb

ist jener „gänzlich umgestaltende“ Einfluß der Reformation auf das überlieferte theologische Leben und Lehren nur in beschränktem Umkreise durchgedrungen. Die Theologie des Katholizismus hat sich nur in geringerem Maße direkt, auf den meisten Punkten lediglich indirekt vom protestantischen Prinzip des Forschens und Lehrens beeinflussen lassen. In mehreren ihrer Lehrfächer hat sie wesentlich so, wie es vom Mittelalter her üblich gewesen, zu lehren fortgefahren. Nur betreffs einiger Gebiete hat sie es versucht, in die vom Protestantismus eröffneten neuen Bahnen einzulenken und die neuen Lehrstoffe und Forschungsweisen gemäß ihren Prinzipien und Interessen zu verwerten.

Der ganze so herbeigeführte Umbildungsprozeß — für die ev.-kirchliche Theologie ein totaler, für die römische ein nur partialer — erstreckt sich aber, was seine Dauer betrifft, über das gewöhnlich so genannte Reformationsjahrhundert noch um ein Erhebliches hinaus. Die durch ihn geschaffene Situation bleibt in Geltung bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Erst da, beim Beginn des Wirksamwerdens der neueren Philosophie und beim Eingreifen der mystisch-pietistischen Bewegung in die calvinistische und lutherische Lehrbildung, erreicht für die ev. Hälfte der Christenheit die Reformation, für den römischen und griechischen Katholizismus die Kontrareformation ihren definitiven Abschluß. Die letzten reformatorischen Kirchen- und Sektenbildungen des Reformiertentums durchziehen ja noch fast das ganze 17. Jahrhundert (Arminianismus, Kongregationalismus, Baptismus, Quäker ꝛc.). Auch der reformatorisch-symbolbildende Trieb bleibt hier rege bis in die Zeit der großen englischen Revolution hinein (Westminster-Konfession), ja über dieselbe hinaus (Helvetische Konsensusformel). Nicht minder gelangt die gegenreformatorische Bewegung, wenigstens in der griechischen Kirche, erst um diese Zeit an ihr Ziel (1672: Confessio Dosithei). Sonach werden wir den Begriff des Reformationszeitalters hier etwas weiter fassen, als dies gewöhnlich geschieht. Wir können erst die 70er Jahre des 17. Jhdts., etwa das nach mehreren Seiten hin bedeutsame Jahr 1675, als Schlußpunkt desselben betrachten.

1. Den tiefgreifendsten Einfluß hat, und zwar sofort bei seinem ersten Hervortreten, das reformatorische Prinzip auf die biblisch-exegetische und theologische Wissenschaft ausgeübt. Als erste der so geschaffenen neuen Disziplinen trat die biblische Philologie ins Dasein. In ihrer aufs A. Test. bezüglichen Eigenschaft als hebräische Sprachwissenschaft, wurde dieselbe bereits kurz vor dem Anbruch der Reformation begründet durch Konrad Pellikans kleines Lehr- und Lesebüchlein (De modo legendi et intelligendi Hebraeum, Straßburg 1504; vgl. die neue Ausg. von E. Nestle, Tübingen 1877), sowie durch Johann Reuchlins umfangreicheres Werk (Rudimenta linguae Hebraice 1506), und dann weiter entwickelt in den Arbeiten der Urheber der Polyglotte von Alcala (vgl. u.), Sebastian Münsters, der beiden Buxtorfe ꝛc. Nach ihrer neutestamentlichen Seite, als hellenistisch-griechische Sprachwissenschaft, verdankt die biblische Philologie mittelbarerweise schon dem Erasmus als Förderer des griechischen Sprachstudiums überhaupt, sowie Melanchton als griechischem Grammatiker (Institutiones graecae grammaticae, Hagenau 1518) wichtige Impulse. Direktere Beiträge zu ihrer selbständigen Ausbildung im Unterschiede von der Wissenschaft des Profangriechischen brachte erst das folgende Jahrhundert durch die auf die grammatischen Eigentümlichkeiten

des neutest. Idioms näher eingehenden Arbeiten eines Salomo Glassius (Philologia sacra 1625), Joachim Jungius (1637), Kaspar Wyß (1650) zc. Eine allerdings mehr zur Peripherie oder Vorhalle, als zum Zentrum des theologischen Lehrganzen gehörige Disziplin war damit zu den früheren hinzugefügt, aber immerhin eine Disziplin von nicht lediglich propädeutischer Bedeutung, vielmehr kraft ihrer kritisch reinigenden Einwirkung auf das Schriftstudium tief eingreifend in den Fortgang des theologischen Forschens und Lehrens überhaupt.

Wie die biblische Philologie zum Schriftprinzip, so steht die biblische Theologie (bibl. Dogmatik), die zweite neue Schöpfung des Reformationszeitalters im Bereiche der exegetisch-theologischen Fächer, zum Rechtfertigungsprinzip des Protestantismus in engster Beziehung. In der Wissenschaft der alt- und neutestamentlichen Grundsprache erwuchs dem evangelischen Formalprinzip, in der wissenschaftlichen Erhebung, Fixierung der theologischen und anthropologisch-soteriologischen Grundlehren der h. Schrift erwuchs dem evangelischen Materialprinzip eine überaus wichtige Stütze. Philipp Melanchthon, der Mitbegründer der griechischen Sprachwissenschaft, ist zugleich Begründer und zwar hauptsächlicher Begründer der biblischen Dogmatik in ihrer selbstständigen wissenschaftlichen Existenz geworden. Ein gewisses Embryo-Leben, von den angrenzenden biblischen Disziplinen wie Hermeneutik, Kritik und Kanonik nicht klar geschieden, hatte dieser Zweig des theol. Lehrganzen allerdings schon seit der Wirksamkeit der syrischen Schrifttheologen und ihrer Exzerptoren (Junilius, Cassiodor) geführt. Allein erst Melanchthons Loci communes rerum theologicarum — in ihrer Urgestalt (1521) wie auch noch in ihren nächstfolgenden Auflagen nicht wesentlich verschieden von dem, was wir einen Abriß der Paulinischen Theologie, hauptsächlich auf Grund des Römerbriefs, nennen würden — vermittelten die Geburt dieses Lehrfaches zu selbstständigem Dasein von zentraler Bedeutsamkeit. Für die reformierte Kirche gewann Calvins Institutio religionis christianae in ihrer ersten einfachen Urform (1536) ungefähr dieselbe Bedeutung. Auch nachdem die Einarbeitung massenhaften dogmatischen Materials aus der traditionellen Glaubenslehre der Scholastiker die Gestalt beider Lehrbücher sehr wesentlich verändert und den Schwerpunkt ihres Wirkens aus dem biblisch-exegetischen Lehrbereiche heraus in das der theologischen Systematik verlegt hatte, verblieb der biblischen Glaubenslehre als solcher ihre eigentümliche Bedeutung für den Lehrplan protestantischer Hochschulen sowie für einzelne Ausarbeitungen. Auf lutherischer Seite zeigen dies die Zusammenstellungen biblischer Beweisstellen für die Hauptsätze der Glaubenslehren, wie Joh. Wigands Syntagma s. corpus doctrinae V. et N. Testamenti 1564, Sebast. Schmids Collegium biblicum 1671. Bei den Reformierten gehören ebenhieher die gerade zur Blütezeit der calvinistischen Scholastik und im Gegensatze zu ihr entstandenen Versuche Einiger zur Zurückführung der Glaubenslehre auf ihr einfachstes biblisches Maß, wie in John Miltons handschriftlich hinterlassenen zwei Büchern De doctrina christiana (in unserm Jahrh. herausgeg. durch Sumner, Cambridge 1825), in des Quäkers R. Barclay Apologia theologiae vere christianae u. s. f. — Katholischerseits folgte man den Evangelischen nur widerwillig und zögernd auf dieses Gebiet der reinen Schrifttheologie. Schon Ecks Enchiridion loco-

rum communium (1525) war weit scholastischer geartet, als Melanchthons Loci, zu deren Bekämpfung es dienen sollte. Überhaupt ist von wirklicher Zurückweisung des Standpunkts der Evangelischen mittelst biblischer Beweisführung in der apologetischen und polemisch-dogmatischen Lehrthätigkeit ihrer römischen Gegner so gut wie nicht die Rede. Es bewahrheitet sich in dieser Beziehung ganz das Wort des Herzogs Wilhelm von Bayern an Eck beim Augsburger Reichstage (25. Juni 1530): „So hör ich wohl: die Lutherischen sitzen in der Schrift und wir Pontificii sitzen daneben!“

2. Auch abgesehen von diesen beiden neuentstandenen Disziplinen, den Morgengaben der Reformation an die vom Banne des mittelalterlichen Traditionalismus erlöste Theologie, hat das biblisch-exegetische Bereich mannigfache tiefgreifende Einwirkung durch die evangelische Bewegung im 16. und 17. Jahrhundert erfahren. Die Exegese selbst, von den Fesseln des „vierfachen Schriftsinns“ befreit, vermochte wieder ungehemmt in die Tiefen der h. Schrift einzudringen. Besonders unter der Pflege der großen reformatorischen Chorführer im 16. Jahrhundert, eines Luther, Melanchthon, Brenz, Oekolampad, Calvin, Mercier, Beza rc., gedieh eine geistesfrische, lebenskräftige Schriftauslegung, die für das gesamte innere und äußere Leben der evangelischen Kirchen von grundlegender Bedeutung geworden ist. Freilich streifte diese aus dem Geiste des Evangeliums wiedergeborene Exegese keineswegs ganz alle Reste der früheren unfreien Tradition ab; fast keiner der eben Genannten hält sich vollständig frei vom Fehler eines gelegentlichen unberechtigten Allegorisierens. Dabei verfiel man frühzeitig in das dem sklavischen Gebundensein durch die ältere exegetische Überlieferung entgegengesetzte Extrem eines Sichbindenlassens durch den neueren evangelisch-kirchlichen Lehrbegriff. An die Stelle der allegorisch verwilderten Exegese trat eine dogmatisch gebundene. Die Hermeneutik oder Theorie der Schriftauslegung säumt nicht, dem thatsächlichen Verfahren der Exegeten zu folgen. In die Ausführungen von Flacius Clavis Scripturae Sacrae (1567) spielt mehrfach noch die ungesund allegorisierende Methode der älteren Zeit hinein. Aber schon hier und viel stärker noch bei den Nachfolgern im 16. Jahrhundert (Wolfg. Franz 1619; Glassius in der Philol. sacra; Joh. Musäus als Neuherausgeber der Flaciusschen Clavis, Dannhauer rc.) wird dogmatisierender Exegese Vorschub geleistet. Der an sich richtige Grundsatz von der Glaubens-Analogie wird mehr und mehr äußerlich-mechanisch gehandhabt, so daß statt der h. Schrift selbst vielmehr die Symbollehre, das in den reformatorischen Bekenntnisschriften fixierte protestantische Dogma, zur allesbestimmenden Norm des Auslegens wird. Grammatik und Geschichte gehen so in zunehmendem Maße ihres Einflusses auf die jeweilig zu treffende Entscheidung verlustig. — Römischerseits beharrte man überhaupt, theoretisch sowohl wie praktisch, fast ganz auf dem Standpunkte des Mittelalters, nur daß man zum Auslegen gemäß vierfachem Schriftsinne noch das dogmatisierende Verfahren einer grundsätzlichen Zurückweisung jedweder protestantischen Deutung hinzugesellte. Selbst die besten Exegeten, wie der Jesuit Maldonatus († 1583) in seinem nahezu nach grammatisch-geschichtlichem Auslegungsprinzip gearbeiteten Evangelien-Kommentar, können von diesem Vorwurfe einer anti-evangelischen Befangenheit und eines oft unbefugt heftigen Polemisierens gegen die Reformatoren schwerlich freigesprochen werden. Die

hermeneutische Theorie des Katholizismus aber bleibt in höchst ungesunden allegoristischen Spielereien befangen, wie derartige Werke wie des Jodokus Clichtoveus Traktat De mystica numerorum significatione, des Levin Lemnius Explicatio parabolarum (1565), des Hieronymus Laurete Silva allegoriarum S. Scripturae (1595), des Martinez Hypotyposes theol. (1565) rc. zeigen.

3. Bleibt auf exegetischem und hermeneutischem Gebiete der Katholizismus sehr wesentlich hinter dem wenigstens einige gesunde Fortschritte erzielenden Protestantismus zurück, so behauptet er dagegen auf einigen andren Gebieten der biblischen Wissenschaft unzweifelhaft die Führerschaft, und die evangelische Theologie folgt erst den von ihm ausgehenden Impulsen. Es sind dies die, umfassender gelehrter Forschungsapparate bedürftigen und deshalb zunächst besonders wirksam durch Vertreter der älteren Tradition und Benutzer der reichen Bücherschätze alter Klöster rc. geförderten Disziplinen der biblischen Kritik, Isagogik und Altertumskunde.

a. Der biblischen Texteskritik erwuchs erheblicher Nutzen durch mehrere textvergleichende Ausgabenwerke im Geist und Maßstabe der origenistischen Hexapla: die vier großen Polyglottenwerke des 16. und 17. Jahrhunderts. Drei derselben sind Erzeugnisse katholischen Fleißes: die durch den Kardinal Ximenez seit 1513 ins Leben gerufene Polyglotte von Alcala, die Antwerpener (1569 ff.) und die Pariser (1629 ff.). Erst in der 7bändigen Londoner Polyglotte Brian Waltons (1657—69) trat diesen Werken eine protestantische Rivalin von ähnlich großartiger Anlage und dabei von überlegenem wissenschaftlichem Werte zur Seite. Auch was speziell die alttestamentliche Textkritik betrifft, so verhalten die Arbeiten einiger römischer Forscher des gegenwärtigen Zeitraums sich als bahnbrechende Führer und Vorbilder zu dem, was nach ihnen evangelische Gelehrte leisteten. Namentlich gilt dies von den Septuaginta-Studien des Oratorianers Johann Morinus (Biblia LXX interpretum gr.-latina, c. vers. et annotatt., 1629. 1641, und bes.: Exercitatt. biblicae de hebraei graecique textus sinceritate etc., 1633).

b. Auf biblisch-isagogischem Gebiete macht Epoche die 1566 zu Venedig erschienene Bibliotheca sancta des Dominikaners Sixtus von Siena († 1599), seit Junilius und Cassiodor zwar nicht die erste größere, aber doch die erste selbständig bedeutsame Arbeit des Lehrbereichs. Neben vielem spezifisch Traditionellem und Dogmatischem, was sie mit ihrer Vorgängerin, der Isagoge des Santes Pagninus (1540) gemein hat, ist auch mancher freiere Zug darin wahrzunehmen, wodurch das, was wir jetzt unter historisch-kritischer Einleitungswissenschaft verstehen, sich ankündigt. So wagt Sixtus zum erstenmal, auch innerhalb des Neuen Testaments gewisse deuterokanonische Bücher anzunehmen (nämlich die Antilegomena Hebr., 2. Petr., 2., 3. Joh., Jud., Jak. und Apok.). Erst an diese in ihrer Art bedeutende Publikation eines Katholiken schließen sich dann die evangelischen Isagogiker des 17. Jahrhunderts an, wie Andreas Rivetus (Isagoge 1627), Michael Walther (Officina biblica 1636), Abr. Calov (Criticus sacer biblicus 1643) u. a.

c. Daß auch auf biblisch-archäologischem Gebiete katholische Forscher den evangelischen zunächst einen Vorsprung abgewannen und in mehrfacher Hinsicht den Weg zeigten, tritt vor allem im Entwicklungsgang der biblisch-geographischen Forschung klar zu Tage. Zieht man die Geographie des Para-

dieses, d. h. die Spekulation über die wahrscheinliche Lage des Gartens Eden und seiner vier Flüsse (nach 1 Mos. 2,8 ff.), ein Lieblingsthema der biblischen Exegeten und Historiker während der letzten Jahrhunderte, in den Kreis dieser Forschungen mit herein, so gebührt schon dem gelehrten päpstlichen Bibliothekar Augustinus Steuchus aus Gubbio (Eugubinus, † 1550) der Ruhm, eine erste wirksame Anregung zur Umbildung der herkömmlichen Ansichten gewährt zu haben. Der älteren mystisch-supranaturalen Auffassung des Paradieses als einer in halber Mondhöhe gelegenen, mehr überirdischen als irdischen und jetzt absolut nicht mehr zugänglichen Landschaft (so Beda, Walafrid Strabo, Hugo v. St. Victor, Albertus M.) hat Steuchus als erster die konkret realistische Verlegung des Gartens Eden in die Gegend des Pasitigris, die sog. Schatelarab-Deutung, substituiert; welche Deutung aus seinem Genesis-Kommentar (Cosmopoeia, 1535) zunächst auf den gelehrten Exegeten Batablus (1545) und erst von diesem auf Calvin als Kommentator der Genesis 1554 überging. Gegenüber der herkömmlichen Meinung, welche Calvin zum ersten Urheber dieser Deutung macht, s. die Nachweise in meiner „Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft" (I, 634 ff.; 701 ff.), sowie in dem Aufsatze: „Die Lage des Paradieses", Ev. KZ. 1882, No. 26. — Auch im Punkte der zusammenhängenden Untersuchungen über biblisch-geographische Materien sind katholische Gelehrte den evangelischen im 16. Jahrhundert vorangeeilt. So lieferte Arias Montanus zu Sevilla († 1598), Hauptherausgeber der Antwerpener Polyglotte, als Anhang zu diesem Werke, (näml. in Bd. VIII, 1572) vier Abhandlungen ethnographisch-geographischen u. topographischen Inhalts, welche bereits fast das ganze Bereich der Probleme der biblischen Erdkunde umspannen, betitelt: Phaleg (= Völkertafel), Chanaan, Chaleb (Verteilung Palästinas unter die zwölf Stämme zu Josuas Zeit) und Nehemias (Topographie des alten Jerusalem). Hieran reihten sich dann Adrichomius in Köln mit seinem Kartenwerke Theatrum terrae sanctae (1590), Araham Ortelius in Antwerpen mit seiner Geographia sacra (1598), die ihm den Ehrennamen eines Ptolemäus seiner Zeit eintragen half, auch der Spanier Joh. Bustamante de la Camara in Alcala mit einem ersten Versuch zu einer biblischen Naturkunde (De animantibus Scr. sacrae 1595 u. ö.) u. m. a. Aber auch das Gesamtbereich der biblischen Real-Altertümer fand in diesem Zeitalter eine schon annähernd vollständige Darstellung durch den genannten Arias Montanus. Bereits 1572 fügte derselbe jenen vier geographischen Exkursen zur Polyglotte auch zwei kultusarchäologische bei, betreffend die Stiftshütte sowie das Priestertum, und betitelt: Exemplar (nach 2 Mos. 25,40; Hebr. 8,5) und Aaron. Später gab er dann diese Abhandlungen vereinigt, sowie vermehrt mit noch einigen Zugaben als besondres Werk unter dem Titel Antiquitates Judaicae (ll. IX, Leiden 1593) heraus. So unkritisch und prinziplos kompilierend dieses Arias'sche Werk gearbeitet war, kommt ihm doch als erstem Versuch zur Gesamtdarstellung der biblischen Archäologie eine nicht geringe Bedeutung zu. Erst mit dem 17. Jahrhundert traten dann die protestantischen Bearbeiter teils einzelner Zweige, teils des Gesamtbereichs dieser Wissenschaft auf den Plan, durch ihre Leistungen die der katholischen Vorgänger bald auf allen Punkten verdunkelnd. So mit Beiträgen zur biblischen Naturkunde: Herm. H. Frey (Θηροβίβλιον, Bibl. Tierbuch 2c., 1595), Wolfg.

Franz (Historia animalium sacra 1612 u. ö.); H. Ursinus (Arboretum biblicum 1663; Phytologia sacra etc.) und vor allen der gelehrte Hugenott Samuel Bochart (Hierozoicon 1663. 1679); desgleichen auf bibl.-geographischem Gebiete ebenderselbe Bochart (Geogr. sacra. s. Phaleg et Canaan, 1646, 1651) sowie später Fried. Spanheim, Hadr. Reland ꝛc.; ferner die Engländer und Niederländer Goodwin (Moses et Aaron 1616), Selden, Spencer, Cunäus u. a. mit ihren Studien auf den Gebieten der Sakral-, Staats- und Privataltertümer.

4. Die historische (kirchenhistorische) Theologie, zu welcher das zuletzt besprochene Gebiet bereits hinüber leitet, erhob sich noch nicht zu einer ihrer wahren Bedeutung entsprechenden Behandlungsweise. Die Aufgabe einer objektiven Erforschung und unbefangenen pragmatischen Darstellung des gesamten inneren und äußeren Entwicklungsganges der Christenheit gilt überhaupt noch nicht als gestellt. Man forscht vielmehr historisch nur bestimmten apologetisch-polemischen oder dogmatischen Zielen zulieb; die Rechtfertigung des jeweiligen kirchlich-konfessionellen Standpunkts durch die Beispiele und Zeugnisse der historischen Vergangenheit ist Hauptsache, worum es sich handelt, die Schilderung der betreffenden geschichtlichen Vorgänge aber Nebensache. Immerhin ist auf diesem Felde einer konfessionell befangenen Kirchengeschichtsforschung manches Verdienstliche geleistet und über den mittelaltrigen Stand des historischen Forschens hinaus ein gewisser Fortschritt erzielt worden. Die erste Anregung hiezu wurde lutherischerseits gewährt, durch das auf gründlichem Quellenstudium fußende, aber freilich sehr an Formlosigkeit leidende Riesenwerk des Flacius, die Magdeburger Centurien (1559—74), dem später der römische Oratorianer Baronius in seinen „Annalen" (1588—1607) ein zwar an erfolgreichem Fleiß in Mitteilung zahlreicher seltener Urkunden, zugleich aber auch an Kritiklosigkeit und engherzigem polemischem Eifer überlegenes Gegenstück gegenüberstellte. Auch die Fortsetzer dieser Baronianischen Annalen, wovon Raynaldus (für die Zeit von 1198—1565) der Gründlichste, bleiben in diesem Banne der konfessionellen Einseitigkeit befangen. Eben diesem Banne unterliegen aber mehr oder minder auch des Flacius nächste Nacheiferer auf protestantischem Gebiete: Kortholdt, Ittig ꝛc. bei den Lutheranern, Hospinian, Turrettin, Hottinger ꝛc. bei den Reformierten. Vgl. Tl. II, z. Anfg. — Auch was von Anfängen einer dogmenhistorischen Forschung innerhalb des in Rede stehenden Zeitraums nachweisbar ist, bewegt sich noch wesentlich im Dienste konfessioneller Parteibestrebungen und erscheint ebendeshalb von der dogmatischen Darstellung noch nicht getrennt. So bei den Protestanten des Flacius Catalogus testium veritatis (1554), die historischen Partien in Joh. Gerhards Loci theologici, in Dalläus De usu Patrum in decidendis controversiis (1656), in des Forbesius a Corse Instructiones historico-theologicae de doctrinis christianis (1645) ꝛc., bei den Katholiken aber das mit bedeutender Präzision gearbeitete, nach mehreren Seiten hin wertvolle und verdienstliche Werk des Jesuiten Denys Petau De theologicis dogmatibus (1644), welches unter allen diesen Erzeugnissen theologischen Sammelfleißes aus dem 17. Jahrhundert dem heutigen Begriff und Gehalt einer Dogmengeschichte am nächsten kommt, ohne doch den Anforderungen heutiger Geschichtswissenschaft schon wahrhaft zu entsprechen.

5. Für das von der Kirchengeschichte zur Dogmatik die Brücke schlagende

Fach der Symbolik sammelte das Reformationszeitalter den Hauptreichtum und Grundstock desjenigen Urkundenmaterials an, womit diese Wissenschaft wohl bis zum Schlusse des gegenwärtigen irdischen Weltlaufs sich zu beschäftigen haben wird. Nur die Zeit der ökumenischen Symbolbildung im 4. und 5. Jahrhundert könnte, was die innere Bedeutung des in dieser Hinsicht Geleisteten angeht, mit dem 16. und 17. Säkulum verglichen werden. Allein an Zahl und großenteils auch an theol.-wissenschaftlichem Gehalt übertreffen die symbolischen Urkunden dieser letzteren Epoche die jener früheren aufs erheblichste. Es ist ein anderthalbhundertjähriger Prozeß von dogmatisch-gesetzgeberischer Bedeutung, den man sich hier abspielen sieht, und nicht wenigen seiner Produkte kommt auch an und für sich, ganz abgesehen von der kirchen- und staatsrechtlichen Wichtigkeit, die sie bis auf den heutigen Tag behaupten, ein erheblicher theologischer Wert zu. Das lutherische Konkordienbuch umschließt nicht allein solche Perlen von unvergänglichem Glanze; auch dem symbolischen Lehrkorpus der Reformierten sind, vom Vierstädte-Bekenntnis und der ersten Helvetischen Konfession an bis zum Westminster-Bekenntnisse, manche edle Früchte von bleibendem theologischem Werte zugereift. Ja selbst die Confessio orthodoxa der Griechen bezeichnet mit allen ihren Mängeln ein Sichaufraffen aus träger Stagnation zu erneuter geistiger Regsamkeit und Schaffenskraft. — Nur diese symbolischen Lehrstoffe sind es nun freilich, welche das in Rede stehende Zeitalter produziert. Zur formalen Ausgestaltung der Disziplin als selbständiger Wissenschaft lieferte es noch keine nennenswerten Beiträge. Als Vorläufer, aber doch nur als sehr einseitige Vorläufer unsrer heutigen komparativen Symbolik können derartige historisch-apologetische Einleitungsschriften ins Ganze des lutherischen Lehr-Korpus oder in einzelne Hauptbestandteile desselben gelten, wie die von Leonhard Rechtenbach (1612), Wolfgang Günther (1615), J. Bened. Carpzov (1665 u. ö.) unter verschiednen Titeln gelieferten, oder wie die als Jubelschrift zur Säkularfeier der Augustana veröffentlichte „Hauptverteidigung des Augapfels" (1630). Sonst ist es wesentlich polemische Literatur, das weitschichtige Bereich der Theologia controversiarum, wodurch gleich der Dogmengeschichte auch die Symbolik vorerst noch vertreten wird — ein von den Theologen aller Bekenntnisse mit hervorragendem Eifer kultiviertes Gebiet, auf dem neben vielem heutzutage wertlos und ungenießbar Gewordenen doch auch manches klassische Meisterstück erwuchs, bei den Lutherischen vor allem Chemnitz Examen Concilii Tridentini (1562 ff.), calvinischerseits Chamiers Panstratia catholica (1621), römischerseits Bellarmins Disputationes de controversiis fidei (1581 ff.) und Bossuets Exposition de la doctrine catholique (1671). Vgl. die Darstellungen der Symbolik (Tl. II, S. 380 der 2. Aufl.) und der Polemik (in Tl. III dieser neuen Aufl.).

Daß durch diese dichten Reihen kampfgerüsteter Kontroverstheologen hie und da auch die milde Friedensgestalt eines Vertreters der theologischen Irenik sich hindurchdrängt (Calixtus, Duräus, Amyrauld, Stillingfleet, Spinola, Rupertus Meldensis ꝛc.), darf als wichtig für die Fixierung der Gesamtphysiognomie des Zeitalters nicht unerwähnt bleiben. Es ist bedeutungsvoll, daß die Bemühungen dieser Männer um Ethisierung und Veredlung des herkömmlichen polemischen Verfahrens mit dem Üblichwerden eingehenderer systematischer Spezialdarstellungen der Ethik zeitlich zusammenfallen, z. Tl. auch

ursächlich damit zusammenhängen (s. u., S. 50). — Ferner mag schon gleich hier darauf hingewiesen werden, daß neben der Polemik auch die Apologetik wenigstens einige Pflege von fördernder Wirkung erfuhr, weniger zwar durch die vorzugsweise angesehenen Chorführer kirchlicher Rechtgläubigkeit, als durch gläubige Laien. So durch den edlen hugenottischen Staatsmann, Krieger u. Diplomaten Duplessis-Mornay, † 1623 (Traité de la vérité de la relig. chrét., 1581), den arminianischen Rechtsgelehrten Hugo Grotius (De veritate religionis christianae, 1627), den großen Chemiker Robert Boyle (Über Finalursachen; Der christliche Virtuos 2c.), den genialen Mathematiker und Physiker Pascal (Pensées, 1669) u. s. f. Es verhält sich mit der verhältnismäßigen Nebenrolle, welche diese Disziplin fürs erste noch spielt, ähnlich wie mit dem Zurücktreten der äußeren Mission hinter andren praktischen Bestrebungen des noch jugendlichen Protestantismus. Erst die nachreformatorische Zeit sah erheblichere Früchte der Heidenmissionsthätigkeit heranreifen; parallel damit ist auch ein regeres und vielseitigeres Streben nach theoretischer Verantwortung des christlichen Glaubens erst während der letzten beiden Jahrhunderte erwachsen.

6. Die reformatorische Dogmatik blieb jener schlichten Form einer nur biblischen Glaubenslehre, wozu die ersten Bahnbrecher der evangelischen Bewegung, Melanchthon und Calvin, sie reduziert hatten, nur kurze Zeit treu. Doch verblieb ihr, auch nachdem sie durch Aufnahme reichlicheren positiven Lehrmaterials in die Bahnen der älteren Scholastik zurückgekehrt war, der Grundsatz einer Wertung aller Dogmen nach der zentralen Grundwahrheit von der Gnade Gottes in Jesu Christo als der alleinigen Quelle alles Heils und aller wahren Heilserkenntnis. Damit war der Wiederkehr des ärgsten und äußerlichsten Scholastizismus vorgebeugt, mochte immerhin die Grenze zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubenssätzen mehr und mehr vorgeschoben werden, bis zur Behandlung des gesamten in den Bekenntnisschriften überlieferten Lehrstoffes als fundamental und bis zur Einschränkung des Nichtfundamentalen auf solche prekäre, der menschlichen Erkenntnis kaum zugängliche Fragen wie die betreffs des Engelfalles und seiner jenseitigen Folgen (De perpetua quorundam angelorum reiectione), betreffs der Vergebbarkeit der Sünde wider den h. Geist (De irremissibilitate peccati in Sp. S.), betreffs des Zeitpunkts und der Kriterien des Auftretens des Antichrists, betreffs des Frühlings- oder des Herbstäquinoctiums als wahrscheinlicheren Zeitpunkts der Welterschaffung u. s. w. Auch damals, als derartigen Untersuchungen wieder ein ziemlich breiter Raum im Lehrganzen der Dogmatiker eingeräumt worden und das Räsonnement der philosophischen Schule, mittelst des Lehrstücks von den articulis mixtis, wieder zu üppiger Blüte und zu schädlich wucherndem Einflusse herangewachsen war, büßte die Glaubenslehre der lutherischen und der calvinischen Orthodoxen ihren evangelischen Grundcharakter doch niemals ganz ein. Die gelehrten Lokalwerke der L. Hutter, Johann Gerhard, Calov, Quenstedt, König, Baier, samt ihren reformierten Parallelen, den Dogmensystemen der Keckermann, Alsted, Polanus a Polensdorf, Alting, Heidegger 2c., lassen das Licht der zentral bedeutsamen Heilslehren doch keineswegs in dem Grade verdunkelt erscheinen, wie die scholastischen Summen der Thomisten und Skotisten dies gethan hatten oder wie die

suitische Neuscholastik der Molina, Suarez, Gregorius de Valentia, Becanus, erez, Martinez de Ripalda 2c. es that.

Auch wirkten mehrere eigentümliche neue Richtungen, welche von ange- henen Vertretern der Glaubenslehre in beiden evang. Konfessionen einzu- hlagen versucht wurden, wenn nicht auf durchgreifend reformatorische Weise, ch heilsam erfrischend und schädlicher Stagnation vorbeugend ein. In der ith. Kirche gilt dies von der Gruppierung des Dogmenstoffes nach analytischer der finaler, nicht mit Gott als dem obersten Prinzip, sondern mit der Selig- it des Menschen als letztem Ziel des Heils beginnender Methode, wie Georg alixt in Helmstedt († 1656) sie der seit Melanchthon und Chemnitz üblich ewesenen synthetischen Anordnungsweise gegenüberstellte. Nicht bloße starr- rthodoxe Kontroverstheologen, wie der wegen seiner subtilen Haarspalterei ach Duns-Skotischer Art (Scoteïtas) verrufene Hülsemann in Wittenberg, rner Calov und Quenstedt ebendaselbst, König in Rostock 2c. schlossen dieser Methode sich an, sondern auch freier gerichtete und gewissen mystischen Nei- ungen folgende Geister wie der Straßburger Lehrer Speners, Konrad Dann- auer († 1666), in seiner sinnig allegorisierenden Hodosophia christiana (1649). in reformiertes Seitenstück hiezu bildet die durch Johann Coccejus in Leiden † 1669) seit 1648 eingeleitete, noch etwas mehr mystisch geartete Bewegung n Sinne jener heilsgeschichtlichen Spekulation, die nach ihrem charakteristischen Grundgedanken einer wiederholten und stufenweise aufsteigenden, vom Natur- und zum Gnadenbund fortschreitenden Bundschließung Gottes mit der Mensch- eit als Föderaltheologie bezeichnet wird. Über die teils reformierten, teils uth. Vertreter dieser Lehrweise bis in die 1. Hälfte des 18. Jahrhdts. hinein die genauere Skizzierung der Geschichte der Dogmatik in Tl. III (S. 28 er 2. Aufl.).

In der römischen Kirche trat als ein gewisses oppositionelles Element egenüber der durch die Theologen des Dominikanerordens einerseits und durch ie des Jesuitismus andrerseits repräsentierten orthodoxen Schultheologie zu- ächst im 16. Jahrhundert der bald wieder unterdrückte Augustinismus meh- rerer belgischer Theologen (Bajus; Hessels 2c.) hervor. Später dann die auf emselben Grunde erwachsene, nur noch ernstere, ethisch vertiefte Richtung, elche Cornelius Jansen († 1638) begründete und die unter der Pflege St. yrans, Arnauld d'Andillys, Nicoles 2c. auf französischem Boden sich eine eitlang zu bedeutendem Einflusse entwickelte, bis sie den fanatischen Gegen- irkungen des Jesuitismus unterlag. — Auch einige mystisch-theologische Strömungen, teils mehr praktisch-kirchlich geartet (Teresa de Jesus und Johann om Kreuze, Borromeo, Franz von Sales 2c.), teils enthusiastisch unkirchlich der quietistisch gerichtet (Jacob Brocard, Simon Morin, Angelus Silesius, Michael Molinos), dienten zur Belebung des kirchlich-theologischen Lehrbereichs nd boten der Orthodoxie mehr oder minder angelegentlich benutzte Kontro- versstoffe dar.

7. Betreffs des Neuen, was die reformatorische Theologie im 16. Jahr- hundert für die christliche Ethik geleistet hat, hat die Bemerkung Hagenbachs Theol. Encykl., 10. Aufl., S. 370) im allgemeinen als zutreffend zu gelten: „Obwohl die Reformation als sittliche Wiedergeburt zu betrachten ist, nicht ls abstrakte doktrinäre Reform, kam es doch eben vor allem darauf an, des

neuen Prinzips auf dem Wege der Glaubensüberzeugung sich zu bemächtigen; daher die Reformatoren wohl als sittliche Helden und Schöpfer einer neuen Zeit, nicht aber als Moralisten (Moraltheologen) im engeren Sinne hervortreten." Jedenfalls geschahen zu einer durchgreifenden und nachhaltigen Umgestaltung der Ethik in formaler oder technisch-literarischer Hinsicht während der Reformationsepoche im engeren Sinne noch keinerlei Schritte, so originell immerhin ein Luther, Zwingli, Calvin — jeder gemäß seiner theologischen Grundeigentümlichkeit — bei Entwicklung und Bethätigung des neuen, entschieden anti-pelagianischen und anti-semipelagianischen Moralprinzips des Protestantismus sich verhalten mochten (vgl. Luthardt, Die Ethik Luthers, 1866; Lobstein, Die Ethik Calvins, 1877; Bavinck, De Ethiek van Zwingli, 1880). Die Ethik blieb vorherrschend noch integrierender Bestandteil des einen zusammenhängenden theologischen Lehrsystems von lokaler oder sentenzenartiger Gliederung; so bei Melanchthon, Chemnitz, Calvin, Petrus Martyr u. s. f. Und wo man sie aus dem herkömmlichen Verbande mit der Dogmatik entließ, da war es gewöhnlich nur jene, auch schon vorher bei den Humanisten (Petrarca, Ficin, Vives, Erasmus ꝛc.) kultivierte anti-philosophische, oder auch eine nach aristotelisch-scholastischem Muster geartete Ethik, was resultierte. Hieher gehören des Thomas Venatorius Tugendlehre (De virtute christiana 1529), Melanchthons Elemente der aristotelischen Ethik (1550), Hieron. Wellers Libellus de officio ecclesiastico, politico et oeconomico (1552). Ziemlich bald jedoch trat zu dieser Behandlungsweise eine mehr evangelisch-selbständige hinzu, und zwar während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mehrfach unter Zugrundlegung der Gebote des Dekalogs, also mit Annäherung an die katechetische Lehrform. So zuerst bei Melanchthons Schüler David Chyträus († 1600, Virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae, 1555 u. ö.), bei dem holsteinischen Theologen Paul von Eitzen (Ethices chrictianae ll. IV 1571; 2. Aufl. in 5 BB. 1573), sowie bei dem Reformierten Lambert Daneau (Danäus † 1596). Der letztere hat gleich der Physik und Politik (Physice christiana, 2. ll. 1575, und Politica chr. 1596 ff.) auch die Ethik in christlichem Geiste selbständig darzustellen versucht und zwar unter Voraussendung einer philosophisch-theologischen Grundlegung umfassenderer Art, welcher dann der eigentliche moral-theologische Lehrstoff, nach dekalogischem Schema gegliedert, sich anschließt (Ethices chr. ll. III, Genev. 1577 u. ö.). Will man die genannten Vorgänger dieses Genfer Theologen wegen der verhältnismäßigen Kürze und Unvollständigkeit ihrer Arbeiten nicht mit in Rechnung bringen, so muß doch jedenfalls Daneau, dessen Werk in der That ein relativ vollständiges festgeschlossenes System bietet, als erster erfolgreicher Vertreter des Strebens nach Verselbständigung der Moral gegenüber der Dogmatik innerhalb des Protestantismus gelten. Immerhin hat es noch etliche Jahrzehnte gewährt, bis sein Vorgang reichlichere Nachfolge zunächst bei seinen reformierten Glaubensgenossen fand. Während Polanus (1610) und Amesius (1630) die Notwendigkeit einer christlichen Sittenlehre als Hauptbestandteil des ganzen Lehrsystems neben der Glaubenslehre anerkannten, wollte Keckermann den spezifisch christlich-ethischen Lehrstoff wieder ganz der Dogmatik einverleibt und nur ein philosophisches Moralsystem nach aristotelischen Prinzipien daneben gestellt wissen (Systema ethicae, ll. III, 1614). Andere wie Perkins (1611), Alsted

l), auch jener Amesius ꝛc., gefielen sich in protestantischen Nachbildungen kasuistischen Summen des Mittelalters. Erst seit dem umfangreichen, lär-erbaulich gehaltenen Werke des Salmurienser Amyrauld † 1664 (La le chrétienne, 6 t. 1652—60) drang die Auffassung und Darstellung Ethik in dem spezifisch evangelischen Sinn und Geist Daneaus auf dem miert-theologischen Boden allenthalben siegreich durch. Und um eben Zeit vollzog sich ein entsprechender Scheidungsprozeß zwischen Glaubens- Sittenlehre auch in Deutschlands lutherischer Theologie. Nach dem Vor- ; oder vielmehr Vorschlag Georg Calixts in seiner Epitome theologiae lis 1634, einem nie zu vollständiger Ausführung gelangten Entwurf ersten Teile, gab zunächst J. Conr. Dürr in Altdorf ein vollständiges iridion theologiae moralis in selbständiger theologischer Haltung (1662), hierauf G. Th. Meier (1671), H. Rixner, Schomer ꝛc. sich anschlossen. eben blühte auch hier die kasuistische Behandlungsweise in evangelischer ildung, wie die ziemlich zahlreichen Werke unter Titeln wie De casibus cientiae, oder Theologia casualis, oder Consilia theologica zeigen, die Anschluß an Fr. Balduin in Wittenberg als lutherischen Chorführer auf m Gebiete, seit 1628 erschienen (so von Fink, Dunte, König, Keßler, nhauer ꝛc.).

Im römischen Katholizismus wucherte eben diese Literaturgattung der uistik als einflußreichste Behandlungsform der Moral unter hauptsächlicher ge der jesuitischen Theologen aufs üppigste empor — formal im ganzen den mittelaltrig-scholastischen Vorbildern beharrend, inhaltlich aber bald : heillosen Korruption anheimfallend und auf der abschüssigen Ebene ipfriger Probabilitätslehren von Jahrzehnt zu Jahrzehnt weiter hinabglei- (Toletus, Azorio, Vasquez, Sanchez, Suarez, Escobar, Laymann, Busen- n ꝛc.). Als erfolgreiche Kritiker dieser Richtung von einem streng-christ- n, mystisch asketischen Standpunkte aus haben die Moraltheologen des senismus sich bleibend verdient gemacht. So Pascal (Lettres provinciales 3; Pensées 1669), Anton Arnauld (La morale pratique des Jésuites, ols. 1669—1694), Nicole (Essais de morale, 1671), Paschasius Quesnell . — Sehr beliebt zwar und zu weitgreifendem Einflusse gelangt, aber licherseits nicht sanktioniert, sondern höchstens geduldet, steht die Moral neueren katholischen Mystiker in Thomas von Kempens Manier da. So in den Erbauungsschriften Teresas, Franz v. Sales, der Frau v. Chantal, Kardinals Bona gelehrte Mystik; ferner die entschieden quietistische des inos (im Guida spirituale 1675) und der französischen Nachfolger des- n. Vgl. Luthardt in s. Darstellung der Ethik, Hdb. III (S. 324 f. der lufl.).

8. Auch für den Inbegriff der praktischen Disziplinen führte die Re- ation notwendigerweise sehr wesentliche Umgestaltungen, teils prinzipieller, methodologischer Art herbei. Kraft ihrer Grundlehre von Christo als nigem Mittler zwischen Gott und den Menschen schränkte sie den soterio- ischen Vermittlungsberuf der Kirche wesentlich auf die Darreichung der denmittel des Worts und der Sakramente ein, gestaltete also zugleich der kirchlichen Autorität, die sie ausschließlich auf diese gnadenmittel- dende Funktion der kirchlichen Organe begründete, auch die Grundbegriffe

vom Wesen, Wert und Ziel der Pastoralthätigkeit gänzlich um. Das levitisch-gesetzliche Element des Kultus, die Stellung der Seelsorger als priesterlicher Mittler zwischen Gott und der Christenheit, die Geltung der priesterlichen Funktionen ex opere operato, hörten sonach selbstverständlich alsbald auf. An ihre Stelle trat „die evangelische Gemeinschaft der im bestimmten Glauben an das Wort Verbundnen und vom gesetzlichen Wesen Befreiten, eine Gemeinschaft, deren kirchliche Lebensthätigkeit nur so weit Geltung und heilbringende Bedeutung hat, als sie Begehr oder Darreichung oder gemeinschaftliche Lobpreisung des Wortes ist, worin allein der evangelische Glaube sein Heil und seine Rechtfertigung sucht und findet" (Harleß, a. a. O., S. 140). — An den heilsam wiedergebärenden Wirkungen dieser Umwandlung des gesamten praktisch-kirchlichen Handelns nach evangelischem Maßstabe sieht man alle Hauptdisziplinen des praktisch-theologischen Bereichs in wesentlich gleichem Maße teilnehmen.

a. Auf pastoraltheologischem Gebiete zeigen Schriften wie Zwinglis „Hirte nach dem Vorbilde Christi" (in seinen Werken I, 631 f.), das aus Luthers Schriften durch Konr. Porta zusammengestellte Pastorale Lutheri (1582), des Erasmus Sarcerius Pastorale oder Hirtenbuch (1558), Nicolaus Hemmings Pastor (1566), auch die poetischen Pastoralregeln von Joh. Matthesius (Ἀφορισμοὶ ποιμενικοί 1554) und Joh. Val. Andreä (Das gute Leben eines rechtschaffenen Diener Gottes) 2c., daß es sich hier nicht mehr um Priesterbildung, sondern um Pastorenbildung handelte, daß nicht mechanische Abrichtung zu gewissen hierarchischen Funktionen, sondern freies evangelisches Wirken nach apostolischen Mustern angestrebt wurde. In ähnlichem gesund evangelischem Geiste hielten Melanchthon, Hyperius, Hieronymus Weller, Pancratius, Lukas Osiander 2c. ihre theoretischen Anleitungen und praktischen Ratschläge zur Kanzelberedsamkeit und erteilten, desgleichen jener Hyperius (De catechesi 1570), Chyträus (Catechesis 1600), Joh. Konr. Dietrich (Institutiones catecheticae 1613) ihre Unterweisungen in katechetischer Lehrthätigkeit. Wie denn ohnehin auf den beiden letztgenannten Gebieten, für Homiletik sowohl wie für Katechetik, in den praktischen Muster- und Meisterwerken der Reformatoren, vor allen in Luthers Predigten und Katechismen, desgleichen auch in den Katechismen eines Brenz, Calvin, Olevian und Ursin 2c. bleibend wertvolle Impulse zu echt evangelischer Haltung der Glaubens- und Lehrzeugnisse gewährt worden waren. — Selbst römischerseits hat man dem erfrischenden Geisteshauche, der in diesen praktisch-theologischen Musterleistungen der Reformatoren weht, teilweise sich nicht verschließen wollen. Luthers „Normalbuch" auf dem Gebiete der protestantischen Katechismusliteratur ist von mehreren römischen Katechismusvätern, namentlich von Petrus Canisius in seinem Catechismus maior und minor (1554. 1566), nach Kräften und nicht ganz ohne Geschick nachgeahmt worden. In des Lorenz von Villavicentio homiletischer Theorie De formandis sacris concionibus (Antwerpen 1565) kehrt das ebenso betitelte Hyperiussche Werk mit einigen Anpassungen an das römisch-kirchliche Bedürfnis wieder u. s. f.

Freilich gilt, was hier Rühmendes in betreff mehrerer Hauptfächer der evangelischen praktischen Theologie hervorgehoben werden konnte, wesentlich nur für die Dauer der Reformationszeit im engeren Sinn, also bis gegen **Ende des 16. Jahrhunderts.** Gleichzeitig mit dem Wiederausleben des Geists

der Scholastik auf dogmatischem und ethischem Gebiete wurde auch das praktisch-theologische Lehren und Wirken in mehrfacher Hinsicht von diesem Geiste ergriffen und seiner anfänglichen evangelisch lauteren, schlichten und gesunden Haltung wieder entfremdet. Die Pastoraltheologie nahm jetzt eine kasuistische Gestalt an (Jak. Quenstedts Ethica pastoralis 1678; J. L. Hartmanns Pastorale evangelicum ꝛc.). Auf katechetischem Gebiete nistete allerhand unfruchtbare scholastische Weisheit und verstandesmäßig äußerliches Wesen sich ein (J. H. Alsted, Theologia catechetica 1662; Joh. Maukisch; Chr. Kortholdt u. a.). Die Homiletiker des Zeitalters legten sich mehr und mehr darauf, das äußerlich rethorische Element auf Kosten des eigentümlich christlichen Gehalts und erbaulichen Zwecks der Predigt hervorzuheben, bis zu jenem ungesunden Übermaße scholastischen Distinguierens und Kategorienbildens, kraft dessen beispielsweise Carpzov (Hodegeticum — pro collegio concionatorio conceptum, 1656) ein volles Hundert verschiedener Predigtarten oder Methoden des Disponierens aufstellen konnte. Es sammelten sich so auf diesen Gebieten nur allzu viele jener Ausartungen und Krankheitsstoffe, gegen welche die nach reineren evangelischen Prinzipien zu Werke gehende kritisch reformierende und vertiefende Thätigkeit eines Spener einzuschreiten hatte. Vgl. die Gesch. der Predigt in Tl. IV (2. A., S. 289 ff.).

b. Für ein anderes praktisch-theologisches Fach, die Liturgik, hat die Reformationszeit nebst dem folgenden Jahrhundert auf lutherischem und reformiertem Gebiete mehr nur allgemeine Grundsätze aufgestellt und verschiedenerlei Stoffe angesammelt, als etwas wie eine wissenschaftliche Systembildung versucht. Die von Luthers Formula missae 1523 und „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts" 1526 ihren Ausgang nehmende Produktion lutherisch-liturgischer Urkunden und leitender Grundregeln setzt sich fort in den symbolischen Büchern, den Agenden und Gesangbüchern. Ähnlich auch bei denjenigen reformierten Kirchen, welche nicht bis zum puritanischen Extrem der gänzlichen Abschaffung alles Kultusrituals fortschritten (das englische Book of common Prayer ꝛc.). Doch erwuchs selbst diesen wenigstens eine hymnologische Literatur, allerdings an Reichhaltigkeit und poetisch-musikalischem Werte nicht entfernt vergleichbar derjenigen des Luthertums. — Für liturgisches und hymnologisches Urkundensammeln in größerem Maßstab und unter universellerem Gesichtspunkte geschah innerhalb des Protestantismus noch nichts Nennenswertes, während in der römischen Theologie wenigstens einige Vorläufer der großartigen Leistungen, wozu dieselbe im 18. Jahrhundert auf diesem Felde sich erhob, auftraten (Menard, Goar, L. Holstenius, Casalius, Kardinal Bona).

c. Fürs Kirchenrecht der Evangelischen, dessen Prinzipien ähnlich wie die des protestantischen Kultuslebens, auf total neuem Grunde aufgebaut werden mußten — denn selbstverständlich bedingte der Gegensatz gegen das Papsttum und die grundsätzliche Scheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt eine völlige Lossagung vom kanonischen Rechte des Mittelalters — geschahen schon etwas früher als innerhalb jenes angrenzenden Bereichs, die ersten Schritte zu einer Systembildung selbständiger Art. Matthias Stephani (1611), gefolgt von Reinkingk (1619) ꝛc., suchte den seit dem Augsburger Religionsfrieden rechtskräftig gewordenen neuen Zustand einer Überlassung der

potestas civilis seitens der Kirche an die Staatsgewalt mittelst des sog. Episkopalsystems, B. Carpzov aber (1655) mittelst des Territorialrechts oder der Theorie vom göttlichen Rechte der Landesfürsten gemäß der Formel Cuius regio eius religio zu rechtfertigen. Zu frühzeitiger Ausbildung einer kirchenrechtlichen Literatur von eigentümlicher Richtung gab auch die Entwicklung des Anglikanismus mit seiner Mittelstellung zwischen Papsttum und Dissenters Anlaß (Parker, Laud, Filmer ꝛc.). Dagegen verharrt das römische Kirchenrecht, wenigstens in seiner offiziellen päpstlichen (kurialistischen) Form, auch seit dem Tridentinum im wesentlichen auf dem durch die mittelalterige Kanonistik gelegten Grunde. Oppositionelle Versuche im Sinne eines freieren katholischen Nationalkirchentums, wie seitens der britischen Staatskatholiken Barclay, Widdrington ꝛc. und besonders seitens der französischen Vorkämpfer des sog. Gallikanismus (Pierre Pithou, Gillot, Edmond Richer), wurden mit gelehrten und ungelehrten Mitteln römischerseits zu Boden geschlagen.

Als unruhig gährende Übergangszeit und Kampfeszeit war die Reformationsperiode im allgemeinen noch wenig dazu angethan, wohlgeordnete einheitliche Systeme des theologischen Wissensganzen zu schaffen. Unsre spätere Spezialübersicht über die Geschichte und Literatur der theol. Encyklopädie wird uns zwar manches wertvolle Methodologische, aber noch nichts eigentlich Gelungenes und Haltbares in encyklopädischer Hinsicht als auf dem Boden dieses Zeitraums erwachsen kennen lehren. Auch der beste Encyklopädiker, Andreas Hyperius (1556), erhob sich noch nicht zu wahrhaft scharfer und logisch korrekter Sonderung der Hauptwissensfächer der Theologie, deren Vierzahl als wissenschaftliche Notwendigkeit zwar von ihm geahnt wurde, aber noch unklar und wenig zweckmäßig in seinem System disponiert erscheint, nämlich in der Reihenfolge: Exegese, Dogmatik, Kirchengeschichte, Praxis, und zwar mit spezieller Unterordnung der Kirchengeschichte nebst Patristik ꝛc. unter den Begriff der praktischen Fächer. Als ließe sich kirchenhistorisches Forschen und Wissen mit pastoralen oder liturgischen Funktionen koordinieren! Aus dieser unselbstständigen Lage gegenüber entweder der praktischen Theologie oder auch der Dogmatik erscheint die Historie noch bei keinem Encyklopädiker oder Methodologen des Zeitraums befreit. Überhaupt gehört die Emanzipation und reichere Entfaltung der bis dahin vorzugsweise mangelhaft entwickelt gewesenen historischen Disziplinengruppe zu den wichtigsten neuen Fortschritten und Errungenschaften, womit die Entwicklung des folgenden Zeitraums anhebt.

9. Fortsetzung.

d. Die beiden letzten Jahrhunderte (seit 1675).

Vergleicht man das Repertoir theologischer Haupt- und Nebenfächer, wie es ein encyklopädisches Handbuch aus neuester Zeit uns vorführt, mit dem Zustande der Wissenschaft, wie wir ihn am Schlusse des zuletzt geschilderten Zeitraums verließen, so springt vor allem die beträchtliche numerische Vermehrung der Disziplinen ins Auge, welche seitdem stattgefunden hat. Im biblisch-exegetischen Hauptbereich spielen jetzt eine Geschichte des alttestament-

lichen Gottesvolks sowie eine neutestamentliche Geschichte in historisch-kritischer Auffassung und Darstellung, die letztere obendrein noch erweitert durch den Anbau einer „Neutestamentlichen Zeitgeschichte", eine Hauptrolle, wozu früher kaum irgendwelche Ansätze vorhanden gewesen waren. Das kirchenhistorische Fach erscheint durch eine Reihe von Nebenformen oder Hilfswissenschaften der eigentlichen Kirchengeschichte bereichert, die wie namentlich die kirchliche Philologie und Diplomatik, Archäologie, Geographie und Statistik, gleichfalls weder dem Namen noch der Sache nach vor 1675 existiert hatten. Als neues praktisches Hauptfach, früher etwa mit Katechetik oder teilweise auch mit Pastorallehre verbunden, hat sich seit einigen Jahrzehnten die Missionstheorie (Kerpktik, Evangelistik) zu allgemein anerkannter Selbständigkeit durchgekämpft. Außerdem erscheint das praktisch-theologische Gebiet auch noch durch mehrere neue Hilfsdisziplinen von zum Teil schwerwiegender Bedeutung bereichert; so durch die Hymnologie als liturgisches Nebenfach, die Pädagogik (in theologischer Auffassung), sowie die geistliche Volks- und Landwirtschaftslehre, auch wohl eine Medicina clerica oder einen Abriß der Hygieine als pastorale Hilfsfächer. Wie denn einige derartige Nebenformen oder Hilfsfächer auch zur Ethik hinzuzutreten begonnen haben, namentlich seit etwa einem Jahrzehnt eine Moralstatistik, desgleichen eine christliche Diätetik oder Trophologie ꝛc. — Hiezu kommt ferner die radikale Umbildung, welche mehrere schon früher vorhanden gewesene Disziplinen während der letzten beiden Jahrhunderte erfahren haben. Aus den früher in thetische oder dogmatische Fassung gekleideten Disziplinen der biblischen Einleitungswissenschaft A. und N. Testaments, sowie der biblischen Theologie beider Testamente sind historisch-kritische Wissenschaften geworden, deren dogmatisches Lehrmaterial, soweit es nicht ganz durch andre Hauptdisziplinen (namentlich die Hermeneutik einerseits und die systematische Glaubenslehre andrerseits) absorbiert werden, höchstens noch in der Gestalt der Kanonik oder der wissenschaftlichen Lehre vom Schriftganzen eine selbständige Fortexistenz behauptet. Nicht minder sind im kirchenhistorischen Bereiche einige Nebenfächer zu wesentlich neuer Gestalt fort- und umgebildet worden. Die Dogmengeschichte ist aus der unselbständigen Knechtsstellung zur Dogmatik, die sie noch bei Petavius einnahm, entlassen und als historische Wissenschaft verselbständigt worden. Ähnlich die aus ihrer Verquickung mit der Polemik befreite und zur komparativen Bekenntnislehre fortgebildete Symbolik. Für die kirchliche Biographie oder Hagiologie und ebenso für die Patristik, die Mönchs-, Papst- und Konziliengeschichte, ist statt des früheren eklektisch-kompilatorischen, mehr dem Erbauungsinteresse als der Wissenschaft dienenden Darstellungsmodus eine streng-kritische Methode in Kraft getreten. Obendrein hat die mehrseitig erhobene Forderung, einen Abriß der allgemeinen Religionsgeschichte entweder als ständige Hilfsdisziplin ins kirchenhistorische Bereich aufzunehmen oder mit demselben irgendwie, etwa als breite Basis oder Vorhalle der Kirchengeschichte, organisch zu verbinden, neuerdings in zunehmendem Maße Anklang gefunden. Auch einige systematische Lehrfächer haben neben namhaften Erweiterungen ihrer Lehrsubstanz mehr oder minder erhebliche Umbildungen ihrer Lehrweise und Gliederung annehmen müssen. So vor allen die Ethik, hinsichtlich deren Disposition sich übrigens eine feste Regel bisher noch nicht gebildet hat. Desgleichen die seit ihrer Gegnerschaft

gegen eine hyperkritische Geschichts- und eine materialistische Naturforschung zu mächtigem Umfang angeschwollene Apologetik, sowie die notgedrungen immer mehr einen irenischen Hintergrund hervorkehrende Polemik.

Woher all dieses Neue? diese Vermehrung der früher vorhandenen Disziplinen, etwa 18—20 an der Zahl, um mindestens 10—12 neue? diese teils erweiternden, teils von Grund aus umbildenden Veränderungen, welchen fast sämtlich ältere Fächer sich zu unterziehen gehabt?

Der Ursachen sind unzweifelhaft mehrere zumal in Betracht zu nehmen. Es geht nicht an, alles Neue, was seit zweihundert Jahren hervorgetreten, lediglich äußeren Einflüssen zuzuschreiben, wie etwa der aneifernden Einwirkung der modernen kritischen Geschichtswissenschaft, oder der zu apologetischer Abwehr herausfordernden, zugleich aber auch zur Umschmelzung mancher überlieferter Anschauungsweisen und Begriffe mahnenden Natur- und Religionsphilosophie der Neuzeit. Die Fortschritte dieser Wissenschaften, wie des neueren wissenschaftlichen und philosophischen Geisteslebens überhaupt, erklären zwar vieles, aber keineswegs alles. Einige der wichtigsten neuen Lehrfächer sind ohne jeden äußeren Impuls, aus eignem inneren Bedürfnisdrange der Kirche, ins Dasein getreten; so vor allen jenes praktische Hauptfach der Missionstheorie, das liturgische Nebenfach der Hymnologie und noch mehrere andere jener praktischen Hilfsdisziplinen. Aber auch mehreres Neue auf dem Felde der theoretischen Disziplinen hat sich, so wie es jetzt gestaltet vorliegt, aus eigner Initiative der Theologie, ohne direkte Anregungen von außen her, entwickelt. So die heutige historisch-dogmatische oder komparative Behandlungsweise der Symbolik, im ganzen auch wohl die der biblischen Theologie, sowie die der Dogmengeschichte als einer Fortsetzung der bibl. Theol. ins kirchengeschichtliche Bereich hinein.

Die von den Profanwissenschaften, insbesondere der Natur- und Geschichtsforschung, her ergehenden äußeren Anregungen dürfen in ihrer Wirksamkeit nicht überschätzt, sie dürfen aber auch nicht allzu gering geschätzt werden. Aus der vereinten Wirksamkeit innerer Wachstums-, Veredlungs- und Läuterungsprozesse des Christentums sowie äußerer Angriffe und Anregungen seitens rivalisierender oder auch gegnerischer Wissens- und Lebensgebiete, wird das viele Neue und Große sich erklären, was die jüngste Entwicklungsphase des theologischen Lehrorganismus zu Tag gefördert hat. Schon gleich am Eingang der Epoche kommt neben Speners und Franckes innerlich läuternder und regenerierender Thätigkeit, auf die sich das Missionsleben und weiterhin auch die missionstheoretische Literatur der Evangelischen in letzter Instanz zurückführt, das gewaltige Universalgenie eines Leibniz in Betracht. Auf die von diesem Riesengeiste ausgegangenen ungemein vielseitigen Impulse gehen gleicherweise mehrere der philosophischen wie der historischen Bestrebungen zurück, aus welchen sich neue theologische Disziplinen oder wenigstens neue Methoden für die herkömmlichen Disziplinen hervorbilden mußten. Aber auch noch andere mächtige Regeneratoren der Wissenschaft, wie die Philologen Mill, Bentley, Ducange, Wetstein, die historischen Urkundenforscher Mabillon, Montfaucon, Baluze ꝛc., übten um eben dieselbe Zeit ihren Einfluß aus. Eine Reihe großer Naturforscher verkündeten das Lob des Schöpfers mit neuen Zungen. Fortwandelnd in den etliche Jahrzehnte zuvor durch Kepler, Ga-

lilei, Bacon und Pascal ꝛc. gebrochenen Bahnen lehrten ein Huyghens († 1695), Cassini d. Ält. († 1712) und vor allen ein Newton († 1727) auf dem Felde der Himmelskunde, ein Athanas. Kircher († 1680), B. Nieuwentyt († 1718), Nikol. Hartsoeker († 1725) auf physikalisch-mathematischem, ein Rob. Boyle († 1691) und G. Ernst Stahl († 1734) auf chemischem Gebiete, ein Swammerdam († 1680), Leeuwenhoeck († 1723), Boerhaave († 1738), Friedr. Hoffmann († 1742) im organischen Lebensbereiche die kreatürlich versichtbarte Wundermacht und Weisheit Gottes experimentierend erkennen und im Geiste der Andacht verherrlichen. Die Mehrzahl der Vertreter dieses Wissensbereichs, der gerade seit etwa 1670 (seit der Newtonisch-Leibnizschen Epoche) einen unerhörten Aufschwung zu nehmen begann, war vom Geiste wenn nicht strengkirchlicher doch ernst-christlicher Frömmigkeit beseelt. Die theologischen Schutzredner des Christenglaubens brauchten ihre Argumente nicht mühsam zusammenzusuchen, da wo solche Koryphäen der exakten Forschung ihnen hilfreich entgegenkamen. Und nicht bloß bei ihnen oder bei religiös-konservativen Philosophen, wie Leibniz und die Mehrzahl seiner Schüler, viele Cartesianer, auch Locke, Clarke, Butler ꝛc., sondern selbst bei solchen eifrigen Vorkämpfern des praktischen Frömmigkeitsinteresses wie in Deutschland ein Spener, in England ein J. Wesley, bricht infolge solcher Einflüsse die Erkenntnis von der hohen Wichtigkeit des Naturbereichs für die theoretische wie praktische Förderung des menschlichen Geistesleben auf kräftige Weise sich Bahn. Von Spener wird ein an jenen Hallenser Arzt und Physiologen Fr. Hoffmann gerichteter Ausspruch überliefert, aus dem sein lebhaftes Interesse für die Naturwissenschaft hervorleuchtet; „er habe gegen dieselbe eine sonderbare Hochachtung, versäume auch keine Gelegenheit, dieselbe allen denen höchlichst anzupreisen, welche dereinst in der Gottesgelahrtheit vor anderen etwas zu prästieren gedächten.“ Und Wesley erklärt im Vorwort zu seinem, ein ähnliches Interesse kundgebenden fünfbändigen Kompendium der Naturphilosophie es für seine Absicht: durch seinen Bericht über das Ganze der sichtbaren Schöpfung „nicht sowohl unfruchtbare Neugierde zu erregen, als vielmehr Gottes unsichtbares Wesen, seine Macht, Weisheit und Güte anschaulich zu enthalten“ ꝛc. (vgl. überhaupt Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwissensch. II, S. 4 ff., auch: Gottes Zeugen im Reich der Natur, II, S. 207 ff.). An Empfänglichkeit für das Große und Herrliche der Naturkunde fehlte es also den Führern der vorwärtsstrebenden kirchlichen Richtungen des Zeitalters keineswegs. Wenn zu einer den Fortschritten jenes Wissensgebiets entsprechenden Umgestaltung der theologischen Lehrweise im ganzen vorerst nur wenig geschah, so beruhte das auf dem trägeren Nachfolgen der am Überlieferten hangenden Menge der Theologen insgemein sowie überhaupt auf der natürlichen Langsamkeit, womit große Umbildungsprozesse wie der in Rede stehende sich zu vollziehen pflegen (vgl. unten, Nr. 8).

Gleich den genannten Koryphäen des Natur- und Geschichtsbereichs, welche den theologischen Interessen unmittelbar nahe standen, ja zum Teil sie direkt förderten, mußten übrigens auch derartige negativ gerichtete Geister, wie Spinoza, Hobbes, Toland ꝛc., zu Werkzeugen der Anbahnung wichtiger Fortschritte für das theologische Erkennen und Lehren werden. Ihnen hat notorisch nicht bloß die durch ihre Angriffe wachgerufene und zu größerer

Sorgfalt ihres Verfahrens getriebene Apologetik, sondern vor allem auch die historische Erforschung der Urkunden des Alten und Neuen Bundes wichtige indirekte Förderung zu danken gehabt. Ähnliches hat auf den späteren Haupt-Knotenpunkten der kirchlich-theologischen Entwicklung bis herab zur Gegenwart sich wiederholt. Nachdem sowohl Speners pietistische Reaktion auf praktisch-christlichem Gebiete als Leibniz-Wolffs Philosophie sich überlebt und neuen geistigen Bewegungen Platz zu machen begonnen hatten, im Zeitalter Lessings und Kants, fand ein ähnliches Zusammenwirken direkt und indirekt anregender Faktoren statt, von welchen wiederum manche wichtige neue Umbildung des theologischen Lebens und Lehrens (besonders diesmal auf biblisch-kritischem und historischem, sowie auf dogmenhistorischem und symbolischem Gebiete) ausging. Den Impulsen zu apologetischer Thätigkeit, welche damals seitens französischer Freigeister und seichter deutscher Aufklärungsapostel ergingen, gesellten gleichfalls wieder positiv anregende Einflüsse großer Gotteszeugen des naturwissenschaftlichen Forschungsbereichs sich zur Seite. Den zur Voltaire'schen Geistesrichtung sich bekennenden Koryphäen der damaligen Gelehrtenwelt (größtenteils Franzosen, wie d'Alembert, Lalande, Lagrange, Buffon, Lamark) steht immer noch eine beträchtlich größere Zahl persönlich frommer und sittlich ernster Forscher gegenüber (Bernoulli, Lambert, Linnäus, Euler, Haller, Bonnet, Deluc 2c.), von welchen einige angelegentlich an der Verantwortung des Glaubens gegenüber den Freigeistern sich beteiligten (bes. Euler, Haller, Bonnet, in Nordamerika der Unitarier Priestley 2c.). — Gehen wir fort zu den Erscheinungen und Bestrebungen der letzten Jahrzehnte, so sehen wir auch da die Wechselwirkung zwischen der allgemeinen Kulturbewegung und dem theologisch wissenschaftlichen Lehren und Streben nach wie vor andauern. Das gleicherweise theologisch wie philosophisch einflußreiche Wirken Schleiermachers, des Regenerators der Theologie des deutschen Protestantismus nach einer Epoche rationalistischer Verflachung und Entartung, sieht man getragen und gefördert durch mehrerlei großartige zeitgenössische Bewegungen: durch die nationale und religiöse Begeisterung des Zeitalters der Freiheitskriege, durch die Einwirkung der romantischen Dichterschule und der idealistischen Spekulation Hegels und Schellings, durch das Wirken großer Entdecker und Forscher auf natur-, sprach- und geschichtswissenschaftlichem Gebiete (W. Herschel, Gauß, beide Humboldt, Bopp, Joh. v. Müller, Cuvier, Werner, Ritter 2c.). Die bleibenden Spuren, welche auch diese große Zeit der neueren theologischen Tradition nach Inhalt wie Form aufgeprägt hat, sind nur zu wohl erklärlich. Und nicht anders dürfte es mit den Nachwirkungen der neuesten erschütternden Krisen des politisch-kirchlichen Gebiets, besonders seit 1866/70, sowie mit dem von den jüngsten Bewegungen auf wissenschaftlichem, namentlich naturwissenschaftlichem und philosophischem Felde ausgehenden Einflusse auf die Theologie sich gestalten, mag es immerhin zur Zeit noch schwierig sein, den Ertrag der dadurch eingeleiteten Entwicklungen genauer zu bestimmen.

Der folgenden spezielleren Betrachtung des Werdens, Wachsens und Sich-veränderns des theologischen Lehrorganismus während des in Rede stehenden 200jährigen Zeitraums legen wir wieder unser vierteiliges Schema: Exegese, Historie, Systematik, Praktik zu Grunde. Wir thun dies um so lieber, da dabei nicht bloß eine übersichtliche sachliche Anordnung der darzustellenden

Fortschritte und Veränderungen resultieren, sondern zugleich auch ein im allgemeinen chronologisch fortschreitender Gang eingehalten werden wird. Denn es sind in der That zunächst die exegetischen und historischen, dann aber erst die systematischen und praktischen Fächer gewesen, die unter der Einwirkung der philosophisch-wissenschaftlichen Gesamtentwicklung einerseits, sowie der innerkirchlichen Bewegungen andrerseits, tiefergreifende Veränderungen und Fortbildungen erfahren haben.

1. In der Entwicklung der biblischen Wissenschaft macht vor allem Epoche:

a. die zu Anfang unsres Zeitraums durch den freisinnigen Oratorianer Richard Simon — nicht ohne kritisch-apologetische Bezugnahme auf Spinozas Tractatus theol.-politicus — zum erstenmal versuchte Anwendung einer historisch-kritischen Forschungsmethode auf dem Felde der biblischen Literaturgeschichte. Seine Histoire critique du Vieux Testament (1678. 85), welcher er später ein minder kühn gehaltenes Werk ähnlichen Titels auch übers Neue Testament folgen ließ (1689—95), legte in der That den Grund zu jener kritischen Behandlung der Einleitung in die h. Schrift, welche seitdem, trotz anfänglicher heftiger Gegenwirkungen römischer- wie protestantisch-orthodoxerseits, sich allgemeine Geltung verschafft hat. Zur Sicherstellung des hier zum erstenmal solchen Forschungen zu Grunde gelegten Prinzips eines vorurteilslosen, durch die Tradition der Synagoge und älteren Kirche unbeirrten historisch-kritischen Forschens trug, ungefähr ein Jahrhundert nach Simon, besonders Joh. Salomo Semler in Halle († 1791) Wichtiges bei, durch seine „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon" 1771 f., sowie durch seine Herausgabe der Simon'schen Schriften übers N. T. in der Übersetzung von Cramer (1776—80). Anhebend mit J. D. Michaelis, Eichhorn, de Wette rc. beginnt von da an die lange Reihe der biblischen Isagogiken — anfänglich noch beide Testamente zusammenfassend, später mehr und mehr ihre Behandlung trennend —, welche im wesentlichen gemäß den Grundsätzen Simons die Entstehungsgeschichte sowohl der einzelnen Bestandteile des biblischen Kanon als dieses letzteren insgesamt darzustellen unternehmen. An Ausschreitungen nach links hin, weit über Simon und Semler hinausgehend, hat es hier ebensowenig gefehlt, wie an Zurechtweisungen derselben von positiver Seite (mit gelegentlichen Rückfällen in Unkritik). An diesen letzteren erscheinen in der Regel Simons katholische Glaubensgenossen neuerdings zumeist beteiligt (Haneberg, Danko, Reithmayr, Aberle rc.), während von den Früheren manche (wie Jahn, Scholz, Hug rc.) eine unbefangenere Haltung zu wahren versucht hatten.

b. Die zahlreichen gelehrten Detailuntersuchungen, wie sie namentlich die Spezial-Einleitungen ins Alte Testament einer- und ins Neue Testament andrerseits anzufüllen pflegen, lassen Gesamtbetrachtungen über Wesen und Natur des biblischen Kanons als des Kodex der christlichen Offenbarungs-Urkunden gewöhnlich nicht oder doch nur sehr spärlich zu ihrem Rechte kommen. Infolge ihrer Überfülle an Isagogiken besitzt deshalb die neuere Christenheit, insbesondere die evangelische, um so weniger Darstellungen der Kanonik. Mag die angeführte Semlersche Abhandlung vom Jahre 1771 nach der literarisch-kritischen Seite hin, freilich in sehr einseitiger und wenig befriedigender

Weise, manches grundlegende Material zur wissenschaftlichen Konstruktion dieser Disziplin beigesteuert haben; mögen in den Isagogiken der Folgezeit sowie ferner in biblischen Theologien und Hermeneutiken, in den bibliologisch-propädeutischen Abschnitten größerer dogmatischer Systeme, in mancherlei Monographien über Inspiration der h. Schrift, über Weissagung und Erfüllung (v. Hofmann 1841—44, auch Tholuck, Riehm u. a.), über Kanon und Tradition (z. B. v. Holtzmann 1859, Dieckhoff 1870, Paludan-Müller 1871), über alt- oder neutestamentliche Apokryphen nach ihrem Verhältnisse zum Kanon (z. B. Bleek in den Stud. u. Krit. 1853, Hengstenberg, Keerl, Stier ꝛc.) u. s. f., zerstreute Bausteine für den Gegenstand dargeboten sein: im großen und ganzen fehlt eine erschöpfende und allseitig befriedigende Lösung der hier gestellten Aufgabe unsrer Wissenschaft bis jetzt noch. Die wissenschaftliche Kanonik als Gesamtlehre von der h. Schrift existiert z. Zt. mehr nur als künftig zu realisierendes Postulat, denn als thatsächlich vorhandne, auch im theolog. Lehrplan der Universitäten stetig repräsentierte Disziplin. Gleich dem zerstückten und in alle Winde verstreuten Orpheus ist, seit sie den zersetzenden Operationen der neueren Kritik anheimgefallen, die Lehre vom biblischen Offenbarungsganzen vorläufig fast nur in Teiluntersuchungen und Aphorismen vorhanden. Das Übermaß des analysierenden Eifers scheint der neueren Theologie den Mut zu syntetischem Aufbau auf diesem Gebiete geraubt zu haben. Beachtenswerte Ansätze zu dem künftig hier noch Auszuführenden bieten übrigens das apologetische Werk von Auberlen (Die göttl. Offenbarung 1860), teilweise auch Grau in seiner „Entwicklungsgeschichte des ntl. Schrifttums" (1870 f.), v. Hofmann in seiner nachgelassenen, von Volck herausgegebenen „Biblischen Hermeneutik" 1880, wo unter den Überschriften: „Die Schrift als das gegenwärtige Besitztum der Christenheit" und: „Die Schrift als aus der Vergangenheit stammende Summe ihrer Bestandteile" die Hauptprobleme einer biblischen Kanonik in offenbarungsgläubigem Sinne kurz abgehandelt werden; ferner die gründlich eindringenden „Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanon" von Zahn, sowie die Arbeiten mehrerer außerdeutscher Theologen wie Charteris, Cramer ꝛc. Vgl. die unten, in Volcks Darstellung der Lehre vom Schriftganzen zu bietenden Literaturangaben.

c. Die biblische Kritik (Texteskritik), nebst ihrer Zwillingsschwester, der biblischen Hermeneutik, hat seit dem gewaltigen Aufschwung der historisch-kritischen Einleitungswissenschaft gleichfalls ihre selbständige Existenz kaum mehr aufrechterhalten können, ist vielmehr oft genug von der Isagogik ganz oder doch nahezu ganz aufgesaugt worden. Unter der Rubrik: „Geschichte der Handschriften und Textausgaben" hat dieselbe, wenn in möglichster Breite und Fülle zur Darstellung gebracht, alles historische Material der biblischen Kritik, und desgleichen unter der Überschrift: „Geschichte der Übersetzungen und der Erklärungen" (des A. oder bezw. des N. Testaments) alles historische Material der biblischen Hermeneutik an sich gerissen. Namentlich bei de Wette, Bleek-Mangold, Keil, Guericke, Reuß, trägt die biblische Einleitung diesen mächtig erweiterten, auf Kosten der Kritik und Hermeneutik gleichsam raubweise bereicherten Charakter. Was infolge solchen Verfahrens den genannten Disziplinen noch Eigentümliches belassen wird: die Praxis und Theorie des textkritischen Verfahrens, sowie die Theorie der Schriftauslegung, erscheint nicht

selten etwas dürftig geartet, die geplünderte kritisch-hermeneutische Wissenschaft gleicht zuweilen fast einem ausgeblasenen Ei. Nichtsdestoweniger haben mehrere der demgemäß auf die Aufstellung von Theorien und Regeln sich beschränkenden neueren Darsteller der Kritik und Hermeneutik Verdienstliches geleistet. Zu den vernachlässigten Forschungsgebieten gehört die in Rede stehende Doppeldisziplin jedenfalls nicht. Vielmehr zeigen Namen wie die eines van der Hooght, Kennicott, Houbigant, de Rossi, S. Baer, H. L. Strack, Cornill, Klostermann als praktischer Texteskritiker auf alttestamentlichem Gebiete, wie ferner die eines Mill, Bentley, Wetstein, Bengel, Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Scrivener, Hort, v. Gebhardt, als neutestamentlicher Kritiker und dazu die eines Werenfels, Ernesti, Schleiermacher, Germar, Lutz, Cellerier, Kuenen, Immer, v. Hofmann und anderer Theoretiker auf hermeneutischem Gebiete, wie hier ein stetiges Fortschreiten zu wachsender Gediegenheit bisher stattgefunden hat.

d. Was die fördernde Einwirkung der genannten Disziplinen auf das Geschäft der Exegeten etwa noch nicht leistet, das dienen die sehr beträchtlichen Fortschritte der biblischen Sprachwissenschaft zu ergänzen. Beide Zweige der biblischen Philologie, der semitische wie der neutestamentliche, haben in den letzten beiden Jahrhunderten extensiv wie intensiv das erheblichste Wachstum erfahren, ersterer durch die Arbeiten eines Danz, Schultens, J. D. Michaelis, Gesenius, Ewald, Böttcher, Olshausen, Schrader, König 2c., letztere durch die eines Winer, Wahl, W. Grimm, Trench, v. Zezschwitz, Cremer.

Dem Verein dieser Errungenschaften, deren sich die exegetischen Hilfswissenschaften im engeren Sinn rühmen dürfen, entspricht dann die Tüchtigkeit der exegetischen Leistungen selbst. Trotz teilweiser Verirrungen und zeitweiliger Rückschritte — wie namentlich in der Epoche des Vulgärrationalismus — darf dieselbe als eine zu erfreulichen Zielen fortgeschrittene und zunehmend besserer Leistungsfähigkeit entgegengehende bezeichnet werden. Die Führerschaft behauptet hier, wie auch in den sämtlichen genannten Hilfsdisziplinen, der Protestantismus, insbesondere der deutsche Protestantismus, dessen neuere Haupt-Schriftausleger — und zwar beider Richtungen, der mehr negativ kritischen (Gesenius, Hitzig, de Wette, Holtzmann 2c.), wie der positiveren (Ewald, Bleek, Delitzsch, Meyer, v. Hofmann, Luthardt, Weiß 2c.) — sich eines weit über seine Konfessions- wie Sprachgrenzen hinausreichenden Ansehens erfreuen. Auf seinen Schultern fußt wesentlich alles Namhaftere, was neuerdings durch Mitarbeiter der großen englischen und anglo-amerikanischen Bibelwerke von Cook, Schaff, Cox, Ellicott 2c. oder auch selbständig in exegetischer Hinsicht geleistet worden ist. Nicht minder folgt die neuere römisch-katholische Schriftauslegung, soweit sie gesunden grammatisch-historischen Prinzipien huldigt und wissenschaftlich Tüchtiges leistet — wie im vorigen Jahrhundert der gelehrte Benediktiner A. Calmet († 1757) in seinem vielbändigen Commentarius literalis in V. et N. T., und wie neuerdings Adalbert Maier, J. Langen, P. Schanz, Scholz 2c. — wesentlich protestantischen Mustern.

2. Alles bisher Betrachtete gehört zur exegetischen (oder isagogisch-exegetischen) Hauptabteilung des Gesamtbereichs der biblischen Wissenschaften. Dieser ersten Hauptabteilung ist nun aber nach und nach eine zweite, kaum minder

disziplinenreiche Abteilung zur Seite getreten: die biblisch-historische Theologie, die sich aus den schon älteren, jedoch erst neuerdings zu streng-historischer Form und Methode fortgebildeten Fächern der biblischen Archäologie und Theologie, sowie aus den wesentlich neuen, ja teilweise ganz neuen biblisch-historischen Disziplinen im engsten Sinne zusammensetzt.

a. Die biblische Archäologie kann unter diesen Wissenschaften, wie aus dem früher Mitgeteilten erhellt, ihren Stammbaum vorzugsweise weit hinaufführen. Ihr fehlte schon am Schlusse des vorigen Zeitraums nichts Wesentliches mehr, weder zur Vervollständigung der verschiedenen Richtungen oder Parallelgebiete ihres Forschens (Geogr., Topogr., Sacral-, Privat-, Staatsaltertümer) noch zur Anwendung echt historischer und kritischer Methode auf dieselben. Das um die Mitte des vorigen Jahrhunderts entstandene große Sammelwerk Ugolinos (Thesaurus antiquitatum sacrarum, 34 voll. fol., Venedig 1744—69) zeigt, zu welcher Breite und Inhaltsfülle das betreffende Literaturgebiet bereits damals sich entwickelt hatte. Immerhin blieb der Folgezeit noch ein weites Feld für kritisch-sichtende und monumental-historisch bereichernde Thätigkeit auf demselben aufgethan. Und nicht bloß für kunstvolle Zusammenfügung der mannigfachen Details zu einem lebensvollen Ganzen, sondern auch für Vermehrung des archäologischen Materials und Verschärfung der es betreffenden Beobachtungs- und Beurteilungsmethoden ist erst neuestens, seit Anfang unsres Jahrhunderts, Namhaftes geschehen. Gerade der älteste Zweig des archäologischen Forschungsbereichs, die biblische Orts-, Länder- und Völkerkunde, ist durch diese angestrengten Bemühungen der Gelehrten unsres Jahrhunderts zu erneuter Blüte gebracht und zum ergiebigen Schauplatze neuer, wohl immer noch nicht abgeschlossener Entdeckungen von erheblichem Werte gemacht worden. Nachdem schon frühere, mehr oder minder gründlich betriebene Reisestudien, wie die von Niebuhr, Seetzen, Burkhardt, sowie vor allen von dem Nordamerikaner E. Robinson (seit 1837), wichtige Beiträge zu einer exakteren Erforschung des semitischen Orients mit dem heil. Lande als seinem Mittelpunkte geliefert hatten, ist seit 1850 die monumental-geschichtliche und physisch-geographische Palästinakunde, dank dem Wetteifer des schweizerischen Gelehrten Tit. Tobler, der Franzosen de Saulcy, de Vogüé, Clermont-Ganneau, der Deutschen Tischendorf, Petermann, Wetzstein, Schick, sowie neuestens (seit 1864) der im Dienste des Londoner Palästine-Exploration-Fund arbeitenden Engländer Wilson, Warren, Palmer, Conder, zu einer Wissenschaft von selbständiger Bedeutung und zu einer wahren Zierde des Gesamtbereichs der archäologischen Forschung erhoben worden. Die antiquarisch-linguistische Erforschung der angrenzenden Länder- und Völkergebiete, insbesondere die mächtigen Fortschritte der Ägyptologie und Assyriologie, haben es an direkt und indirekt fördernder Einwirkung auf diesen namhaften Aufschwung der hebräisch-jüdischen Altertumskunde nicht fehlen lassen. Es ist die nach naturwissenschaftlich-experimentaler Methode vorgehende, mit Hacke und Schaufel in die Tiefen des Altertums eindringende archäologische Forschungsweise der Neuzeit, die „grabende" und geodätisch messende Philologie ist es, die jetzt auch die Länder und Stätten der h. Schrift zum Objekte ihrer Thätigkeit zu machen begonnen hat. Resultate vom Umfang und blendendem Glanze der durch die Heroen dieser Wissenschaft, die Lepsius, Mariette, Brugsch, die Layard, Oppert,

Smith, die Schliemann, Curtius, Humann, neuestens auf den Nachbargebieten zu Tage geförderten, mögen auf dem bescheidnen Schauplatze des Jordanlandes vielleicht nicht zu erwarten sein. Doch ist auch hier seit Anwendung der betreffenden Methode teilweise schon Bedeutendes glücklich ans Licht gebracht worden. Weiteres von ähnlichem Werte wie die bloßgelegten Trümmerreste Altjerusalems, seines Tempels und seiner Wasserleitungen, oder wie der moabitische Mesa-Stein darf vom fortschreitenden Verfolge der bezüglichen Arbeiten sehr wahrscheinlich noch erwartet werden.

b. Eine biblische Geschichte in eigentlich wissenschaftlicher Fassung existierte vor dem Beginne unsrer Epoche noch nicht. Nur als naiv-gläubige unkritische Zusammenstellung der biblischen Angaben mit den oberflächlich abgeschöpften Nachrichten der altklassischen und orientalischen Historiker wurde die alttestamentliche Geschichte, oft zusammen mit der Kirchengeschichte in Gestalt einer Historia sacra nach Sulpicius Severus' Muster (vgl. § 6 u. 7), bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts behandelt. Und fast noch kümmerlicherer Art waren die bis dahin produzierten Vorläufer der neutestamentlichen Geschichte in moderner Behandlungsart; trockne und kritiklose Zusammenfügungen des Inhalts der Evangelien zu Harmonien für liturgische oder erbauliche Zwecke; daneben poetische Verarbeitungen ebendesselben Stoffes meist in epischer oder auch in dramatischer Form; endlich auf römisch-kirchlichem Gebiete asketisch romanhafte oder legendenartige Geschichtserzählungen von Jesu und den Aposteln mit mehr oder minder reichlicher Einmengung apokryphischer Elemente. Erst der Aufschwung der Geschichtsforschung überhaupt seit dem Siecle de Louis XIV., zugleich aber auch die ebendamals zuerst ihr Haupt erhebende bibel- und christusfeindliche Kritik vom deistischen Standpunkte der britischen Freidenker und später vom pantheistischen Spinoza's aus, spornte die theologischen Darsteller der alt- und neutestamentlichen Geschichte zu größerem wissenschaftlichen Ernste an. In Buddeus Historia ecclesiastica Veteris Testamenti (1715), in Saurins Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les évènemens les plus mémorables du Vieux et du N. Testament (1720—28), in Nath. Lardners antideistischem Traktat On the credibility of the Gospel (1727) und in Christoph Robinsons Peculiar and distinguished character of the Gospel (1738) treten die ersten, noch unvollkommnen, aber teilweise doch schon erfreulichen Früchte dieser nach strengeren historischen Prinzipien gearteten Behandlungsweise hervor. Eine Zeitlang, namentlich noch bei dem wackeren Züricher Antistes Heß (Lebensgeschichte Jesu ꝛc. 1773 ff. und Geschichte der Israeliten 1776 ff.) wird die gleichzeitige apologetisch-historische Behandlung beider Bereiche des alt- wie des neutestamentlichen versucht, bis die gewaltige Wucht der Angriffe von negativer Seite und die wachsende Fülle des zu verarbeitenden historisch-kritischen Materials das definitive Auseinandergehen beider Hälften der Aufgabe vernotwendigt. So seit Anfang unsres Jahrhunderts, wo auf alttestamentlichem Gebiete der Hyperkritik eines G. L. Bauer, de Wette, Gramberg, Vatke, Hitzig, sowie neuestens der Graf-Kuenenschen Schule (seit 1866) die positiv gehaltenen Darstellungen von Ewald (dieser in den letzten beiden Bänden der „Geschichte des Volkes Israel" auch das ntl. Gebiet in seinem vermittelnden, mehr apologetischen als kritischen Sinn mit behandelnd), J. H. Kurtz, Hengstenberg,

Hasse, A. Köhler zc. gegenübertreten, während die neutestamentlich-kritischen Zerstörungsversuche eines Strauß, eines F. Chr. Baur und seiner Schule, eines Renan, Seeley zc. der Reihe nach an Neander, Krabbe, Ebrard, Lange, K. Wieseler, Riggenbach, M. Baumgarten, Ritschl, Lechler, Steinmeyer, de Pressensé, Farrar, Edersheim, B. Weiß ihre Gegner fanden.

c. Jeder dieser beiden historisch-kritischen Disziplinen, der alt- wie der neutestamentlichen Geschichte, hat sich neuestens, infolge der massenhaften Vermehrung des zu berücksichtigenden Forschungsmaterials und damit, im Falle des Sichgegenübertretens positiverer und negativerer Anschauungen, auch des Streitstoffs, eine Neben- oder Hilfsdisziplin angebildet, deren Ansprüche auf selbständige Gestaltung und feste Einreihung ins theologische Lehrganze von Jahr zu Jahr dringlicher werden, ja deren förmliche Anerkennung als integrierender Glieder desselben teils schon erfolgt ist, teils keinem gegründeten Zweifel mehr unterliegt. Wir meinen

α) auf alttestamentlichem Gebiete die Chronologie der israelitischen Geschichte, den vorzugsweise umfangreichen und schwierigen Hauptteil der biblischen Chronologie insgesamt, — zwar ein schon in altkirchlicher Zeit, durch Jul. Afrikanus, Eusebius, Panodorus zc. kultiviertes, auch seit Ende des 16. Jahrhunderts durch mehrere angesehene Gelehrte, wie Scaliger, Calvisius, Ussher, ziemlich eifrig in Pflege genommenes, aber doch erst während des letzten Menschenalters, vermöge der Erschließung der hieroglyphischen und keilinschriftlichen Monumente des alten Orients, mit wertvollerem Urkundenmaterial bereichertes und zu hohem Interesse erhobnes Forschungsgebiet. Dasselbe hat neben manchen wertloseren und teilweise abenteuerlich gearteten auch verschiedne wissenschaftlich gehaltvolle und beachtenswerte Bearbeitungen erfahren. Vgl. einerseits E. v. Bunsen's „Biblische Gleichzeitigkeiten" 1875, samt den Schriften von A. Hildebrandt, Joh. Raska. B. Floigl, Howard zc., andrerseits die einschlägigen Arbeiten von E. Schrader (Die Keilschriften und das A. Testament 1872, 2. Aufl. 1883), J. Oppert (Salomon et ses successeurs 1876), J. Lauth (Ägyptische Chronologie 1877), Lenormant, Fr. Hommel, A. Kamphausen, F. E. König (in der Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. 1883); auch H. Gelzers Untersuchungen über Jul. Afrikanus (1880) u. s. f.

β) auf ntl. Gebiete die neutestamentliche Zeitgeschichte, d. h. die Darstellung der dem messianischen und apostolischen Zeitalter gleichzeitigen Zustände und Ereignisse der griechisch-römischen und orientalischen Profan- und Kulturgeschichte, behufs Gewinnung sowohl genauerer chronologischer Data für die einzelnen Momente der christlichen Urgeschichte als eines breiten kultur- und religionshistorischen Hintergrunds für ebendieselbe. Um die Ausbildung dieser für die ntl. Geschichte gleichsehr, wie auch für die biblische Theologie, die Kanonik und Isagogik wertvolle Handreichung thuenden Hilfsdisziplin zu selbständiger Existenz hat sich zuerst Matth. Schneckenburger in Bern († 1848) verdient gemacht, aus dessen Nachlasse Hundeshagen im Jahre 1862 Vorlesungen über ntl. Zeitgeschichte herausgab. In größerer Vollständigkeit wurde das betr. Material dann durch Ad. Hausrath verarbeitet, dessen mehrbändiges Werk (1868—73) freilich, durch Aufnahme des gesamten ntl. Geschichts- und Lehrstoffs samt phantastischen negativ-kritischen Hypothesengebilden, zu ungeheuerlichem Umfange anschwoll, während dagegen E. Schürer (1873; 2. Aufl.

1886 f.) bei knapperer Fassung doch Gelehrteres und von einseitigen Tendenzen Freieres geleistet hat. — Übrigens können auch die ntl.-chronologischen Monographien von Wieseler (1843, 48), Anger (1848), Zumpt (1869), Caspari (1869), Ljungberg (1878), Fl. Rieß (1881) u. A. hierher gerechnet werden. Desgleichen in andrer Rücksicht die auf die religiös-literarischen Zustände des Judentums zur Zeit Jesu bezüglichen Studien von Jos. Langen (1866), Hilgenfeld (Messias Judaeorum 1868), Drummond (The Jewish Messiah 1877), F. W. Weber (Gesch. der jüd.-paläst. Theologie ꝛc. 1880), G. Schnedermann (Das Judentum und die chr. Verkündigung in den Evangg. 1884).

d. Dem biblisch-historischen Bereiche gehört endlich auch die biblische Theologie Alten und Neuen Testaments in der gegenwärtig, seit etwa einem Jahrhundert, wenn nicht allgemein, doch vorherrschend üblichen Auffassung und Darstellungsweise an. Durch des Altdorfer Theologen Gabler Dissertation De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae (1787) wurde die Notwendigkeit eines streng historischen Verfahrens in Erhebung des theologischen Lehrgehaltes der einzelnen biblischen Schriftsteller zuerst dargethan. Ungeachtet der rationalistischen Tendenzen, welche derselbe und mehr noch seine nächsten Nachfolger (G. L. Bauer, Kaiser, de Wette, Dan. v. Cölln und David Schulz, Vatke ꝛc.) mit diesem ihrem Dringen auf strenge Sonderung der Lehrbegriffe verbanden, hat die von ihm eingeführte Behandlungsweise doch allgemach auch in den positiveren Kreisen sich eingebürgert. Seit den 40er Jahren sind auf alttestamentlich-theologischem Gebiete Steudel, Hävernick, Hermann Schultz, G. Oehler, auf neutestamentlichem Chr. Fr. Schmid, G. L. Hahn, van Oosterzee, B. Weiß, Lechler, Grau, Schlatter teils in entschieden offenbarungsgläubigem, teils in mehr vermittelndem oder liberalisierendem Geiste thätig gewesen. Auch da, wo man andre Titel bevorzugt hat — wie Lutz, der (wie auch de Wette) zur älteren Bezeichnung „Biblische Dogmatik" zurückkehrte, oder wie Ewald, der seinem übers Alte und Neue Testament zumal sich erstreckenden Werke die Benennung: „Die biblische Lehre von Gott" erteilte — ist man doch der historischen Behandlungsweise treu geblieben. Nur in J. G. Knapps „Bibl. Glaubenslehre" (1840) und in J. T. Becks „Christlicher Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden" (I, 1841) erscheint der modernen historisch-kritischen Methode überhaupt keine Rechnung getragen. Wie diese Werke gewissermaßen Melanchthons oder auch der pietistischen Theologen (z. B. Freylinghausens, in seiner „Grundlegung" 1703) einfach ethische, oder rein dogmatische Behandlungsweise des Gegenstands wieder aufnehmen, so liegt in v. Hofmanns „Schriftbeweis" (1852 f., 1858) eine geistvolle moderne Reproduktion der im späteren Reformationszeitalter beliebt gewordnen Methode des Sammelns von biblischen Beweisstellen zur kirchlichen Glaubenslehre vor. Überwiegend nur dogmatisch gehalten, gleichsam Ausschnitte aus einer biblischen Glaubenslehre, sind ferner die Darstellungen der biblischen Psychologie, welche im Anschlusse an ältere Muster (Amos Comenius, M. Friedr. Roos), von Beck (1843), Delitzsch (1856) und Wörner (1887) gegeben wurden. — Die streng historische Methode wird gegenüber solchen vereinzelten Versuchen von abweichender Richtung sich wohl behaupten. Auch die mancherlei auf besondre Gruppen der atl. oder ntl. Schriften sowie auf einzelne Lehrbegriffe bezüglichen Monographien, womit die gelehrte Arbeit der letzten Jahr-

zehnte uns beschenkt hat, dienen ausnahmslos zur Befestigung und detaillierteren Ausbildung des historisch-kritischen Verfahrens. Nicht minder besitzt dasselbe indirekte Vertreter und Gehilfen an den Verfassern derartiger Studien über die Christologie (Messiaslehre) und Theologie der Juden, wie sie bereits oben (c, β) erwähnt wurden.

3. Wir kommen zur kirchenhistorischen Theologie. Auch sie hat seit dem mit der pietistischen Bewegung zusammenfallenden mächtigen Aufschwunge der Geschichtswissenschaft beträchtliche Fortbildungen erfahren. Auf dem Felde der Kirchengeschichte selbst stellen dieselben sich dar in der Gestalt einer zunehmenden kritischen Strenge und wissenschaftlichen Objektivität des Forschens, auf dem ihrer Umgebung aber in Gestalt des Heranwachsens mehrerer Nebenformen oder Hilfsfächer, die gleich stattlichen Seitenflügeln oder auch gleich stolzen Turm- oder Erkerbauten um den festen Zentralbau der Kirchenhistorie sich herumlagern. — Für diesen letzteren haben in der evangelischen Kirche zunächst der pietistische Mystiker Gottfried Arnold (1699 ff.), dann seinen antiorthodoxen Übereifer dämpfend mehrere besonnenere Forscher wie Weismann, Mosheim, Schröckh, einen solideren Grund zu legen versucht. Allmähliche Loslösung der Hauptaufgabe des Kirchenhistorikers von den von Flacius her ihr anhaftenden konfessionalistisch-orthodoxen Nebentendenzen war das wohlthuende Ergebnis dieser neuen Bestrebungen der lutherischen Kirchengeschichtschreibung des vorigen Jahrhunderts. Tüchtige reformierte Quellenforscher wie Jakob und Samuel Basnage, Herm. Venema rc. verfolgten ähnliche Ziele. Aber auch der Katholizismus, und zwar vornehmlich der französische im Zeitalter Louis XIV., stellte sein Kontingent zu dieser Schaar vorwärtsstrebender Vervollkommner der überlieferten Methoden und Resultate; so einen Noel, Bossuet, Fleury, sowie vor allen den gründlichen Quellenforscher Tillemont (1693 ff.) und den freisinnigen Kritiker des Baronius Anton Pagi (1705 ff.). Sogar bis ins Extrem einer plumpen anti-kurialistischen Hyperkritik sah man gegen Ende des vorigen Jahrhunderts einige katholische Geschichtschreiber, namentlich Royko in Prag (1788), Wolf rc. gleichsam wetteifernd mit den ebendamals in ähnlichem Geiste thätigen protestantischen Neologen Spittler, Henke rc. sich verirren. — Seit unsrem Jahrhundert hat dann, nach allmählicher Ausscheidung dieser rationalistischen Verirrungen, eine nach möglichster Objektivität strebende kritisch-pragmatische Historikerschule die Aufgabe der Universalkirchengeschichtschreibung zu lösen versucht. Innerhalb des Protestantismus war es zuerst eine kritisch-nüchterne, auf möglichst gewissenhaftes Ausschöpfen der Quellen ausgehende, dabei aber dem Pragmatismus und dem Schmuck der Darstellung geringere Sorgfalt zuwendende Richtung, die sich dieser Aufgabe widmete (Tzschirner, Chr. Schmidt, Engelhardt, Gieseler). Ihr folgte eine kritisch-philosophierende Behandlungsweise, eingeleitet durch Schleiermachers akademische Vorlesungen über den Gegenstand und weiterhin kultiviert durch Niedner, Rothe, Baur, am glücklichsten und geistvollsten durch Hase. Neben derselben blüht eine vom Geiste religiöser Wärme beseelte, das biographische Moment besonders betonende, überall vorzugsweise den Maßstab christlicher Frömmigkeit und lebendiger Glaubensbewährung anlegende Darstellungsweise, begründet durch A. Neander und seit demselben in verschiedenen Modifikationen fortgebildet und gepflegt einerseits durch die reformierten Theo-

logen Hagenbach, Böhringer, Herzog, andrerseits durch die Lutheraner Guericke, Bruno Lindner, H. Schmid, J. H. Kurtz. Die außerdeutsch-reformierten Darsteller E. Chastel, E. de Pressensé, Phil. Schaff, James Robertson 2c. schließen sich größtenteils dieser Neanderschen Richtung, die man auch wohl die pektoralistische genannt hat, an. Auch von den neuesten römisch-katholischen Bearbeitern der Kirchengeschichte seit Anfang unsres Jahrhunderts huldigen die bedeutenderen einer ähnlichen warm-religiösen und bei allem Festhalten des römischen Standpunkts doch einigermaßen weitherzigen Richtung; so Fr. Leop. v. Stolberg, Katerkamp, Locherer, Alzog 2c. Eine liberalisierende Richtung, repräsentiert durch J. J. Ritter, Gfrörer, Fr. X. Kraus, die Altkatholiken Pichler, Friedrich, Langen, sowie eine mehr oder minder streng ultramontane Schule, vertreten durch Hortig-Döllinger, Möhler-Gams, Brück, Grisar, Hergenröther, sowie außerhalb Deutschlands durch Rohrbacher, Henrion, Bascotti, Anelli gehen ihr zur Seite.

4. Von den kirchenhistorischen Teildisziplinen und Nebenfächern hat das älteste:

a. die Patristik oder theologische Literaturgeschichte, kaum seiner Methode, sondern nur dem Umfang und der Auswahl des in ihm abgehandelten Materials nach, namhaftere Umbildungen in neuerer Zeit erfahren. Die Richtung auf gelehrtes Quellensammeln und -sichten oder die bibliographisch-literarische Behandlungsweise überwog vom Ende des 17. Jahrhunderts an, wo die großen Väter-Ausgaben der Maurinermönche und die Lyoner Bibliotheca maxima veterum patrum (1677 ff.) ihr Bahn brachen. In der Form gründlicher Einzeldarstellungen und in pragmatisch-literaturgeschichtlicher Zusammenfassung des ganzen Materials hat die neueste Zeit, seit Anfang unsres Jahrhunderts vorzugsweise Tüchtiges geleistet, dabei aber auch jene quellensammelnde und kritisch edierende Thätigkeit nicht ohne mehrfache Fortschritte über das früher Erreichte hinaus fortgeführt. Katholische und evangelische Gelehrte erscheinen an diesen Bestrebungen in ungefähr gleicher Stärke beteiligt, die ersteren mehr in Hinsicht auf Bewältigung großer Stoffmassen, die letzteren mehr als geschmackvolle und kritisch zuverlässige Detailarbeiter reich an Verdiensten. Man vergl. einerseits die Benediktiner sowie du Pin, Muratori, Galland, Angelo Mai, Migne, Pitra, K. Werner, Nirschl; andrerseits Neander, Franz Oehler, Böhringer, Otto, Ad. Ebert, P. Caspari, Th. Zahn, A. Harnack, J. Draeseke 2c.

b. Mit der Dogmengeschichte verhält sichs ähnlich; doch überwiegt hier, besonders seit Durchführung der vollständigen Emanzipation dieses Fachs in streng historischer Behandlung von der Dogmatik (nach Ernestis und Semlers Vorgang: 1757, 1759) das von den Evangelischen Beigesteuerte in extensiver wie intensiver Hinsicht. Erst in jüngster Zeit sind den nach Petaus Vorgang einen wesentlich nur kompilatorischen Fleiß bethätigenden katholischen Bearbeitern dieses Feldes (Thomassin, Dumesnil 2c.) auch einige in Hinsicht auf Pragmatismus und geschickte Gruppierung des Materials nicht ganz hinter ihren protestantischen Rivalen zurückbleibende Forscher gefolgt (K. Werner, J. Bach). Doch gebührt der mit Münscher, Engelhardt, Hagenbach, Baur anhebenden und mit Gieseler, Thomasius, Gust. Frank, Fr. Nitzsch, H. Reuter sich fortsetzenden Reihe jener letzteren unzweifelhaft die Palme auf diesem Ge-

biete. Wesentlich revolutionäre Tendenzen in Bezug auf Prinzip und Methode des dogmenhistorischen Forschens und Darstellens verfolgt das mehrbändige Lehrbuch der DG. von A. Harnack (1886 ff.), aus dessen oft einseitigen und überkühnen Aufstellungen immerhin für einzelne Partien der Disziplin ein bleibender Gewinn erwachsen dürfte.

c. Die Umformung der Symbolik aus einer zwischen polemischer und literarhistorisch-isagogischer Behandlungsweise schwankenden Disziplin in eine wesentlich historische Wissenschaft, oder was dasselbe ist: die Fortbildung dieses Fachs von seiner konfessionell-einseitigen zur komparativ-dogmatischen und objektiv-pragmatischen Darstellungsform, fällt in eine um wenige Jahrzehnte spätere Zeit als das Ausbildungsstadium der Dogmengeschichte in heutiger Form. Seit Plancks (1786) und Marheinekes (1810. 1812) Vorgang sind es beinahe nur Protestanten gewesen, die auf diesem Felde Namhaftes geleistet haben: Winer, Köllner, Guericke, Schneckenburger, R. Hofmann, Oehler, Gaß, Plitt, Philippi ꝛc. In Möhlers zwar geistvollem aber auch parteiischem und ultramontan befangenem Versuche (1832) und dessen katholischen Nachfolgern (Hilgers, Buchmann, Jörg ꝛc.) stellt sich wesentlich nur ein Rückfall in die ältere polemisch einseitige Manier dar. Eine Symbolik als objektiv geschichtlich auffassende und darstellende Disziplin fehlt der katholischen Theologie zur Zeit noch, ist auch da, wo der streng römische (infallibilistische) Standpunkt festgehalten wird, überhaupt unmöglich, ja kaum denkbar.

d. Die Reihe dieser kirchenhistorischen Teildisziplinen, welche wenn nicht in heutiger Form doch in irgendwelcher Keimbildung schon der altkirchlichen Zeit entstammen, beschließen wir mit der kirchlichen Biographie oder Hagiologie, dieser mit der Patristik sowohl stofflich als formal verwandten Disziplin. Sie hat mit derselben besonders auch das gemein, daß sie gemäß der kürzeren, den Katholiken geläufigeren Benennung aufgefaßt, als Hagiologie, ein engeres, gemäß der längeren, uns Evangelischen vorzugsweise naheliegenden Bezeichnung traktiert, als kirchliche Biographie, ein bedeutend weiteres Gebiet umspannt. Einen höheren wissenschaftlichen Aufschwung gewann diese vorher fast ohne alle kritische Schärfe betriebene Disziplin wenige Jahrzehnte vor dem Beginn unsres Zeitraums, als angeregt durch den Jesuiten Heribert Rosweyd († 1629), dessen jüngere Ordensgenossen Bolland, Henschen und Papebroch sich zur Herausgabe des Riesenwerks der Antwerpener Acta Sanctorum (1643 ff.) vereinigten, der ersten hagiographischen Quellensammlung von kritischer Anlage und nahezu erschöpfendem Umfang. Ihr folgten eine Reihe ähnlicher Sammelwerke von minder universeller Tendenz, aber zum Teil von noch bedeutenderem kritischem Werte (Ruinart, Mabillon, Assemani, Butler, Pétin, Stadler-Ginal, le Blant ꝛc.). Nahe stehen demselben Literaturzweige die mönchsgeschichtlichen Quellenwerke und Darstellungen von Helyot, Martene, Alteserra, Brockie, Musson, Henrion-Fehr, Montalembert ꝛc. — Der Protestantismus macht, abgesehen von einigen monographischen Studien über beschränktere Gebiete (wie Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlands, Ebrards Iroschottische Missionskirche, Franz Winters Prämonstratenser und Cisterzienser, neuestens die kritisch-martyrologischen Detailstudien von Franz Görres, E. Egli ꝛc.) den katholischen Bearbeitern dieses Forschungsbereichs kaum irgendwelche Konkurrenz. Die meisten protestantischerseits veranstalteten

Biographiensammlungen evangelischer Heiligen, d. h. Reformatoren oder sonstiger Kirchenlichter, entbehren des spezifisch hagiologischen Zuschnitts und Charakters, nähern sich vielmehr der Gestalt patristischer Sammelwerke; so die Elberfelder „Väter und Begründer der ref. u. der luth. Kirche“, Tholucks Lebenszeugen der luth. Kirche des 17. Jahrhunderts. Doch hat auch die ev. Kirche, besonders seit Tholucks Sonntagsbibliothek, Pipers Evang. Kalender (1850 ff.) und Klaibers Evang. Volksbibliothek (1868), ihre gehaltvollere historisch-biographische Erbauungslektüre. An einer scharf abgegrenzten Stellung für diese Disziplin im theologischen Wissensganzen fehlt es freilich zur Zeit noch, bei den Katholiken ebensowohl wie bei den Evangelischen.

5. Was sonst noch von Neben- und Hilfsfächern der Kirchengeschichte zu registrieren ist, entbehrt eines weiter in die Geschichte zurückreichenden Stammbaumes.

a. Die formalen oder instrumentalen (organischen) Hilfswissenschaften der kirchlichen Philologie und der Diplomatik oder Urkundenlehre, nebst Heraldik, Sphragistik, Numismatik, datieren ziemlich genau von Beginn unsres Zeitraums, nämlich vom letzten Viertel des 17. Jahrhunderts an. Es war in den 80er Jahren dieses Jahrhunderts, in der Blütezeit des gelehrten Frankreichs unter Louis XIV., wo Mabillon für die letztere Wissenschaft durch seinen berühmten Traktat De re diplomatica (1681) den ersten festen Grund legte, während fast genau gleichzeitig J. Kasp. Suicer mit der ersten Auflage seines Thesaurus der griechischen Kirchensprache (Thes. eccl. e Patribus Graecis, 1682) und Du Cange mit seinem Glossar der mittelalterlichen Latinität (1678) sowie später dem der mittleren und späteren Gracität (1688) hervortraten. Sowohl die späteren Neubearbeitungen dieser bahnbrechenden Werke selbst, als was ihnen weiterhin in den folgenden Jahrhunderten Nachahmendes und Ergänzendes gefolgt ist, geben mächtige Fortschritte über die Erstlingsarbeiten hinaus zu erkennen, stellen aber ebendamit das Verdienstliche dieser frühesten Anfänge eines seitdem zu wichtigen Früchten herangereiften Forschungsbereichs in ein helles Licht (vgl. die Lit., Hdb. II², 24 f.).

b. Auch zu mehreren materialen Hilfswissenschaften des kirchenhistorischen Studiums hat die an vielseitig fruchtbringenden Bestrebungen auf historischem Gebiet überhaupt ungemein reiche Epoche, mit welcher wir unsren letzten Zeitraum anheben sehen, den Grund gelegt.

α) Die kirchliche Chronologie, gleich der biblischen Disziplin desselben Namens enge zusammenhängend mit der universalhistorischen Zeitrechnungslehre, hatte auch schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts einem Calvisius, Petavius, Ussher direkt und indirekt manches Wichtige von mehr vorbereitender Art zu danken gehabt. Sie erfuhr aber dann bes. gegen den Anfang des folgenden Säkulums durch Kardinal Noris, durch d'Antine, Clemencet, Durand ꝛc. als Begründer der Art de vérifier les dates (seit 1724), durch Halthaus als Interpreten der schwierigen Kalenderverhältnisse des Mittelalters (1729) ꝛc. eine Fortbildung zu der streng wissenschaftlichen Gestalt, die dann in unsrem Jahrhundert durch Ideler, Piper, Brinkmeier, Grotefend, Krusch ꝛc. des weiteren in Pflege genommen worden ist.

β) Auch die kirchliche Geographie datiert ihre Existenz von den ersten Jahrzehnten unsres Zeitraums her, wo Fr. Spanheims „Einleitung in die

heilige, patriarchale, israelitische und christliche Geographie" (1679, 1698) sowie Nikol. Sansons Atlas antiquus sacer, ecclesiasticus et profanus (mit Verbesserungen von Clericus, Amsterdam 1705 f.) erschienen, besonders aber das großartig angelegte Meisterwerk der fünf Brüder St. Marthe, betreffend die Geographie der französischen Bistümer, die Gallia christiana, 1715 ff. (der Titel nachgebildet der Italia sacra von Ughelli 9 Bde. 1642—1669) genaueres Licht über die kirchlich geographischen Verhältnisse der älteren Zeiten zu verbreiten begann. Es hat sich dieser auch in unsrem Jahrhundert durch manche tüchtige Leistungen, besonders nach der kartographischen Seite hin bereicherten Wissenschaft seit dem Wirken der Achenwall, Süßmilch, Schlözer ꝛc. für universalhistorisch-statistische Studien auch eine kirchliche Statistik angebildet. Seit Stäudlins erstem Versuch (1804) ist dieselbe teils getrennt von der kirchlichen Geographie (so bei Wiggers 1842 f., bei Karl vom h. Aloys 1860, bei Armand de Mestral 1870 ꝛc.), teils vereinigt mit derselben (bei Wiltsch 1846, bei Neher 1864) behandelt worden. Das Übergewicht der Gründe scheint für die Zusammenfassung der beiden zu Einer Wissenschaft zu sprechen, die dann aber mehr in die Nähe des praktisch-theologischen Lehrbereichs zu rücken und als eine Hilfswissenschaft der Missionstheorie, etwa als „religiöse Erd- und Völkerkunde" nach J. P. Langes Vorschlag, zu gestalten sein dürfte (vgl. Lange, Theol. Encykl., S. 139. 208).

γ) Das umfang- und inhaltreichste dieser kirchenhistorischen Hilfsfächer nach der materialen Seite, die christliche Archäologie, bildete sich seinem zentralen Hauptbestandteile nach: als Sakralaltertumskunde oder Kultusarchäologie schon gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts aus jenen liturgisch-historischen Studien heraus, als deren Vertreter wir oben (§ 8 gegen Ende) Goar, Menard, Holstenius, Casali, Bona nannten. Auch die durch Anton Bosio († 1629) und die Herausgeber seiner „Roma sotteranea": Severanus (1634) und Aringhi (1657) begründete Katakombenforschung gehört zu den frühesten Keimen dieser Wissenschaft, die indessen, solange sie unter der Pflege dieser katholischen Spezialforscher verblieb, noch an ziemlich formlosem Aussehen und unsystematischer Behandlungsweise litt. Allzuweit wollten einige lutherische Bearbeiter des Gegenstands um das Ende des 17. Jahrhunderts den Umkreis desselben gezogen wissen, wenn sie entweder auch Dogmengeschichte und Patristik (so Bebel in Straßburg 1679) oder die biblischen Altertümer (so J. A. Quenstedt in Wittenberg 1699) mit der eigentlichen christlichen Altertumsforschung zusammenfaßten. Ohne solche Ausschreitungen ins Maßlose hat zum erstenmale der Anglikaner Joseph Bingham († 1729) das Gesamtgebiet der kirchlichen Altertumswissenschaft in wissenschaftlichem Geiste mit systematischer Gründlichkeit dargestellt (1708 ff.). Seine nach mehreren Seiten hin mustergültige Arbeit faßt zum erstenmale das verfassungsgeschichtliche Bereich oder die christlichen Sozial-Altertümer mit dem kultusgeschichtlichen oder den Sakral-Altertümern als Ein organisches Ganzes der kirchlichen „Ursprünge (Origines) oder Antiquitäten" zusammen, läßt aber dabei freilich das kunstgeschichtliche Bereich noch sehr zu kurz kommen, zieht überhaupt zu wenig die urchristlichen Monumente als Quellenmaterial mit herbei und beschränkt obendrein sein Darstellungsgebiet willkürlicherweise auf die sechs, ja stellenweise auf die fünf ersten Jahrhunderte der Kirche. Es blieb sonach

den Mamachi, Selvaggio, Pellicia, S. J. Baumgarten, Augusti und andren seitdem in dies Forschungsgebiet Eingetretenen vorbehalten, noch vielerlei Material ergänzend einzuarbeiten. Dabei hat namentlich das anfänglich am meisten zurückgestellte kunstarchäologische Bereich — dank fortgesetzter und zunehmender Mithilfe auch seitens fachmännischer Vertreter der einzelnen Kunstgebiete (Architektur, Skulptur, Malerei ꝛc.) und dank den glänzenden Leistungen der neuesten Katakombenforschung (de Rossi ꝛc.), Inschriftenforschung (Regnier, le Blant, Mommsen ꝛc.) und lexikalischen Bearbeitung des archäologischen Materials (Martigny, Otte, Smith, Kraus) — die erheblichsten Bereicherungen erfahren, Bereicherungen, die neuestens eine zunehmend gründlichere Berücksichtigung auch der altchristlichen Privataltertümer, d. h. des Verhaltens der alten Christen in Bezug auf Bekleidung, Häusereinrichtung ꝛc. veranlaßt haben. Vgl. Vikt. Schulzes Aufsätze in der „Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft" 1880 f., dess. Katakombenwerk (1882), sowie seine unten in Tl. II folgende Skizze der chr. Archäologie.

6. Als Hilfsfächer für die materiale Seite der kirchenhistorischen Forschung pflegt man mehrfach auch wohl die allgemeine Weltgeschichte, die Kunstgeschichte, allgemeine Literaturgeschichte, Geschichte der Philosophie und Religionsgeschichte zu nennen (z. B. Hagenbach, Encykl., 10. Aufl., S. 267). So unzweifelhaft der aus Berücksichtigung der Forschungsergebnisse dieser ausgedehnten Gebiete entspringende Nutzen für das Geschäft des Kirchenhistorikers genannt werden muß, so wenig ließe doch eine Eingliederung derselben in die Reihen der kirchengeschichtlichen Hilfswissenschaften im engeren und eigentlichen Sinn sich rechtfertigen. Die encyklopädische Stellung dieser Wissensgebiete fällt aus dem theologischen Lehrorganismus hinaus; sie bilden wohl den Hintergrund des kirchenhistorischen, ebenso auch wie des biblisch-historischen Forschungsbereichs, aber nicht irgendwelchen besondren Teil desselben. Höchstens von der allgemeinen Religionsgeschichte ließe sich vielleicht sagen, daß sie in speziellerer und unmittelbarerer Beziehung zum historisch-theologischen Bereiche — und zwar zu diesem in weiterem, auch die biblisch-historischen Disziplinen mit umfassendem Sinne — stehe. Nur würde weder „Hilfswissenschaft" noch „Nebenfach" der richtige Name zur Bezeichnung dieses spezielleren Verhältnisses sein. Die allgemeine Religionsgeschichte kann als Substruktion oder Basis der Kirchengeschichte,. gleichsam als Vorhalle, nach deren Durchwandrung man das Heiligtum der christlichen Geschichte selbst betritt, aufgefaßt werden; sie läßt sich aber ebensowohl als Supplement oder Ergänzung der Kirchengeschichte behandeln, dazu bestimmt, dem Entwicklungsgange des Christentums als der Religion der Wahrheit die Geschichte der vor- und außerchristlichen Religionen vergleichend zur Seite zu stellen. In diesem letzteren Falle verhält sie sich hinüberleitend vom historisch- zum systematisch-theologischen Bereiche, für welches letztere sie ohnehin in mehrfacher Hinsicht die Bedeutung einer wichtigen Substruktion und Vorratskammer grundleglich bedeutsamer Hilfskenntnisse für sich beanspruchen darf. Sie wird ihren Grundzügen nach später (Tl. III, zu Anf.) unter diesem Gesichtspunkte eines Bindeglieds zwischen historischer und systematischer Theologie skizziert werden. Der bis in das 2. Viertel des 17. Jahrhunderts zurückgehenden Reihe von Versuchen zu ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung (anhebend mit G. J. Vossius 1642, Herbert

v. Cherbury, P. Dan. Huet 2c., aber erst in unsrem Jahrhundert durch Eingehen eines solidarischen Verbands mit der vergleichenden Sprachwissenschaft [Grimm, Lassen, Spiegel, Max Müller, Renan 2c.] zur Erbringung gediegener und exakterer Leistungen emporgehoben) wird dort die erforderliche Beachtung widerfahren.

7. Die systematische Theologie hat, wie aus dem über diese enorme Erweiterung und Vermannigfaltigung des historischen Lehrbereichs Mitgeteilten erhellt, nicht weniges von dem früher in ihren Disziplinen traktierten positiven Wissensstoffe an jenes benachbarte Hauptfach abtreten müssen. Aus dem vormals, zur Zeit der Summen und Loci, vom Dogmatiker traktierten Material hat man die historischen Disziplinen der biblischen Theologie A. und N. Tests., sowie der Dogmengeschichte als einer Art von Fortsetzung derselben gebildet. Aus der Polemik oder Kontroverstheologie ist das die symbolischen Bücher betreffende Lehrmaterial entlassen und zur selbständigen Disziplin der Symbolik formiert worden. Die Ethik hat nicht weniges, was früher gern in ihr verhandelt wurde, teils auch an die biblische Theologie und Dogmengeschichte, teils an die kirchlichen Sozial- und Sakral-Altertümer, beziehungsweise an die mit diesen eng zusammenhängenden praktischen Fächer der Pastoraltheologie und Liturgik, abgegeben. Der Apologetik hat man vieles religions-historische Material, womit sie sonst beschwert war, abzunehmen angefangen, um es in Gestalt des soeben betrachteten propädeutischen Lehrfaches als eines Zwischengliedes zwischen historischer und systematischer Theologie zu verselbständigen. — Man kann im Hinblick auf alle diese Neuerungen fragen, ob infolge derselben die systematischen Fächer nicht allzu sehr entleert worden seien? ob nicht des positiven Wissens ihnen mehr als billig entzogen worden sei, so daß über den wissenschaftlichen Gehalt dessen, was nun unter dem Namen der Glaubenslehre, Sittenlehre 2c. zurückbleibt, geurteilt werden könnte: „Gewogen und zu leicht befunden?"

Ein Blick auf die dogmatischen, moraltheologischen, apologetischen und polemischen Handbücher aus der Zeit seit den bezeichneten Umbildungsprozessen lehrt das Nichtige einer derartigen Befürchtung wie die hier angedeutete. Die genannten Erleichterungen und Entlastungen haben den systematischen Fächern nicht geschadet, sondern nur genützt. Weder ihrem äußern Umfange noch ihrer religiös wissenschaftlichen Bedeutsamkeit nach haben dieselben aufgehört den Hauptherd und die leitende Zentralstelle des Gesamtorganismus der Theologie zu bilden. Ohne jene Hinausverlegung und Verselbständigung eines beträchtlichen Quantums historischer Lehrstoffe würde nimmer Raum entstanden sein für die mancherlei wichtigen Fragen anderweitiger Art, die es aus Anlaß der neueren Fortschritte des menschlichen Wissens und Geisteslebens dermalen auf dogmatisch-ethischem und auf apologetischem Gebiete teils neben jenen älteren Themata, teils anstatt derselben zu verhandeln gilt. Das positive Wissen ist der systematischen Theologie nicht entzogen worden, es hat nur in Bezug auf viele seiner Bestandteile einen Stoffwechsel erfahren. An die Stelle eines Teils der kirchen- und religionshistorischen Materien, um welche sich vormals die dogmatische und ethische, desgleichen die polemische und apologetische Diskussion hauptsächlich drehte, sind Kapitel aus der neueren Philosophie, Natur- und Weltkunde von nicht geringerer Bedeutung getreten.

zumal die psychologischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen der **neueren Philosophie**, samt dem von Jahrzehnt zu Jahrzehnt an Weitschichtigkeit und zugleich an kritischer Akribie seiner Forschungsmethode zunehmenden philosophie-geschichtlichen Lehrmaterial, den mehr oder minder unvermeidlichen Bezugnahmen auf die rastlos wechselnden Systeme der philosophischen Denker, der durch ihre bald richtige bald falsche und verderbliche Verwertung der allgemeinen natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnisfortschritte herausgeforderten Kritik, der ebendamit auf immer neue Bahnen gedrängten theologischen Apologetik: zumal **dieser** neue Wissens- und Forschungskomplex mächtigen Umfangs hält die Gefahr einer etwaigen Verödung der dogmatisch-ethischen Fächer vermöge der Abgabe jenes historischen Lehrmaterials so fern als nur möglich. Es **mußte** Raum geschaft werden für die genannten neueren Diskussionen. Und wie diesen schon bisher notgedrungen ein beträchtlicher Teil des früher anderweitig okkupierten Gebiets angewiesen werden mußte, so dürfte auch künftighin noch gar manche Veränderung mit dem herkömmlichen Gange der dogmatisch-ethischen Reflexion und Argumentation durch den Fortgang unsres gesamten modernen Kulturlebens vernotwendigt werden.

Es ist also hauptsächlich der Einfluß der neueren Philosophie, dem die systematische Theologie ihre seit zweihundert Jahren allgemach eingetretenen Umgestaltungen in formaler wie materialer Hinsicht zu danken hat. Sie hat das traditionelle altkirchlich-scholastische Gewand mehr und mehr abgestreift, ihre Haltung ist nach allen Seiten hin eine philosophischere geworden — einerlei, ob ihre Vertreter auch ihren Glaubensstandpunkt gemäß modern unkirchlicher Anschauungsweisen geändert haben, oder am kirchlichen Bekenntnis festhalten. Die Einstrahlung des neuen Lichts beginnt alsbald beim Wirksamwerden der angeseheneren Systeme der Philosophie des 17. Jahrhunderts, insbesondere des idealistischen von Cartesius und des realistischen von Leibniz, neben welchen der gemäßigte Sensualismus Lockes noch einen Einfluß übte, während Spinozas Pantheismus fürs erste fast unbeachtet blieb. Erst fast ein Jahrhundert später, im Zeitalter Lessings, Herders und Göthes, begann man auch dieser pantheistischen Spekulation eingehendere Berücksichtigung zuzuwenden. Doch überwog anfänglich noch der Einfluß von Kants Kritizismus, dessen wesentlich deistische Grundanschauungen mit den Lieblingstendenzen des theologischen Rationalismus vorzugsweise übereinstimmten. Auch nachdem dann längere Zeit eine pantheistische Strömung, verschiedentlich modifiziert bei Schleiermacher, bei Schelling und Hegel, sich einflußreich erwiesen hatte, ist man vielfach zum Kantianismus zurückgekehrt, jedoch nicht ohne teilweise Pflege andrer Hauptrichtungen der neueren philosophischen Spekulation, wie der Monadenlehre Leibnizs und des auf naturphilosophischem Gebiete dermalen dominierenden (Spenzer-Darwinschen) Evolutionismus, in welchem die ältere sensualistische Denkweise von Hobbes und Locke mit Elementen des Humeschen Skeptizismus und Hegelschen Ideologismus auf eigentümliche Weise verschmolzen erscheint. — Aus der besonders in formaler Hinsicht stark hervortretenden Einwirkung dieser Folge philosophischer Systeme einerseits, sowie aus dem eigentümlichen Gange des religiös-kirchlichen Lebens nach seiner inneren wie äußeren Seite andrerseits, setzt die wechselnde Physiognomie des

systematisch-theologischen Forschens und Lehrens während des in Rede stehenden Zeitraums sich zusammen. Bald überwiegt das philosophische, bald das spezifisch christliche Bildungselement, und zwar letzteres wieder entweder in einfach biblischer, oder in konfessionell kirchlicher Ausprägung. Das abwechselnde Hervortreten bald des einen, bald des andern dieser Faktoren bedingt und bezeichnet die Hauptstadien beider, der dogmatischen wie der ethischen Lehrentwicklung und macht sich mit ähnlichem Einflusse auch bei den vom systematischen zum praktischen Bereiche hinüberleitenden Disziplinen der Apologetik und Polemik bemerklich.

a. Auf dogmatischem Gebiete hebt die Entwicklung, soweit zunächst das Luthertum in Betracht kommt, an mit dem ungefähr gleichzeitigen Wirksamwerden einer auf biblische Vereinfachung und evangelische Befruchtung der Glaubenslehre ausgehenden pietistischen Richtung (Hollaz, Buddeus, Pfaff, Rambach, Reinbeck rc.) und einer im Leibniz-Wolffschen Sinne philosophierenden Strömung (Wolff, Carpov, Canz, S. J. Baumgarten, Bertling, Reusch rc.). Es folgte dann das supranaturalistisch-rationalistische Zeitalter, etwa 1760 bis 1820, während dessen eine extrem fortschrittliche oder neologische Richtung von ebenso unbiblischer als unkirchlicher Haltung (Töllner, Teller, Eckermann, Gruner, Henke, Wegscheider rc.), sowie eine Schule gemäßigter, nur teilweise modernisierter Orthodoxer oder Supranaturalisten, auch wohl Paläologen genannt, auseinandertraten (Döderlein, Morus, Reinhard, Augusti, Storr, Knapp, A. Hahn rc.) — beide in manchen ihrer Vertreter spezieller durch Kants philosophisches System beeinflußt (Tieftrunk, Rust, Stäudlin, v. Ammon rc.) oder auch eine Hinneigung zum Jakobi-Friesschen Standpunkt (de Wette) oder zu Schelling und Hegel (Daub, Marheinecke) bethätigend. Die Vermannigfaltigung der Richtungen ist seit der nach mehreren Seiten hin wohlthätig reformierenden, zum Teil freilich auch kritisch zersetzenden Einwirkung, welche von Schleiermachers in philosophischer Hinsicht sehr selbständiger dogmatischer Lehrwirksamkeit ausging, lediglich gewachsen. Einer mehr und mehr zu kirchlich-konservativer Haltung zurücklenkenden Schule positiver Schleiermacherianer (Ullmann, Nitzsch, J. Müller, Twesten, Köstlin rc.) gehen zur Seite die Pfleger sonstiger philosophischer Richtungen von vermittelnder Haltung (Hase, Baumgarten-Crusius, Rückert, Rothe Martensen, Dorner), die Vertreter eines mehr oder minder pietistisch gefärbten oder auch theosophierenden Biblizismus (besonders Beck und seine Schule, auch H. Plitt, Schoeberlein, Geß, Kübel rc.), die Vorkämpfer einer im Kampf wider den Unionismus der Schleiermacherianer zu immer bestimmterer Haltung fortschreitenden konfessionellen Orthodoxie (Thomasius, Schmid, Kahnis, Philippi, Vilmar, Frank rc.), endlich die Repräsentanten des modernen spekulativen Rationalismus von teils hegelscher oder schleiermacherscher, teils kantischer Grundrichtung (C. Schwarz, O. Pfleiderer rc.; Lipsius, Pünjer; Ritschl und seine Schule [Hermann; H. Schultz, Kaftan rc.]). — Auf reformiertem Gebiete hat der Entwicklungsgang der Gaubenslehre in den beiden letzten Jahrhunderten ähnliche Stadien durchlaufen; nur daß hier teilweise andre Benennungen in Anwendung kommen müssen. So sind für die Zeit bis um 1760 hier der Coccejanismus einer- und der Cartesianismus andrerseits die tonangebenden Richtungen; in der Epoche von da bis auf Schleichermachers wirksames Her-

vortreten (1821) herrscht weniger eine rationalistische als zunächst nur eine supranaturalistische Strömung vor, und erst im letzten halben Jahrhundert gelangt auch hier neben wiedererstarkter konfessioneller Orthodoxie (Lange, Ebrard, Oosterzee, Böhl, Hodge rc.) ein Rationalismus von bald unphilosophischerer bald philosophischerer Haltung zu Einflusse (Schweizer, Biedermann, Schenkel, Scholten rc.). — Für den Katholizismus bezeichnet eine dem Supranaturalismus verwandte, teils cartesianierende, teils wolffianisierende Strömung antischolastischer Art im 18. Jahrhundert, sodann ein gleichzeitiges Hervortreten Kantischer Einflüsse in der Hermesschen, neucartesianischer Einflüsse in der Güntherschen und böhme-schellingisch-theosophierender Einflüsse in der Baaderschen Schule, endlich eine dem allem schroff gegenübertretende modern-ultramontane Restaurationsdogmatik seit Möhler und Perrone (repräsentiert durch Kleutgen, Jungmann, Heinrich, Simar rc.), die Hauptwendepunkte des betr. Prozesses. (Näheres siehe in Bd. III, eingangs der Darst. der syst. Theologie.)

b. Auch die neuere ethisch-theologische Entwicklung erscheint in ihrem Gange durch das bald stärker, bald minder starke Hervortreten einer kirchlich-traditionalen, einer biblisch einfachen und einer spekulativ-philosophischen Behandlungsweise hauptsächlich bedingt. Im pietistischen und großenteils noch im rationalistischen Zeitalter blieb die theologische Moral von der modernen Philosophie her noch wenig beeinflußt; es herrschten noch ältere Methoden, wie zu Speners und S. J. Baumgartens Zeit, sogar noch die lutherisch-kasuistische der „Theologischen Bedenken", oder wie die einer harmlosen biblisch-empirischen Sittenlehre, auf welche dann eine flache Glückseligkeitsdoktrin und letztlich, im vulgärrationalistischen Heerlager, eine schaale Aufklärungsmoral folgten. Zur Beseitigung dieser letzteren Verirrungen hat weniger der Eklektizismus Reinhards oder der nüchterne biblische Supranaturalismus eines Flatt, Schwarz rc., oder Kants schroffer ethischer Eudämonismus mit seiner Richtung auf möglichste Loslösung der Moral von der Religion beigetragen, als Schleiermachers energische Kritik aller vorherigen Sittenlehre (1803), von welcher an die Einbürgerung eines streng wissenschaftlichen und echt philosophischen Elements in die neuere Moraltheologie überhaupt erst datiert. Namentlich hat die bei ihm zuerst hervortretende Geltendmachung des Begriffs vom höchsten Gut als ethischen Zentral- und Grundbegriffes, sowie dessen Verwertung für die Lehre von den sittlichen Gemeinschaftssphären oder für die Grundlegung der Sozial-Ethik, in hohem Grade einflußreich gewirkt. — Doch währt auch jenseits dieses reformatorischen Wirkens Schleiermachers, von dem kein evangelischer Ethiker unsres Jahrhunderts ganz unberührt geblieben, das Auseinandergehen zweier Hauptrichtungen fort: einer mehr spekulativ gearteten und teilweise theosophierenden, vertreten durch R. Rothe, Culmann, Hofmann rc. und einer mehr biblisch einfachen, vertreten durch Sartorius, Harleß, Schmid, Palmer, Vilmar. Zwischen beiden haben zu vermitteln gesucht: Wuttke, Luthardt, Martensen, v. Oettingen, der letztere zugleich einflußreich geworden durch seinen, zur Zeit noch nicht zu allgemeiner Anerkennung durchgedrungenen geistvollen Versuch zu moraltheologischer Verwertung der modernen staatswirtschaftlichen und kriminellen Statistik (seit 1869). — Im Katholizismus liegt die seit Ende des vorigen Jahrhunderts unter wolffisch-kantischen und

hermes-güntherschen Einflüssen erwachsene philosophische Behandlungsweise der Ethik (repräsentiert durch Lauber, Wanker, Schenkl, Mutschelle, Riegler, Vogelsang. Hirscher ꝛc.) immer noch im Kampfe mit der durch die kirchlichen Autoritäten bevorzugten scholastisch-jesuitischen Richtung der Liguori, Liebermann, Scavini, Gury, Pruner, Stattler, Lehmkuhl ꝛc., neben welcher auch die schlichte biblische und mystisch-erbauliche Richtung der Sailer, Schreiber, Bautain und neuestens der Linsenmann, Schwane ꝛc. nicht recht aufzukommen vermocht hat (vgl. Luthardts Skizze der Ethik und ihrer Geschichte, in Tl. III).

c. Auf die Behandlungsweise der christlichen Apologetik gewannen unter den neueren philosophischen Systemen mehrere, wie namentlich der Kantianismus, nur ganz indirekten oder kaum irgendwelchen Einfluß. Dagegen hatte dieselbe von der Leibniz-Wolffschen Spekulation mit ihrer angelegentlichen Ausbildung des physikotheologischen Beweises für die göttliche Existenz und Vorsehung vielfache kräftige Impulse empfangen; gleichwie in unsrem Jahrhundert teils Schleiermachers Dringen auf philosophische Strenge und Schärfe, teils der Ideenreichtum der theosophischen Konzeptionen Schellings und Baaders ihr wichtige Anregung gewährten. Von letzterer Seite her hat auch der Katholizismus, von dessen apologetischen Schriftstellern wenigstens ein Teil als den evangelischen Rivalen annähernd ebenbürtig gelten darf (Chateaubriand, Nicolas, Wisemann, Bosen, v. Drey, Hettinger, Reusch, Lorinser, A. M. Weiß, Schanz, Card. Newman, Abbé Moigno ꝛc.) vielfachen Nutzen gezogen (Luthardt, Christlieb, Delitzsch, Ebrard). — Auf die Behandlung der interkonfessionellen Polemik in philosophisch-wissenschaftlichem Geiste hat auf evangelischem Gebiete besonders Schleiermacher hingewirkt, gefolgt von Sack, Baur, Schenkel, Thiersch, Hase ꝛc.: auf römisch-katholischem besonders Möhler, dessen immerhin noch maßvolle Haltung durch die jüngeren Kämpen des Ultramontanismus bald überboten wurde. Andrerseits ließ eine gemäßigtere Schule katholischer Theologen (vertreten durch Beckedorf, Herbst Hille, Leop. Schmid, die Altkatholiken Frohschammer, Reinkens, Herzog) sich die Pflege irenischer Bestrebungen angelegen sein, bezüglich deren man ihnen auch evangelischerseits mehrfach entgegenzukommen bemüht gewesen ist (Dittmar, Pusey, K. Lechler, Joß, Hasse [Grundlinien einer chr. Irenik, 1882] ꝛc.), selbstverständlich ohne andre als höchstens theoretisch bedeutsame Ergebnisse zu erzielen.

8. Die Fortentwicklung des praktisch-theologischen Lehrgebiets während der neuesten Zeit beruht hauptsächlich auf zweien Umständen. Einmal auf den immer vielseitigeren Beziehungen, in welche die christliche Kirche und ihre Geistlichkeit vermöge der zunehmend reicheren Entfaltung der verschiedenen einzelnen Sphären des modernen Kulturlebens (Staat, Familie, Schule, bürgerliche Gesellschaft, Handel und Industrie ꝛc.) neuerdings sich hineingestellt sieht, also auf eben der Gebietserweiterung des christlich-kirchlichen Gesamtwirkens, welche auf die moraltheologische Lehrweise, insbesondere seit Schleiermacher, einen wichtigen fortbildenden Einfluß geübt hat (s. 7b). Eine fernere Fortentwicklung und teilweise Umbildung ihrer praktischen Lehrfächer dankt die Theologie dem neueren Aufschwunge der Naturwissenschaften. Wie die moderne Sprach- und Geschichtsforschung hauptsächlich fürs exegetische und historische Lehrbereich, und wie ferner die neuere Philosophie hauptsächlich fürs dogmatisch-ethische Lehrbereich wichtige Früchte abgeworfen hat, so hat die

Naturkunde in ihrer gewaltigen Hebung, Bereicherung und wissenschaftlichen Verschärfung seit Leibniz und Newton zunächst vornehmlich das praktisch-theologische Lehrbereich beeinflußt. Die Behauptung könnte befremdlich klingen, aber sie ist vollkommen richtig und nach den verschiedensten Seiten hin durch gewichtvolle Thatsachen gedeckt. Ein nach dem Prinzip: „Wissen ist Macht" nicht bloß theoretisch bedeutsame Ergebnisse in reichster Fülle liefernder, sondern auch viele praktische Lebensgebiete, namentlich das Verkehrswesen, die Industrie, Technik und Medizin, von Grund aus umgestaltender Wissenskomplex von so unübersehbarer Tragweite wie der moderne chemisch-physikalische und biologisch-physiologische kann gerade die praktische und pastorale Seite des theologischen Lehrbereichs am allerwenigsten unbeeinflußt lassen. Nicht bloß jene tiefgreifenden Umwälzungen auf dem sozialen Lebensgebiete, wie sie die mehr und mehr als Naturbeherrschung, als energische Bewältigung der tellurischen Naturkräfte auftretende physikalische Technik der Neuzeit teils schon herbeigeführt hat, teils anbahnt, stellen ihre auf Umformung herkömmlicher Lehr- und Verhaltungsweisen lautenden Forderungen an sämtliche Disziplinen jenes Bereichs, zumeist natürlich an die zentrale der Seelsorgetheorie, aber fast ebenso dringend auch an die katechetische, die homiletische und zumal an die evangelistische (missionarische) Thätigkeit. Auch die gewaltige Erweiterung unsrer gesamten theoretischen Erd- und Weltkunde durch die Entdeckungen mittelst des Teleskops und Mikroskops, sowie neuestens des Spektroskops und andrer Beobachtungsmittel, nötigt die Lehr- und Wehrthätigkeit der kirchlichen Wahrheitszeugen zum Betreten neuer Bahnen, im engeren Bezirke ihres Wirkens gleicherweise wie bei der Einwirkung auf entferntere Kreise. Den Gegnern des Schrift- und Kirchenglaubens können diese ungeahnt großen, immer noch nicht abgeschlossenen Eroberungen des menschlichen Wissensdurstes ebensowohl Waffen darreichen für ihr zerstörerisches Beginnen, wie sie den im Dienste jenes Glaubens Wirkenden zu begeisternden Impulsen für die Ausübung ihrer Thätigkeit werden und eine Fülle neuer höchst wirksamer Darstellungsformen und Illustrationsmittel zur Bezeugung der Wahrheiten des Evangeliums an die Hand geben können. Ist das richtige Verständnis der Bilder- und Gleichnissprache Alten und Neuen Testaments nicht notwendig an die vertiefte und verschärfte naturwissenschaftliche Erkenntnisweise der Neuzeit als unerläßliche Bedingung geknüpft, so kann und soll dagegen jene Reproduktion des prophetisch-psalmistischen und apostolisch-evangelistischen Vortrags, die dem christlichen Lehrer auf der Kanzel wie beim Religionsunterrichte und sonst in seinem pastoralen oder missionarischen Wirken obliegt, unter möglichster Rücksichtnahme auf das geförderte Naturwissen neuerer Zeit geübt werden. Da wo die Bibel „als veranschaulichende Lehrerin zur Umsetzung des Innern ins Äußere treibt, wo sie das abgezogene Allgemeine ins Geschichtliche und naturfrisch Konkrete umsetzen heißt" (vgl. C. J. Nitzsch, Prakt. Theologie II, 1. 223), in der gesamten Lehr- und Zeugenthätigkeit nach prophetischen und apostolischen Mustern also, gilt es auch die reichen Wissensschätze der Gegenwart nach Kräften im Dienste am Wort auszubeuten und zum Studium des geschriebenen Gottesworts ein möglichst umfassendes, tiefeindringendes Forschen auch im Buch der Natur hinzuzugesellen. — So erscheint es denn bedeutungsvoll genug, daß gerade der Theologe zu Anfang unsres Zeitraums, dem die praktische Theologie über-

haupt die vielseitigste und nachhaltigste Einwirkung zu danken hat, Spener, eine im wesentlichen richtig ahnende Erkenntnis von der hohen Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit naturwissenschaftlicher Bildung für christliche Theologen hatte. Ein Zeitgenosse Leibnizs und Newtons, stand er allerdings nicht ganz auf deren geistiger Erkenntnishöhe, blieb insbesondere als Antikopernikaner auch richtigerer Einsicht in den Bau des Weltganzen noch fern, zeigte sich aber nichtsdestoweniger in bemerkenswertem Grade durchdrungen vom Bewußtsein der hohen Bedeutung des Naturstudiums für die Jünger der Gottesgelahrtheit. In seinen hodegetischen Schriften, ebenda wo er so manches kräftige Wort zu Gunsten einer biblischeren, von ungesunder Scholastik freier Behandlungsweise der Dogmatik und Ethik redet und dementsprechend auch die katechetische und homiletische Thätigkeit umgestaltet wissen will, fordert er angelegentlich Beschäftigung mit den Geheimnissen der Natur, um zu erkennen, „wie Gott auch in ihr seine Fußtapfen gelassen habe.“ Einer mündlich gethanen Äußerung gleichen Sinnes von ihm ist schon oben (S. 57) gedacht worden. Und es war nicht etwa veraltete aristotelische Weisheit, oder Paracelsismus oder unfruchtbarer rosenkreuzerischer Mystizismus, was er mit dem so warm empfohlenen Naturstudium meinte. Vor der Goldmacherei hat er ebenso nachdrücklich gewarnt, wie vor „den in Physicis unnützlichen aristotelischen metaphysischen Grillen, damit unsre physic lang ganz verdorben geblieben.“ — Noch mancher andre hervorragende, besonders auch aufs praktisch-theologische Leben und Lehrwirken einflußreich gewordene Gottesgelehrte der neueren und neuesten Zeit könnte als Vertreter ähnlicher Anschauungen hier genannt werden. So aus vorigem Jahrhundert noch Bengel, Oetinger, Wesley (s. o. S. 57), Jonathan Edwards; aus unsrem Chalmers, Nitzsch, Beck, Ehrenfeuchter, Lange, Martensen, Delitzsch rc. (vgl. Zöckler, Geschichte der Bezieh. rc. II, S. 4 ff., 323 ff.).

Was nun die Entwicklung der einzelnen praktischen Disziplinen betrifft, so erfuhren

a. die älteren Lehrfächer der Katechetik, Homiletik, Liturgik, Pastoraltheologie und des Kirchenrechts während der nächsten Zeit nach der Spener-Leibnizschen Epoche zwar mancherlei bedeutsame Einwirkungen auf ihren inneren Gang und Gehalt, zuerst von pietistischer, dann von rationalistischer Seite her — die letzteren zwar größtenteils schädlicher Art, auf einigen Punkten indessen doch auch nicht ganz nutzlos, sondern (wie beispielsweise Gräffe-Dinters sokratische Katechisiermethode) wenigstens in formaler Hinsicht eine förderliche Anregung gewährend — beharrten jedoch im großen und ganzen bei der Darstellungsmethode und der wenig festen und klaren Stellung im encyklopädischen Lehrganzen, die man ihnen schon früher zugewiesen hatte. Zu ihrer zweckmäßigeren Eingliederung in den gesamten theologischen Lehrorganismus sind erst seit Schleiermacher die nötigen Schritte geschehen. Seine Auffassung der praktisch-theologischen Fächer als der Krone des Baums der Theologie, und seine innere Gliederung ihres Lehrbereichs in eine Theorie des Kirchenregiments und eine Theorie des Kirchendiensts haben ziemlich allseitige prinzipielle Anerkennung erfahren. Eine geistvollere und streng wissenschaftliche Darstellung des Ganzen der praktischen Theologie datiert überhaupt erst von ihm sowie von seinem Berliner Kollegen Marheineke, dessen „Aphorismen

ur Erneuerung des kirchlichen Lebens" (1814) neben jenem besonders fördernd ingewirkt haben. Den Ausführungen der bedeutenderen seitdem für sie thätig jewesenen Theologen (Cl. Harms, Nitzsch, Gaupp, Moll, Ebrard, Ehrenfeuchter, Harnack, v. Zezschwitz, Steinmeyer, van Oosterzee) ist nachwirkender Schleier-macherscher Einfluß fast ausnahmslos anzumerken, mögen immerhin ihre Be-mühungen um Gewinnung einer einheitlichen festen Regel für die Systemati-ierung des gesamten in Betracht kommenden Lehrstoffs ein allgemein aner-anntes Resultat dermalen noch nicht erbracht haben. — Katholischerseits ist, achdem im vorigen Jahrhundert wenigstens für Ansammlung historischen Materials zum Teil Verdienstliches geleistet worden war (durch die Assemani, Gerbert von St. Blasien ꝛc.), neuestens selbst in dieser Beziehung die Führer-schaft mehr und mehr an evangelische praktische Theologen (Kliefoth, v. Zezschwitz ꝛc.) abgetreten worden. Immerhin hat auch hier der schädigende Einfluß des Jesuitismus mit seinen mariolatrischen Extravaganzen, seinem ngesunden Asketismus und Hierarchismus, noch nicht ganz alle edleren und üchtigeren Bestrebungen zu verdrängen vermocht (Sailer, Hirscher, Probst ꝛc.)

b. Einige Hilfswissenschaften von mehr oder minder anerkannter Unentbehrlichkeit, wenn auch ohne festbestimmte encyklopädische Stellung, haben eit Anfang des 18. Jahrhunderts sich allmählich auf praktisch-theologischem Gebiete eingebürgert. Es gehören dahin zunächst als Hilfsfächer fürs pastoral-theologische Wirken: die Pädagogik in theologischer Auffassung und Abgren-ung, d. h. eine Theorie und Geschichte des Erziehungs- und Unterrichtswesens, nsbesondere des Volksschulwesens, nach seinen Beziehungen zu Theologie und Kirche; die Pastoralmedizin (Medicina clerica) und pastorale Land- und Volkswirtschaftslehre (mit besonderer Berücksichtigung der öffentlichen und rivaten Armenpflege) — lauter Disziplinen, deren bisherige Auffassung und Behandlung den Einfluß der modernen Naturwissenschaften (im weitesten Sinn) aufs kirchliche Lebensgebiet mehr oder minder deutlich zu erkennen gibt nd die deßhalb auch hauptsächlich erst seit dem mächtigeren Hervortreten ieses Einflusses ums Ende des vorigen Jahrhunderts angelegentlicher in Pflege genommen worden sind — und zwar die letztgenannten, besonders die Pastoralmedizin, mehr nur von römisch-katholischer Seite. Sodann als ähn-iche teils historische, teils praktische Subsidiärdisziplinen der Liturgik: die Hymnologie oder Geschichte und Theorie des Kirchenlieds (nach ihrer ge-schichtlichen Seite zuerst im pietistischen Zeitalter mit Glück angebaut durch J. Kasp. Wetzel den „Hymnopöographen" [1719], zu selbständigerer wissenschaft-licher Bedeutung aber erst in unserm Jahrhundert erhoben durch Daniel, Wackernagel, Koch, A. F. W. Fischer ꝛc.), die Theorie und Geschichte des christlichen Kirchenjahrs (einschließlich des Perikopensystems) und die theo-retisch- historische Lehre vom Kirchenbau und Kirchenschmuck (kirchliche Tektonik und Paramentik). Wie jene pastoraltheologischen Nebenfächer vor-zugsweise von der neueren Natur- und Sozialwissenschaft her veranlaßt er-scheinen, so ließen diese liturgischen Hilfsfächer besonders den Einfluß der neueren christlichen Kunst und Kunstgeschichte hervortreten. — Auch die Ge-schichte der Predigt (seit Schuler 1792, Schuderoff 1797, v. Ammon 1804, Daniel und Lentz 1839 ziemlich häufig in selbständiger Weise, aber nur selten wahrhaft gründlich und mit erschöpfender Vollständigkeit dargestellt) kann der

Klasse dieser historischen Hilfsdisziplinen zugeteilt werden, als teils der Liturgik, teils und hauptsächlich der Homiletik zu gute kommendes Fach. Und eine ähnliche Stellung ließe sich den historischen Darstellungen der Kirchenverfassung und der Kirchenzucht, diesen gleichfalls bis herab in die jüngste Zeit ziemlich angelegentlich, besonders in monograpischer Form, bearbeiteten Gebieten, im Verhältnisse zur Kirchenrechtstheorie oder Kybernetik anweisen. Dies alles natürlich unter der Voraussetzung, daß nicht vielmehr Einverleibung dieser Gegenstände in die Hauptdisziplinen, an welche sie sich anlehnen, beliebt wird, welchem vereinfachenden (auch in diesem Handbuch zur Anwendung gelangten) Verfahren immer noch zahlreiche Bearbeiter des Gebiets, besonders solche, denen Darstellung des gesamten praktisch theologischen Systems obliegt, den Vorzug geben.

c. Mit den gewichtigsten Ansprüchen auf Selbständigkeit und auf Gleichberechtigung mit den unter a genannten praktischen Hauptfächern ausgestattet, erscheint die Missionstheorie (auch wohl Halieutik, nach einem zuerst von Sickel 1829 gebrauchten, neuerdings von v. Oosterzee aufgenommenen Ausdruck; oder Keryktik, nach v. Zezschwitz u. a.; oder Evangelistik, nach Warnecks Vorschlag 1874, welchem seitdem Plath [Hdb. III[1], 141 ff.] und andre gefolgt sind). Allerdings noch eine junge Wissenschaft in dieser völlig selbständigen Gestaltung, und, wie das Schwanken hinsichtlich ihrer Bezeichnung darthut, bis jetzt noch nicht vollständig geklärt in ihrer inneren wie äußeren Erscheinung, aber nichtsdestoweniger unentbehrlich sowohl für ein vollständig entfaltetes theoretisches Lehrganzes der Theologie, wie für einen zur normalen Fülle entwickelten akademisch-theologischen Lehrplan. Mögen die früheren Vorarbeiten für dieses Gebiet (von den Engländern Melvil Home 1824, W. Swan 1830, James Hough 1832; dann von W. Hoffmann 1848 &c.) noch einen mehr nur keimartigen Charakter tragen und an manchen Unvollkommenheiten leiden: seit Ehrenfeuchters meisterhafter Bearbeitung des Gegenstands (an der Spitze seines Systems einer praktischen Theologie, 1859) und seitdem in G. Warnecks „Allgem. Missionszeitschrift“ (begr. 1874) zu den früheren Missionsjournalen ein in echt wissenschaftlichem Geiste geleitetes periodisches Organ hinzugetreten ist, hat die Einbürgerung des Gegenstandes in den theologischen Lehrorganismus als vollzogen zu gelten. — Sehr wahrscheinlich steht der seit dem praktischen Wirken eines Wichern, der Begründung seiner „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause“ (1844) und dem Erscheinen so mancher gediegner monographischen Arbeiten von ihm wie von Andren, sowie neuestens eines trefflichen Versuchs zu systematisch und historisch erschöpfender Darstellung wenigstens nach einer Hauptseite (in Th. Schäfers Werk: „Die weibliche Diakonie“, 1879 f.) in wachsendem Maße als dringlich und unentbehrlich anerkannten Theorie des inneren Missionswesens oder Diakonik (Wissenschaft der Diakonie) die Erhebung zum Range eines selbständigen Glieds des praktisch-theologischen Lehrganzen gleichfalls demnächst bevor. Auf jeden Fall verdient diese Disziplin, deren edler Stammbaum durch alle Jahrhunderte hindurch bis auf der Apostel Zeiten zurückreicht, als eine Haupt-Hilfswissenschaft der Pastorallehre und Poimenik behandelt zu werden. Das Wesentliche jener vorhin (unter b) genannten Hilfsfächer der Pastoralmedizin und pastoralen Volkswirtschaftslehre dürfte gerade dann am zweckmäßigsten konserviert

und zeitgemäß fortgebildet werden können, wenn es diesem pastoraltheologischen Haupthilfsfache organisch eingegliedert und so für den Aufbau einer systematischen Diakonatslehre verwertet wird. Vgl. Th. Schäfers Darstellung der Disziplin unten, in Bd. IV, sowie desselben geschickt redigierte und gehaltvolle „Monatsschrift für innere Mission, Diakonie“ ꝛc. (bis jetzt 8 Jahrgänge).

10. Schluß. Rückblick.

Die theologische Lehrentwicklung in Gegenwart und Zukunft.

Unsre Überſicht ist beendigt. Wir haben überall vorerst weniger den Aufbau und die Zusammenordnung des Ganzen, als die Entwicklung der einzelnen Disziplinen in Betracht genommen, und zwar unter genauerem Eingehen nur auf deren früheste Bildungsstadien, weniger auf den weiteren Verlauf ihres Werdens und Wachsens. In der That ein vielverzweigter, blätter- und blütenreicher Baum mit stattlicher Krone, den wir heranwachsen gesehen! Des Knospens und Sichabzweigens immer neuer Hauptfächer und Nebenfächer will kein Ende werden bis in die jüngste Gegenwart. Eine synchronistische Übersicht in Tabellenform mag dies veranschaulichen.

	Exegetische Theol.	Historische Theol.	Systemat. Theol.	Praktische Theol.
Alte Kirche:				
seit 120			Apolog. u. Polemik (Aristid., Justin, Iren. ꝛc.)	
„ 230	Hermeneutik u. Kritik (Origenes)		Dogmatik (nebst Ethik) (Clemens, Origenes ꝛc.)	Homiletik (Clemens, Origenes ꝛc.)
„ 320	Biblisch. Geographie (Euseb.)	Kirchengeschichte (Eusebius)		
„ 390	(Bibl. Altertümer: Epiph.)	Patristik (Hieronymus) (Hagiologie, ders. u. Rufin)		Katechetik (Cyrill, Greg. von Nyssa) Liturgik
„ 400	Isagogik Theod. v. Mops., Paul. Persa, Junil., Cassiodor)	(Anfänge der Symbolik: Rufin)		Pastorallehre (Chrysost., Ambros.)
„ 500		(Kirchliche Weltgeschichte: Sulpic. Sev.)	Mystische Theol. (Areopag.), Asketik	Kirchenrecht (Dionys. Exiguus ꝛc.)
Mittelalter:				
550—1500	(Catenenschreiberei; unselbst. Exegese)	(Papstgeschichte, Ketzergeschichte, Mönchs-, Heiligen-, Konzil.-Gesch.)	(Scholastik auf dogmatischem Gebiet) (Asketik und Kasuistik auf ethischem Gebiete)	(Päpstliches Kirchenrecht) (Liturgische Sammelwerke)
Reformationszeit:				
1500—1675	Bibl. Philologie (Pellican, Reuchlin ꝛc.)			(Allmähliche Umbildung der Kat., Homil., Lit. ꝛc. gemäß ev. Prinzipien)

	Exegetische Theol.	Historische Theol.	Systemat. Theol.	Praktische Theol.
Reformationszeit:				
seit 1521	(Bibl. Dogmatik: Melanchthon)		(Danäus' Physice, Ethice u. Politica christ.)	
„ 1580	Bibl. Archäologie als System (Arias Montanus)		(Protestant. Scholastik und Kontroverstheologie)	Pädagogik (evangelische und jesuitische)
„ 1640		(Allgem. Religionsforschung; Dogmengesch.: Petav.)	Irenik (de Dominis, Calixt ꝛc.) (Protest. Kasuistik)	
Neueste Zeit:				
seit 1675	Bibl. Isagogik in histor.-krit. Gestalt (R. Simon)	Vielseitiger Einfluß der neueren Historik Kirchl. Philologie (Mabillon, Ducange) Chr. Archäol. (Bingham) Kirchl. Geogr. (Sanf., St. Marthe)	Einfluß der neueren Philosophie auf die Dogmatik (Cartesius, Leibniz-Wolff, Locke-Clarke)	Beginnender Einfluß der Naturforschung (Spener, Bengel; Boyle, Ray, Butler ꝛc.)
„ 1720	Alt- u. neutestamentl. Geschichte (Budd., Lardner, Heß ꝛc.)	Kirchl. Chronologie (Noris, Art de vérifier ꝛc.)		Hymnologie (J. Kasp. Wetzel)
„ 1760	Kanonik in krit. Gestalt (Semler)	Dogmengesch. (streng wissenschaftlich) (Ernesti, Semler)		
„ 1790	Bibl. Theologie als hist.-krit Diszipl. (Gabler ꝛc.)	Komparative Symbolik (Planck, Marheinecke)	Einfluß der Philos. auf die Ethik (Kant, Fichte ꝛc., dann bes. Schleiermacher)	Pastoralmedizin ꝛc., Geschichte der Predigt ꝛc.
„ 1800		Kirchl. Statistik (Stäudlin) Allg. Religionsgesch. (strenger wissenschaftlich)		Strengere Systematik auf prakt.-theol. Gebiete (seit Schleierm.)
„ 1840	(Bibl. Psychologie: Beck, Delitzsch) NTl. Zeitgesch. (Schneckenburger)			
„ 1860	ATl. Chronolog. (wissenschaftl.) (Schrader, Oppert, Kamph. ꝛc.)		Moralstatistik (v. Oettingen)	Evangelistik (wissensch. Missionstheorie) (Ehrenfeuchter, Warneck ꝛc.) Diakonik (Wichern, Schäfer)

Es stellen sich laut dieser Tafel, auf der jeweilig nur die Hauptfächer, sowie die Nebenfächer von allgemein anerkannter selbständiger Bedeutung, durch den Druck hervorgehoben sind, folgende Grundeigentümlichkeiten des geschilderten Entwicklungsganges vor Augen:

a. In der altkirchlichen Zeit läßt nicht etwa das exegetische, sondern das systematische Lehrbereich die ersten Disziplinen in relativ fertig ausgebildeter Gestalt hervortreten. Diese dort als alles in sich tragende Urwurzeln oder Keimblätter der Theologie zuerst selbständig ausgebildeten Disziplinen der Apologetik und Polemik verlieren später ihre leitende Geltung, werden vielmehr zu vom systematischen nach dem praktischen Lehrgebiete hinüberführenden Nebenformen der Dogmatik und Ethik. Auch der Versuch Schleiermachers (Darstellung des theologischen Studiums, 1811), ihnen statt dieser nebensächlichen Stellung die grundlegende an der Spitze sämtlicher Disziplinen wieder zuzuweisen, ist erfolglos geblieben.

b. Das Mittelalter bewirkt überhaupt keine Bereicherung des theologischen Repertoirs, sondern nur Umgestaltungen der überlieferten Lehrfächer, in Verbindung mit teilweiser Herausbildung eigentümlicher Nebenformen aus denselben, besonders im historischen und systematischen Bereiche.

c. Ähnlich verhält es sich mit der Reformationszeit, wo hauptsächlich nur das Gebiet der biblischen Sprachenkunde als ganz neuer Sproß hervortreibt, während im übrigen bald mehr innere bald mehr äußere Modifikationen der herkömmlichen Gestalt und Haltung überlieferter Disziplinen das Neue bilden, was sich hier darbietet. Und zwar erklären sich diese Neugestaltungen zum größten Teile — mit Ausnahme etwa der die biblische Archäologie betreffenden — aus der Einwirkung des reformatorischen Prinzips.

d. Erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beginnt, auf Grund des ungefähr gleichzeitig wirksam werdenden Einflusses der neueren Historik, Philosophie und Naturforschung, jene massenhafte Vermehrung und Vermannigfaltigung der theologischen Wissenszweige, die binnen zwei Jahrhunderten nahezu eine Verdopplung ihrer früheren Zahl herbeiführt. Ausgeschlossen bleibt von diesen zahlreichen Neubildungsprozessen lediglich das systematische Gebiet, dem kurz vorher, in der zweiten Hälfte des Reformationszeitalters, noch die Irenik als wesentlich neue Lehrform (mehr Umbildung der Polemik, als selbständige Disziplin) zugewachsen war und welches außerdem in eben dieser Zeit durch das definitive Selbständigwerden der Moral gegenüber der Dogmatik eine Bereicherung an Lehrformen erfahren hatte. Im kirchenhistorischen Hauptfache, sowie in der historischen Abteilung des exegetischen Faches findet die größte Mehrheit der Neubildungen statt. Weniger zahlreich sind die dem praktischen Lehrbereiche widerfahrenden Ergänzungen des früheren Disziplinen-Vorrats; und zwar sind, abgesehen von dem Hauptfache der Evangelistik, es wesentlich nur Nebendisziplinen, die hervorgerufen durch den Einfluß der modernen Naturkunde, Sozialwissenschaft und Kunst, sich hier einzubürgern suchen, zum Teil mit allgemeiner Bereitwilligkeit als unentbehrlich anerkannt, zum Teil beanstandet oder nur mit Zögern aufgenommen.

Es liegt nahe, die Frage nach einer etwaigen Vermehrungsfähigkeit des Gesamtbereichs theologischer Haupt- und Nebenfächer hier aufzuwerfen. Wird der stolz und stattlich herangewachsene Baum auch zukünftig noch neue Äste und Zweige treiben? Wird namentlich seine Krone, die praktische

Theologie sich noch weiter verzweigen? und wird desgleichen das systematische Fach, nachdem hinsichtlich seiner inneren Gliederung und Vermannigfaltigung ein mehr als zweihundertjähriger Stillstand geherrscht hatte, vielleicht noch einmal durch Neubildung der einen oder andren Disziplin bereichert werden?

An Geneigtheit zum Vorgehen mit Versuchen der einen wie andren Art fehlt es dem theologischen Geschlechte der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart keineswegs. Wohl das beachtenswerteste und zukunftsvollste Projekt betrifft das Feld der systematischen Theologie. Es ist der von Beck bereits 1838 in seiner „Einleitung in das System der christlichen Lehre" gemachte Vorschlag, der Dogmatik und der Ethik als drittes Hauptglied des systematischen Lehrbereichs eine „heilige Physik" zur Seite zu stellen, welche wesentlich das eschatologische Element der Glaubenslehre, unter eingehender Bezugnahme auf die naturwissenschaftlich erweiterte Weltkenntnis neuester Zeit, selbständig auszubilden und zu reicherem Umfang und Inhalt zu entfalten haben würde. Jener schon von Danäus 1575 angestellte Versuch, eine Physica sacra als Seitenstück zur Ethica sacra u. s. f. zu konstruieren, kehrt hier also wieder, aber anders gewendet und durch striktere theologische Spekulation motiviert als dort. Heilige Glaubenslehre, Sittenlehre und Naturlehre sollen sich nämlich zu einander verhalten wie Logik, Ethik und Physik der christlichen Lehrwahrheit, oder wie Glaubenslehre, Liebeslehre und Hoffnungslehre (vgl. Augustins Enchirid. ad Laurentium s. de fide, spe et caritate). Die in dieser Weise postulierte und geplante „heilige Physik" Becks ist allerdings durch ihn selbst nicht zur Ausführung gebracht worden; aber sie hat bei manchen ihm nahestehenden Theologen (Auberlen, Schöberlein, Dorner &c.) theoretische Gutheißung erfahren, als ein früher oder später notwendigerweise zu verwirklichendes Postulat. Auch sind unter mancherlei anderen Namen Versuche zur Realisierung des Planes bisher schon gemacht worden. Was H. Ewalds Biblische Theologie (1871 ff.) unter dem Namen „Reichslehre" der biblischen „Glaubenslehre" und „Lebenslehre" (= Ethik) zur Seite stellt, deckt sich seiner Grundidee nach wesentlich mit Becks heiliger Physik. Dasselbe gilt von meinem Versuche einer „Systematischen Naturtheologie" (Band I Frankfurt 1860; — vgl. „Geschichte der Beziehungen" &c. II, 463). Andre haben, das eschatologische Moment mehr betonend als das physikotheologisch-apologetische, den Namen „Christliche Hoffnungslehre" oder „Elpistik" oder „Elpismatik" gewählt (vgl. Lessing, Die Hoffnung des Christen, gemäß der biblischen Hoffnungslehre &c., Stuttgart 1858; auch Lic. Hasse, Zur Pathologie der christl. Hoffnungslehre, Jahrbb. für deutsche Theologie 1862, sowie L. Keller, ebendas. 1865, IV; Düsterdieck ebendas. 1870, IV; Fr. Bauer in seiner Neubearbeitung von Nicol. Hunnius' Glaubenslehre [Nördlingen 1870], wo der Name „Elpismatik" bevorzugt ist u. s. f.). Es fehlt zur Zeit noch viel daran, daß die Dringlichkeit der Forderung allgemein anerkannt wäre. Dennoch wird sie immer aufs neue gestellt werden, und die notorische Vielseitigkeit der zwischen der neueren Naturerkenntnis und dem christlich-dogmatischen Bereich, teils im allgemeinen, teils speziell in seinen eschatologischen Materien stattfindenden Beziehungen bürgt dafür, daß dem Desiderium irgendwie Abhilfe zuteil werden wird. — Eine andre Dreigliederung des Kernstoffs der systematischen Theologie, welche neuestens Räbiger (Theol. S. 454 ff.) vorgeschlagen hat, will der Dogmatik und Ethik keine dritte, sie abrundende und ergänzende, sondern eine für sie beide grundlegende und vorbereitende Disziplin hinzufügen, eine „Fundamentaltheologie" oder „Theorie der Religion" nämlich, welcher die Darlegung vom Wesen und der geschichtlichen Entwicklung der Religion überhaupt, noch abgesehen von ihrer christlichen Bestimmtheit, obliegen soll. Auf etwas Ähnliches läuft Franks Gliederung seines großen dreiteiligen Werks hinaus: „System der christl. Gewißheit, der christl. Wahrheit, der christl. Sittlichkeit"; nur erscheint der erste, prinzipielle Hauptteil hier mehr spekulativ-erkenntnistheoretisch geartet.

Nächst den hier erörterten Neubildungs-Vorschlägen, welche auf Einfügung einer dritten Hauptdisziplin ins systematische Fach dringen, verdient besondere Beachtung F. Pipers Antrag auf Bereicherung des Felds der historischen Theologie mit einem neuen wichtigen Fache. Derselbe befürwortet die Loslösung einer besonderen Monumentalen Theologie, insichbegreifend christliche Kunstgeschichte samt Inschriften- und Münzkunde (Epigraphik und Numismatik), von der kirchlichen Altertumswissenschaft, womit man sonst dieses Gebiet zu vereinigen pflegte (so zuerst Pipers Artikel „Monumentale Theologie", in Herzogs R.-Enc., 1. Aufl. 1862; dann seine umfassende „Einleitung in die mon. Theol.", Gotha 1868). Zu allgemeiner Anerkennung ist auch dieser Antrag bis jetzt keineswegs durchgedrungen. Angesichts der vorerst bei der Mehrheit der christlichen Archäologen vorherrschenden Neigung, zum mindesten Kultus- und Kunstaltertümer, oder obendrein auch noch Sozial-Altertümer (vgl. oben § 9, 5 b) zu Einem Ganzen zusammenzufassen, dürfte vorläufig überhaupt wohl nur eine fakultative Sonderstellung jener Theologia monumentalis zu erreichen sein.

Mehrere Neubildungsvorschläge betreffen das praktische Gebiet, darunter als belangreichster und aussichtsvollster jener oben besprochene, wonach der äußeren eine innere Missions-Theorie — also wenn es sich um eine prägnante neue Namenbildung handeln sollte: der Evangelistik eine Diakonik (der „christlichen Missionswissenschaft" eine „kirchliche Sozialwissenschaft" nach Räbiger, Enc. S. 542) — zur Seite treten würde. Die Wissenschaft ist thatsächlich in Bildung begriffen. Ob sie als bloßes Seitenstück oder Nebenfach der Poimenik, oder als der Evangelistik ebenbürtige Hauptdisziplin realisiert werden wird, bleibt abzuwarten. — Mit einer kirchlichen Didaktik, insichbegreifend Katechetik oder kirchliche Unterweisung der Unmündigen, und Homiletik oder kirchliche Unterweisung der Mündigen, hatte schon Harleß (Theol. Encykl. 1837 S. 48) das praktisch-theologische Gebiet bereichern gewollt. Bei einem der neuesten Encyklopädiker, Räbiger, kehrt dieser Name „Didaktik" wieder, jedoch als Zusammenfassung zweier ganz neuer praktischer Disziplinen: 1) einer Symbolologie oder „Theorie von der kirchlichen Lehrthätigkeit durch das Symbol" (verschieden von der historisch-komparativen Symbolik); 2) einer kirchlichen Pädeutik oder „Theorie von der kirchlichen Lehrthätigkeit durch das geistliche Amt", insbesondere von der Ausbildung junger Theologen auf Seminarien und theologischen Fakultäten. Es erscheint sehr bemerkenswert, daß die ungefähr gleichzeitig mit der Räbigerschen veröffentlichte Theologische Encyklopädie aus J. Ch. K. v. Hofmanns Nachlaß (1879) zwei hiemit sich berührende Vorschläge enthält. Auch v. Hofmann postuliert eine „Theorie der gelehrten Beratung der Kirche" (z. B. hinsichtlich solcher Fragen, wie Union und Konfession, Geltung der Symbole ꝛc.) für die er den Namen Buleutik bildet. Ferner fordert er eine „Theorie der Vorbildung des Theologen" (durch Universität, Seminar ꝛc.), wofür sich etwa der Name Seminaristik oder auch Pädeutik bilden ließe. Selbstverständlich gehen der Breslauer und der Erlanger Theologe hinsichtlich der Eingliederung dieser Disziplinen in das Fachwerk ihrer Systeme, sowie mehr noch in Bestimmung ihrer jeweiligen Aufgabe, weit auseinander. — In die Kategorie dieser Vorschläge gehört, was E. G. Steude (Beiträge zur Apologetik, 1884, S. 59 ff.) in Bezug auf eine Vermehrung der prakt.-theol. Disziplinen bis zu einer Zehnzahl postuliert (A. Acht Diszipl. der erhaltenden prakt. Theol.: Symbolologie, Kirchenverfassungslehre, Kirchenzuchtslehre, Katechetik, Inn.-Missions- und Seelsorge-Theorie, Evangelistik, Apologetik, kirchl. Pädeutik; B. Zwei Diszz. der erbauenden pr. Th.: Homiletik und Liturgik).

Einige andere Anträge betreffend neu zu bildende Disziplinen im praktischen oder auch in andren Lehrbereichen mögen hier nur noch kurz, zum Teil als historische Kuriosa erwähnt werden. So die Exemplarik oder die Aufstellung von Mustern fürs pastorale Wirken in Lebensbildern, welche der Katholik Alois Buchner (Enc. u. Meth. 1837) neben Homiletik, Katechetik, Liturgik und Pastorallehre gestellt wissen wollte; womit etwa Burks „Ev. Pastoraltheologie in Beispielen" 1838, Rocholls „Christophorus", verschiedene Schriften von Büchsel, O. Funcke ꝛc. zu vergleichen sein würden. So ferner die Hierarchik Dobmayers (1807), ein Seitenstück zur Liturgik, gemäß den Vorschlägen dieses römischen Encyklopädikers, sich deckend ungefähr mit den Sozialaltertümern der kirchlichen Archäologie, oder mit der kirchlichen Verfassungsgeschichte. Dobmayers Systema theologiae catholicae leistete überhaupt ziemlich Kühnes in Bildung neuer Namen; beispielsweise hieß ihm die systematische Theologie „Religionistik" und begriff in sich eine „Theognosie" oder Dogmatik und eine „Theonomie" oder Moral. Einige evangelische Encyklopädiker unsres Jahrhunderts haben freilich durch nicht minder kecke Namensbildungs-Kunststücke zu glänzen gesucht. So Kleuker (1800 f.), welcher der Apologetik eine „Elenchthik" und dem, was sonst Kirchenverfassungslehre oder Kirchenpolitik heißt, eine „Ecclesistik" zu substituieren suchte; Danz (1832), bei welchem gleichfalls die „Ecclesiastik" eine Rolle spielt, nur in weiterer Fassung als bei jenem; Bertholdt (1821), der dem eigentlichen theologischen Lehrorganismus oder der theoretischen und praktischen Theologie (bei ihm „Pädeutik" und „Pragmatik") eine doppelte Vorhalle vorbauen wollte: eine „Propädeutik" oder Zusammenstellung der Vorbereitungswissenschaften zum theologischen Studium, und eine „Boethetik" oder Lehre von den theologischen Hilfswissenschaften. Das Verwegenste hat hier, vom extrem Hegelschen Standpunkte aus, L. Noack (1847) geleistet, der neben einer „Phänomenologie der religiösen Idee" als zweiten Hauptteil des theologischen Lehrganzen eine „Ideologie des religiösen Geistes" sowie als dritten eine „Pragmatologie der religiösen Idee" oder Wissenschaft des absoluten Priestertums konstruierte.

Die Fragen wegen der Dringlichkeit und Realisierbarkeit derartiger Vorschläge im Einzelnen hier zu diskutieren, gehört nicht zu unserer Aufgabe. Einige der aufgezählten Anträge dürfen jedenfalls als zeitgemäß gelten und einer früheren oder späteren Durchführung entgegensehen. Die Lebensfähigkeit des Baums der theologischen Wissenschaften ist eins mit seiner Wachs-

tumsfähigkeit. So gewiß als jene noch nicht aufgehört hat, wird auch die letztere sich noch in mancherlei Neubildungen von mehr oder minder hervortretender Bedeutsamkeit zu bethätigen fortfahren, wie im gegenwärtigen Jahrhundert so auch in den folgenden.

Die Gesamtgeschichte der christlichen Theologie — in die reichhaltigeren Lehrbücher ihrer Encyklopädie meist mit aufgenommen, jedoch da fast immer auf sehr zerstückte Weise, ohne einheitliche Übersichtlichkeit zur Darstellung gebracht — hat in neuerer Zeit hauptsächlich folgende Darstellungen erfahren:

Ch. W. Flügge, Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften. Halle 1796—98. 3 Bde. (Nebst nachträglicher Einleitung dazu: 1799. Reicht nur bis zum Schlusse des Mittelalters.)

C. F. Stäudlin, Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Verbreitung der alten Literatur. 2 Bde. Göttingen 1810 f.

G. C. Ad. Harleß, Theol. Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche. Nürnberg 1837 (bietet in Tl. II S. 55—256 eine zusammenhängende, ziemlich ausführliche Übersicht über „Die Prinzipien der Theologie in ihrer historischen Entwicklung").

G. v. Zezschwitz, Der Entwicklungsgang der Theologie als Wissenschaft, insbesondere der praktischen. Akad. Rede. Leipzig 1867.

Als wichtige Teildarstellungen gehören noch hieher:

G. B. Winer, Handbuch der theolog. Literatur, hauptsächlich der protestantischen. Nebst biographischen Notizen. 2 Bde. 3. Aufl. Leipz. 1838—42.

Gust. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie (unvollendet); Tl. I: Von Luther bis Johann Gerhard. Tl. II: Von G. Calixt bis zur Wolffschen Philosophie. Tl. III: Von der deutschen Aufklärung bis zur Blütezeit des Rationalismus. Leipz. 1862—75.

J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer prinzipiellen Bewegung und im Zusammenhange mit dem religiösen, sittlichen und intellektuellen Leben betrachtet. München 1867 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Neuere Zeit, Bd. V).

† Karl Werner, Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. München 1866 (Gesch. der Wissensch. in Deutschl., Bd. IV).

† H. Hurter, S. J., Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae. Oenipont. 1871—86 (3 Bände, die Zeit von 1564—1870 behandelnd).

11. Die theologische Encyklopädie (nebst Methodologie).

Begriff und Geschichte.

Unsre Übersicht über Wesen, Aufgabe und Entwicklungsgang der Theologie bleibt unvollständig, solange wir nicht auch derjenigen Disziplin, die als Einleitung ins theologische Lehrganze sämtliche Bestandteile desselben einheitlich zusammenschaut und organisch gliedert, unsre Betrachtung widmen. Wir bezeichnen diese „Wissenschaft vom Begriff und Inbegriff der Theologie", oder diese lehrhafte Darlegung vom Wesen der Theologie und der in ihr enthaltenen einzelnen Disziplinen, mit dem seit hundert Jahren herkömmlichen Namen der theologischen Encyklopädie, dessen Verdrängung durch irgendwelche andere Bezeichnung, z. B. Räbigers „Theologik", schwerlich gelingen dürfte. Der Name — für welchen man anderwärts, besonders in England, auch die kürzere, aber sprachlich um nichts bessere Form „Cyklopädie" (zuerst angewandt von dem Polyhistor Ringelberg im 16. Jahrhundert, dem Verfasser einer Cyclopaedia, Basel 1541) gebraucht, leitet sich her von der griechischen *ἐγκύκλιος παιδεία* oder *ἀγωγή*, der Einführung des freien Mannes in den ganzen Umkreis der ihm zukommenden Bildung (— — orbis ille doctrinae, quam Graeci *ἐγκύκλιον παιδείαν* vocant, Quintil. I, 16; vgl. das Philonische

ἐγκύκλια μαθήματα [Philo, De congr. quaer. erud. gr., p. 435] sowie die ebendasselbe bedeutenden artes liberales s. ingenuae der Römer). In der zusammengesetzten spätgriechischen Form ἐγκυκλοπαιδεία (zusammengesetzt aus dem Adj. ἔγκυκλος, einer auch für sich allein, z. B. bei Athenäus IV, 137 vorkommenden Nebenform vom ἐγκύκλιος, und aus παιδεία) findet der Name sich angeblich erst bei dem Arzte Galenus, gegen 200 n. Chr. Selbst hier freilich dürfte die Form ἐγκυκλοπαιδεία möglicherweise auf Textesverderbnis beruhen, wie auch bei Quintilian a. a. O., sodaß demnach die strenge Verurteilung des Worts als einer „vox nihili“ (s. H. Stephanus Thes l. Graecae s. v.) in ihrem vollen Umfange gerechtfertigt erschiene. Auf jeden Fall wird Galenus unter Encyklopädie wesentlich schon denselben umfassenden Inbegriff des für den Gebildeten Wissenswürdigen verstanden haben, was seit dem 5. Jahrhundert, insbesondere seit Marcianus Capella (um 460), als das Siebengestirn der artes liberales, zerlegt in das Trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und Quadrivium (Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik) dargestellt wurde. Von dieser universellen, den Umkreis des menschlichen Gesamtwissens bezeichnenden Bedeutung, die noch jenseits des Mittelalters von den Verfassern polyhistorischer Versuche zur Umspannung alles Wissens (z. B. von Matth. Martinius: Idea methodica et brevis encyclopaedia es. adumbratio universitatis 1606; von Alsted: Encyclopaedia VII tomis distincta, 1630; auch noch in unserem Jahrhundert von dem Kantianer Erhard Schmidt: „Allgemeine Encyklopädie und Methodologie der Wissenschaften“ 1811, von Schaller 1812 u. a.) gebraucht wird, hat man neuerdings die Encyklopädie vielfach zum bescheidneren Umfange einer jeweiligen Einzelwissenschaft zurückgeführt. So erhielt das medizinische Fachwissen seine Encyklopädie durch Boerhaave † 1738 (seit dessen Methodus discendi medicinam 1726; nov. ed. 1751), das juristische durch Pütter † 1807 (Entwurf einer juristischen Encyklopädie und Methodologie 1757, 1767 u. ö.) und das philologische durch Geßner (Isagoge in eruditionem universalem 1784) und Fr. A. Wolf (Vorlesungen über Encykl. und Methodol. der Studien des Altertums, seit 1786). In diese Zeit fällt auch die erste Anwendung des Namens Encyklopädie auf die grundlegende Zusammenfassung des theologischen Wissens durch Mursinna (1764), nach dessen Vorgang man bald ziemlich allgemein den Gebrauch dieser Benennung für die betr. theologische Disziplin angenommen hat.

Man bezweckt mit der Zusammenstellung encyklopädischer Übersichten über unser Wissensganzes niemals die Gewährung einer einseitig wissenschaftlichen Orientierung oder die Mitteilung eines bunten Allerlei und Vielerlei von theologischem Wissen ohne bestimmtes praktisches Ziel. Die theologische Encyklopädie soll „nicht der Zerstreuung, sondern der Sammlung des Geistes dienen; sie soll nicht zur Musterkarte herabsinken, sondern vielmehr der Landkarte gleichen“ (Hagenbach S. 2). Das Wissen, das sie mitteilt, läßt sich „mit der Rundschau vom Gipfel eines hohen Berges vergleichen, für welche sich das theologische Gebiet wie eine weite und großartige Landschaft ausbreitet“ (Lange, S. 8). Eine derartige Rundschau ist nur für den von Nutzen, der das großartige Landschaftsbild sich innerlich zu eigen zu machen, es bleibend seiner Vorstellung einzuprägen weiß, der darauf ausgeht, von der geschauten Landschaft Besitz zu ergreifen. Solchem praktischem Zwecke hat die zu bietende encyklopädische

Rundschau um deswillen sich anzupassen, weil die Theologie als solche eine praktische Wissenschaft ist, dem Leben zu dienen bestimmt und nicht dem bloßen Wissen, für reale Ziele zu wirken berufen und nicht für lediglich ideelle. Theologia est scientia magis virtutis quam artis, et sapientia magis quam scientia (Alex. Halesius). Theologia .... magis consistit in affectu, quam in cognitione (Mart. Chemnitz); .... est habitus intellectus θεόςδοτος, practicus, per verbum a Spiritu S. homini de vera religione collatus, ut eius opera homo peccator per fidem in Christum ad Deum et salutem aeternam perducatur (Quenstedt). Auf dieser wesentlich praktischen Art und Bestimmung der Theologie, (worüber auch schon oben § 1 und 4) beruht es, daß ihrer encyklopädischen Darstellung stets auch methodologische Winke und Ratschläge, abzielend auf fruchtbringende Aneignung ihres Wissensstoffes, beigegeben werden. Die theologische Encyklopädie tritt nie anders auf als innig verbunden mit der theologischen Methodologie oder Hodegetik. Was schon jene allgemeinen Encyklopädien oder philosophischen Wissenschaftslehren neuerdings, besonders seit dem Kant-Fichteschen Zeitalter fast niemals versäumen, die Vereinigung der gebotenen wissenschaftlichen Universal-Rundschau mit praktisch-hodegetischen Ausführungen (vgl. die hieher gehörigen Werke von J. G. Fichte, Schelling, Eschenburg, Hefter, Jäsche, Kronburg, Scheidler, E. A. v. Schaden, Kirchner rc.), es darf theologischerseits noch viel weniger unterlassen werden. Die Übersicht über die Haupt- und Nebenfächer unsres Wissensbereichs, welche in der Encyklopädie geboten wird, kann nur dem Zwecke der Heranbildung tüchtiger Träger des geistlichen Amts in der Kirche Christi dienen sollen. Kein Wissenszweig des theologischen Lehrorganismus kann außer Zusammenhang mit dieser Hauptaufgabe desselben gestellt werden, und niemand kann die Theologie so erlernen, daß er sie lediglich seinem theoretischen Erkennen zu eigen machte, ohne ernstliches Anteilnehmen an der praktischen Seite ihrer Funktionen. Das methodologische Lehrelement muß deshalb das encyklopädische überall begleiten und allseitig durchdringen. Schritt für Schritt hat in den betr. Lehrbüchern dem, was über die Architektonik der Disziplinen sowie über ihren Wesensgehalt und Zweck ausgeführt wird, auch die nötige praktische Anleitung zu ihrer erfolgreichen Erlernung und fruchtbaren Verwertung zu folgen. Eine Encyklopädie, welche das hodegetische Element etwa in ein paar Schlußkapitel verwiese, vorher aber ausschließlich theoretisch Encyklopädisches brächte, entspräche ihrer wahren Aufgabe schlecht. Es liegt schon im Begriff und Wesen der Theologie, daß den einleitenden Darstellungen ihres Studiums keine andre als eine praktisch-hodegetische Haltung eignen kann.

Die Geschichte der theologischen Encyklopädie bewahrheitet diese Bemerkungen. Sie lehrt die Unabtrennbarkeit des methodologischen, ratenden, mahnenden und hilfleistenden Faktors vom encyklopädisch konstruierenden als etwas durch alle Jahrhunderte der Kirche hindurch Feststehendes kennen. Als eine Frucht dieses engen Verbundenseins und dieser stetigen Wechselwirkung beider Faktoren ist betreffs der inneren Einteilung des theologischen Lehrganzen (d. h. der den Haupt- und Nebenfächern jeweilig widerfahrenden Gruppierung) allgemach eine stehende Tradition erwachsen, deren vollkommen fester und in sich übereinstimmender Charakter allerdings gegenwärtig noch nicht konstatiert werden kann. Doch scheint dieselbe einer im wesentlichen gleichartigen Behand-

lungsweise bei den Vertretern der verschiedenen theologischen Schulen und Standpunkte (und zwar der protestantischen nicht allein, sondern bis auf einen gewissen Punkt auch der katholischen) in zunehmendem Maße entgegen zu reifen.

Die drei Zeiträume des seitherigen Werdens und Wachsens der theologischen Encyklopädie: der vorreformatorische vom 2. Jahrhundert an bis gegen 1500, die von da bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich erstreckende 300jährige Übergangsepoche, und endlich die jetzt zu etwa hundertjähriger Dauer gediehene Neuzeit (seit Planck und Schleiermacher) verhalten sich zu einander wie 1) eine lang sich hinziehende Zeit embryonischer Unselbständigkeit und frühester Kindesstufe der Wissenschaft, 2) eine verhältnismäßig rasch zurückgelegte Jugend- und Schulzeit, und 3) eine Zeit des Heranreifens zu männlich selbstbewußter und selbständiger Haltung.

1. Das Embryoleben und Säuglingsalter der theologischen Encyklopädie in der alten Kirche und im Mittelalter.

Was an Versuchen zu encyklopädischer oder hodegetischer Behandlung der christlichen Theologie in der Zeit vor der Reformation hervortritt, entbehrt noch einer selbständigen und klargeschiedenen Existenz. Es erscheint noch nicht losgelöst, weder einerseits von gewissen theologischen Einzeldisziplinen (besonders bibl. Hermeneutik, Dogmatik, Ethik oder prakt. Theologie), womit es mehrfach verquickt auftritt, noch andrerseits von gewissen universal-encyklopädischen Werken, welche nicht selten als das theolog. Gebiet mitumfassende Versuche monströsen Umfangs konstruiert wurden. Die Kirche der sechs ersten Jahrhunderte ist die klassische Zeit für jene erstere Form der noch unselbständigen Existenz unsres Gegenstandes. Dagegen waltet im Mittelalter die andre Form vor.

a. Des Chrysostomus sechs Bücher vom Priestertum (um 385), des Ambrosius drei Bücher von den Pflichten der Kirchendiener (um 390) und des Augustinus vier Bücher von der christlichen Lehre (397) sind die drei wichtigsten patristischen Beispiele jenes keimartigen Mitenthaltenseins encyklopädischer Elemente in anderweitigen theologischen Disziplinen. Und zwar trägt das erstgenannte Werk überwiegend pastoraltheologische Gestalt, unter Beschränkung der für die christlichen Priester erforderten theoretischen Ausbildung auf die ziemlich vag und allgemein ausgedrückte Forderung der genauen Kenntnis der Kirchenlehre (*ἀκρίβεια δογμάτων*) und des Schriftverständnisses (*γνῶσις*). Im zweiten, teils ethisch, teils liturgisch gearteten Werke gelangt die Forderung gelehrter Bildung überhaupt nicht ausdrücklich, sondern nur implicite zur Aussage. Nur das Augustinische Büchlein, eine Art von „Ein- und Anleitung zu segensreicher Schriftforschung, Schriftauslegung und Schriftverkündigung“ (Harleß), geht kraft dieses seines hermeneutischen Grundcharakters auf die theoretische Seite der geistlichen Bildung näher ein. Es hebt hauptsächlich hebräische und griechische Sprachkenntnis, Naturkunde, Astronomie, Geschichte, Dialektik, sowie weiterhin Rhetorik und biblische Hermeneutik — diese beiden letzteren mit spezieller Rücksicht auf homiletischen Vortrag — als dazu gehörige Erfordernisse hervor. — Die in ihrem theologischen Teile wesentlich auf diese Augustinische Schrift gestützte Institutio divinarum literarum Cassiodors bildet bereits den Übergang zu den mittelalterlichen Encyklopädien, sofern ihr zweiter, philosophischer oder artistischer Teil das Streben hervortreten läßt, der Anweisung zum theologischen Studium eine Übersicht auch über die sonstigen Gebiete des menschlichen Wissens und Lernens beizugeben. So vollständig und reich entwickelt wie in den späteren Werken ähnlicher Geltung ist diese Übersicht allerdings hier noch nicht; aber die universal-encyklopädische Tendenz, dem mönchischen Standpunkte angepaßt, liegt bereits in deutlicher Ausprägung vor.

b. Der echte Urtypus der fürs Mittelalter charakteristischen Lehrform einer Einfassung des für den Theologen Wissenswerten in einen breiten allgemein-encyklopädischen Rahmen tritt uns entgegen in Isidors von Sevilla († 636) Originum s. etymologiarum ll. XX., einem den Varroschen „Antiquitäten der göttlichen und menschlichen Dinge“ formal nachgebildeten Werke. Vorangestellt sind hier die über die fünf ersten Bücher verteilten weltlichen Wissenschaften der Philosophie oder der sieben freien Künste (B. I—III), der Medizin (B. IV), der Rechtswissenschaft (B. V). Den Kern bildet die dann in B. VI—VIII folgende theologische Abteilung, insichbegreifend einen an Augustin und Cassiodor sich anlehnenden Abriß der Schriftkunde (B. VI), eine Übersicht über „Gott, die Engel und die Gläubigen“ als Hauptpunkte der Dogmatik (B. VII), sowie einiges kirchen- und ketzergeschichtliche Material unter der Überschrift: „Über die Kirche und verschiedene Sekten“ (B. VIII). Es folgt dann, die übrigen zwölf Bücher füllend, der natur- und

kunstwissenschaftliche Teil, ohne strenge Sonderung seiner Elemente, wie denn die vorzugsweise kosmographisch-naturwissenschaftlichen Ausführungen der BB. XI - XVII umschlossen sind von allerhand Mitteilungen über menschliche Bauwerke, Gerätschaften, Kleidungsstücke, Nahrungsmittel 2c. — Diese Isidorschen Origines überarbeitete Rabanus Maurus in seinen 22 Büchern De universo (geschrieben um 844), jedoch unter Voranstellung des theologischen Elements, dem er die fünf ersten Bücher widmet und neben dem er eine Übersicht über die freien Künste nebst Medizin 2c. überhaupt nicht gibt; es ist vielmehr wesentlich nur Welt- und Naturkunde, womit er die 17 übrigen Hauptabschnitte des dem hebr. Alphabet zulieb auf 22 Bücher gebrachten Werkes füllt. Auch eine speziell nur methodologische Schrift: De clericorum institutione ll. III, hat der gelehrte Fuldaer Abt und Mainzer Erzbischof verfaßt, die übrigens wesentlich nur praktische Theologie ist und ihre aus Augustin sowie besonders aus Cassiodor kompilierten biblisch-hermeneutischen und isagogischen Notizen (in B. III) in eine Art von Homiletik auslaufen läßt. — Ganz in der universalistischen Art Isidors gehalten, nur besser disponiert und überhaupt in systematischerem Geiste aufgebaut, erscheint Hugo's von St. Victor Didascalion oder Eruditio didascalia, von allen diesen encyklopädischen Werken des Mittelalters das übersichtlichste und beste. Die drei ersten der sechs Bücher des Werks bieten eine Propädeutik zum theologischen Studium in Gestalt eines Überblicks über die weltlichen Wissenschaften, die drei letzten eine Art von Einleitung in die h. Schrift und in das Studium der Kirchenväter sowie des kanonischen Rechts. Die biblisch-isagogischen und -hermeneutischen Bemerkungen dieser drei Bücher zeugen von einer gewissen Selbständigkeit des Verfassers, der außer den gewöhnlichen patristischen Gewährsmännern auch den Hieronymus hier mehrfach nachahmt und benutzt. Das in manchen Ausgaben von Hugo's Schriften diesen sechs Büchern beigegebene 7. Buch, mit der besonderen Überschrift: De tribus diebus, bildet vielmehr einen selbständigen Traktat mystischen Inhalts, das Aufsteigen der Seele von den Kreaturen zu Gott schildernd. (Näheres in meinem Artikel: „Hugo v. St. V." in PRE.[2]) — Noch eine Reihe weiterer derartiger Encyklopädien, die theologischen Fächer als bald schwächer bald stärker hervortretenden Kern umschließend, hat das Mittelalter seit dem 12. Jahrhundert produziert. Dabei befinden sich einige mit starkem Vorwalten des kosmographischen Elements und ohne eingehendere Berücksichtigung des kirchlich-theologischen Bedürfnisses; so die Imago Mundi des Honorius Solitarius von Augustodunum um 1120, und mehrere ebenso betitelte Werke aus dem 14. und 15. Jahrhundert: von Oswont, Walter v. Metz, Peter d'Ailli 2c.; desgleichen Brunetto Latinis des Lehrmeisters Dantes „Thesaurus" (Tesoro, um 1300), Konrad v. Megenbergs „Buch der Natur" (1349), Pater Reischs Margarita philosophica (1503) u. a. m. Eingehend dagegen stellt auch die theologischen Fächer dar das Riesenwerk des französischen Dominikaners Vincent de Beauvais († 1264), das unter dem Gesamttitel Bibliotheca mundi s. Speculum maius einen „Naturspiegel", einen „Lehrspiegel" und einen „Geschichtsspiegel" (Sp. naturale, doctrinale, historiale), jeden in Gestalt eines mächtigen Folianten in sich befaßt. Teils schon die Schlußkapitel der erstgenannten Abteilung, wo vom Sündenverderben der menschlichen Natur gehandelt wird, teils und hauptsächlich die 2. Abteilung mit ihrer ausführlichen Schilderung des Erleuchtetwerdens des gefallenen Menschen durch das natürliche Licht der Philosophie sowie seines Gerettetwerdens und Erhobenwerdens zur seligen Gottesgemeinschaft durch das Heil in Christo, bringen die Hauptmaterien des theologischen Wissens zur Darstellung, verbunden auch mit einigen brauchbaren praktisch-methodologischen Winken, worin Vincent besonders dem Hugo von St. Viktor folgt. Bezweifelt wird die Echtheit einer vierten Abteilung des Riesenwerks, des Speculum morale, dessen teilweise asketisch-mystische, teilweise kasuistisch-scholastische Ausführungen über die Hauptpunkte der christlichen Tugend- und Pflichtenlehre von der Hand eines Unbekannten zur „Weltbibliothek" des gelehrten Dominikaners hinzugefügt zu sein scheinen.

Was sonst noch an Beiträgen des Mittelalters zur theologisch encyklopädischen Literatur im weiteren Sinne zu nennen ist, trägt fast ausnahmslos den Charakter vereinzelter hodegetischer Winke oder Postulate ohne systematische Übersicht über das theol. Lehrganze. Roger Baco, der geniale Philosoph und Naturforscher des Franziskanerordens († um 1294) hat verschiedne solcher Winke, teils in seinem Compendium studii philosophiae und seiner Epistola de laude Scripturae Sacrae, teils zerstreut in seinem Opus minus und Opus tertium geboten. Beachtenswert ist die begeisterte Energie, womit darin zum Studium nicht bloß der Mathematik und Physik, sondern besonders auch der vier „Weisheitssprachen" (linguae sapientiales), nämlich des Hebräischen, Griechischen, Arabischen und Chaldäischen gemahnt und deren Unentbehrlichkeit für die Theologie als das „studium principale" der Menschheit dargelegt wird. Etwas zusammenhängender gehalten und mehr der Gestalt einer eigentlichen theologischen Hodegetik ohne encyklopädische Übersicht über

die einzelnen Lehrfächer gleichend sind die vom Pariser Universitäts-Kanzler Gerson († 1429) hinterlassenen Epistolae duae ad studentes collegii Navarrae Parisiensis: quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor, et contra curiositatem studentium; desgleichen d'Aillis Recommendatio Scripturae Sacrae (in den Opp. Gersonii, t. I, p. 603 sq.) und des Nicolaus de Clemange Schrift De studio theologico (in d'Achery, Spicilegium ed. de la Barre I, 473 sq.). — Zur wissenschaftlichen Verselbständigung unserer Disziplin konnten derartige kleinere Aufsätze ebensowenig beitragen, wie jene mehr oder minder nebensächlichen Bearbeitungen oder Beleuchtungen der Quintessenz des theologischen Lehrstoffs im Rahmen universal-encyklopädischer Werke, die das eigentliche Charakteristikum der hierhergehörigen mittelaltrigen Literatur bilden.

2. Die Jugend- und Schulzeit der theologischen Encyklopädie.
(16., 17. und 18. Jahrhundert).

In seine Jugend- und Schulzeit tritt das theol.-encyklopädische Lehrfach ein, sobald mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts durch das siegreiche Durchdringen der humanistischen Geistesrichtung im Kampfe wider die Scholastik einerseits, und durch die heilsam läuternden Einflüsse des evangelischen Geisteslebens der Reformation andrerseits der Grund zu einer neuen, von den früheren beengenden Fesseln befreiten, wissenschaftlich verschärften und christlich vertieften Weise des theologischen Lehrens und Lernens gelegt wurde. Die drei seit diesem Zeitpunkte überhaupt der Reihe nach mit ihrem Einflusse auf das theologische Wissen wirksam werdenden Bildungselemente der neueren (semitischen und klassischen) Sprachwissenschaft, der neueren kritisch-exakten Geschichtsforschung und der neueren Philosophie erwiesen sich auch als bezüglich des Entwicklungsgangs der theologischen Encyklopädie vornehmlich einflußreich gewordene Faktoren. Auf die anfänglich, im Zeitalter des Humanismus und der Reformation (im engeren Sinne, bis zum Schlusse des 16. Jahrhunderts) vorwaltende Tendenz, dem theol. Studium besonders durch das Studium der biblischen Grundsprachen sowie durch sonstige Studien des philologischen Bildungsbereiches aufzuhelfen, folgte seit dem Beginne des 17. Jahrhunderts eine hauptsächlich auf Erschließung der Schätze der älteren kirchlichen Tradition gerichtete historisch forschende und scholastisch systematisierende Tendenz. Diese wird endlich im 18. Jahrhundert durch eine zunächst, im Zeitalter des Wolffianismus positiver, dann seit Lessing, Herder und Kant, kritischer und negativer geartete philosophische Strömung abgelöst, unter deren Einflusse das Traditionelle der theologischen Systembildung und Lehrweise immer durchgreifendere Umbildungen erfährt. Es ist gleichsam ein dreifacher Kursus, den die theologische Wissenschaft durchmacht. Zuerst ein philologischer Kursus mit vorzugsweise wichtigen Ergebnissen für das Schriftstudium; dann ein historischer und patristisch-scholastischer Kursus mit fruchtbringenden Ergebnissen besonders auf biblisch- und kirchlich-archäologischem sowie auf dogmengeschichtlichem Gebiete; endlich ein philosophischer Kursus mit mancherlei umbildenden Einflüssen aufs systematische, sowie teilweise auch auf die übrigen Lehrfächer. Das Gesamtergebnis ist noch nicht das einer Erhebung des theologischen Wissensorganismus zu allseitig durchgebildeter Reife und organischer Vollendung seiner Funktionen, immerhin aber doch das einer weit größeren wissenschaftlichen Selbständigkeit und korrekteren Abgrenzung seines Bestands von den benachbarten Wissens- und Lebensgebieten, als sie ihm früher zu teil geworden war.

a: Die Zeit der vorherrschend philologischen und biblischen Richtung deckt sich mit dem Reformationsjahrhundert (1500—1600). Sie wird eingeleitet durch des Erasmus' Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam, eine kurze aber geistesfrische und gehaltvolle hodegetische Skizze, welche zuerst als Beigabe zur 2. Ausgabe seines griechischen Neuen Testaments (1519), dann auch mehrfach als selbständiges Büchlein (Basel 1522, Köln 1523 rc.) erschien. Kräftige Proteste wider die Scholastik mit ihrer unfruchtbaren aristotelischen Weisheit und sophistischen Disputiersucht, sowie Mahnungen zum Eindringen in die h. Schrift mittelst des Studiums ihrer Grundsprachen und unter Benutzung der gelehrteren Kirchenväter (wie Origenes, Hieronymus) treten darin vor allem charakteristisch hervor. Die Dogmatik soll mehr auf die h. Schrift und die schriftgemäßen Väter wie Chrysostomus, Augustinus rc. gegründet werden, als auf die scholastische Tradition. Unter den Hilfswissenschaften für das Bibelstudium werden außer dem Griechischen und Hebräischen auch die sieben freien Künste genannt, desgleichen Kosmographie, Geschichte und Poetik. Die Anlegung von Stellensammlungen aus der Schrift und aus den Kirchenvätern wird empfohlen, zugleich aber auch vor äußerlichem Mechanismus bei Betreibung dieser Studien gewarnt und zu lebendigem Umgang mit dem göttlichen Worte gemahnt; — „nicht der Syllogismus, sondern das Leben ists, was den Theologen bewährt.“ Eine Hervorhebung der Wichtigkeit kirchenhistorischer Kenntnisse für den Theologen sucht man vergebens

in dem Schriftchen. Ohnehin fehlt in dem, was es an hauptsächlichen und nebensächlichen Erfordernissen theologischer Bildung aufzählt, jede strengere Methode und systematische Ordnung. Die Theologie, deren Abriß hier gegeben wird, erscheint in der That als eine unruhig gährende, „aus dem Chaos sich neu gestaltende" (Hagenbach). — Nicht viel anders verhält es sich mit Melanchthons methodologischem Grundriß für seine Wittenberger Theologie Studierenden, Brevis ratio discendae theologiae (in der Basler Ausgabe seiner Werke, 1541, vol. III; in der Wittenberger 1562, vol. III). Doch wirkt darin der gleichfalls noch vorhandenen Systemlosigkeit die klare, scharfbestimmte Geltendmachung der evangelischen Grundprinzipien als unentbehrlicher Normen für alles theologische Lernen und Forschen auf wohlthätige Weise entgegen. Grundlage alles theologischen Studiums soll die heilige Schrift sein, und zwar sie aufgefaßt und erklärt gemäß der evangelischen Grundwahrheit von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christum. Auszugehen hat daher das Schriftstudium vom N. T. und in ihm von denjenigen Schriften, welche die genannte Grund- und Kernwahrheit vor allen bestimmt und deutlich darlegen: dem Römerbrief, nebst dem Galater- und Kolosserbriefe. Erst nach diesen paulinischen Episteln haben die Evangelien, und zwar von ihnen das johanneische als das schwerste zuletzt, zu folgen. So wird der Weg gebahnt zur Aufstellung der biblischen Glaubenslehre oder der loci communes; und erst nachdem man diese auf Grund des N. Ts. sowie in Anlehnung an die Kirchenlehre erlernt hat, gilt es die Erforschung der h. Schrift auch auf das alttestamentliche Gebiet auszudehnen, so gewiß als das A. T. stets und überall im Lichte des Neuen aufgefaßt werden muß. Bei seinen aufs Kirchenväter-Studium bezüglichen Ratschlägen weicht Melanchthon von Erasmus darin ab, daß er statt des von diesem vorzugsweise betonten Origenes den Augustinus, wegen seines nahezu evangelischen Standpunkts, zumeist empfiehlt. Dagegen kommt er in starker Zurückstellung der historischen, insbesondere der kirchenhistorischen Studien, mit Erasmus wesentlich überein; desgleichen in dem besonderen Werte, welchen er klassischer Belesenheit und tüchtiger Ausbildung des lateinischen Stils beimißt. Wenn er auf die Forderung philosophischer Bildung ziemliches Gewicht legt, so ist mit der zu Grunde zu legenden Philosophie nach seiner Auffassung in erster Linie die christlich-aristotelische der Scholastiker gemeint; ein Punkt, worin er wiederum von Erasmus, desgleichen aber auch von Luther, dem entschiednen Gegner des „blind heidnischen Meisters Aristoteles", des „hochmütigen schalkhaftigen Heiden" abweicht.

Von mehreren Theologen des 16. Jahrhunderts aus der Zahl der Schüler der großen Wittenberger Luther und Melanchthon, haben wir methodologische Abrisse, worin auf ähnliche Weise, wie bei dem letztern, nur meist noch unsystematischer, das zum Gedeihen des theologischen Studiums Erforderliche behandelt wird. Theobald Thamer in Marburg, der später seit dem Schmalkaldischen Kriege zum Katholizismus Zurückgetretene, mahnt die Marburger Studierenden sowohl zum griechischen, lateinischen und hebräischen, als auch zum deutschen Sprachstudium, wegen der Wichtigkeit des letzteren für die Predigtkunst; er fügt aus dem gleichen Grunde eine Empfehlung des Naturstudiums bei, und bringt außerdem auf ethische, dialektische, rhetorische und historische Studien (Adhortatio ad theologiae studium in acad. Marpurgensi 1543). David Chyträus, der Reformator Mecklenburgs († 1600), legt in seiner 1858 zu Rostock gehaltenen Rede: De studio theologiae recte inchoando et aliis aliquot utilibus materiis commonefactiones (erschienen 1565, 1572 u. ö.) die Grundbedingungen für ersprießliche Aneignung des dem Theologen nötigen Wissens und Könnens übersichtlich dar, auf 10 Punkte gebracht, wovon der letzte, im Anschlusse an den Lutherischen Satz „Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum" und an ähnliche Aussprüche des Reformators, die Notwendigkeit des Sicheinlebens in die theologia crucis betont und zeigt, wie das Kreuz denen, die rechte Theologen werden wollen, ebenso nötig sei, „als Luft und Speise uns zur Unterhaltung des Körpers von nöten sind." Hieronymus Weller, der auch um die Homiletik des Reformationszeitalters verdiente Schüler und Hausgenosse Luthers, bietet teilweise ähnliche Ausführungen in seinem Concilium de theologiae studio recte constituendo (Nürnberg 1565). Desgleichen Selnecker in Leipzig in mehreren methodologischen Abhandlungen, wie: Notatio de studio s. theologiae etc. De ratione methodica discendi doctrinam Ecclesiae propriam etc. (Leipzig 1579).

Aus der reformierten Kirche gehören hierher zunächst die hodegetischen Aufsätze, die sich unter Zwinglis und Bullingers nachgelassenen Schriften finden, z. B. des ersteren „Hirt" (1524 — ein übrigens mehr nur pastoral-theologisches Schriftchen) und besonders des letzteren Ratio studii theologici, sowie seine „Väterlichen Vorschriften oder Anweisungen für seinen Sohn Heinrich, bei dessen Abgang in die Fremde" 1533 (vgl. Pestalozzi, H. Bullinger, Elberf. 1858 S. 588 ff.). Sodann eine mehr in mittelaltrig-encyklopädischer Art gehaltene Ausführung über

das theologische Lehrgebiet in Konrad Gesners, des naturforschenden Polyhistors, Pandectae universales (Zürich 1549), deren letztes Buch die Theologie behandelt. Endlich eine das methodologische mit dem encyklopädischen Darstellungsmoment verbindende Schrift des Marburger Theologen Andreas Gerhard von Ypern, genannt Hyperius († 1564), welche zuerst 1556 in Basel unter dem bescheidnen Titel De recte formando theologiae studio erschien, in späteren Ausgaben aber die volltönendere Bezeichnung trägt: De theologo s. de ratione studii theologici ll. IV (Bas. 1572; 1582). Hier wird in der That zum erstenmale, ähnlich wie in unsren modernen Handbüchern der Encyklopädie und Methodologie, eine systematische Gruppierung der verschiednen theologischen Disziplinen versucht, allerdings noch ohne scharfe Scheidung derselben voneinander, aber doch nicht ganz ohne richtigen Takt und Scharfblick. Hyperius unterscheidet nämlich zwei Hauptteile der Theologie, einen theoretischen, das Schriftstudium samt der davon getragenen Dogmatik umfassend, und einen praktisch-ecclesiastischen, in sich begreifend die Kirchengeschichte nebst Patristik sowie die zur Pastoraltheologie gehörigen Fächer. Hier sieht man wirklich schon die vier Hauptgruppen theologischer Disziplinen in ihrer selbständigen Bedeutung erkannt, freilich mit unzweckmäßiger Zusammenordnung der historischen Fächer mit den praktischen, sowie ohne gehörige Klarheit betreffs des Verhältnisses zwischen Exegese und Dogmatik, welche mehr oder weniger ineinander fließen. An zweien gemeinsamen Grundgebrechen sämtlicher encyklopädischer Arbeiten des 16. Jahrhunderts partizipiert auch diese formal beste und reiffste derselben bis auf einen gewissen Grad: einmal an der noch sehr ungenügenden Entfaltung der zum historisch-theologischen Bereich gehörigen Momente, sodann an der Verkennung des philosophischen Erkenntnisbereichs in seiner selbständigen Bedeutung für den Bildungsgang der Theologen. Nur eine untergeordnete Dienststellung will Hyperius der Philosophie im Verhältnis zum theologischen Wissen einräumen. Er sagt zwar nicht mit Luther: „die Philosophie sei die dienende Eselin, die Theologie aber der auf der Eselin reitende Christus;" doch nennt er die Philosophie eine bloße famula oder pedissequa der Theologie und vergleicht ihr Verhältnis zu dieser dem der Hagar zur Sarah, dem rechtmäßigen Weibe Abrahams.

b. Die Zeit der vorherrschend kirchlich-traditionellen Richtung mit ihrer hauptsächlichen Begünstigung patristisch-scholastischer, archäologischer und religionshistorischer Studien umfaßt das 17. Jahrhundert die Blütezeit der altprotestantischen Orthodoxie. Bezeichnend für den auch auf encyklopädischem Gebiete frühzeitig zur Herrschaft gelangten scholastischen Geist, der diese ganze Periode erfüllt, ist die Art, wie der Reformierte J. H. Alsted in den seiner Methodus sacrosanctae theologiae (VIII BB. Hagenau 1723) vorangestellten Praecognita sich über die Wichtigkeit des Studiums der Scholastiker äußert: „Scholasticam theologiam ex professo et semper evolves et auctores, qui illam scriptis comprehenderunt, tibbi reddes quam familiarissimos!" In dem, was über die Notwendigkeit eines gründlichen sprachwissenschaftlichen und philosophischen Unterbaus fürs theologische Wissen entwickelt wird, kommen die einzelnen Hauptfächer der Philosophie (Logik, Metaphysik, Ethik, auch Physik und Mathematik) hier etwas mehr zu ihrem Rechte, als bei den früheren Encyklopädikern des Protestantismus. Desgleichen läßt Alsted innerhalb der exegetischen Theologie eine reichhaltigere Aufzählung einzelner dazu gehöriger Disziplinen stattfinden; zur biblischen Grammatik, Hermeneutik und Rhetorik will er eine Art historischer Einleitung in die h. Schrift oder Geschichte des Kanons, nebst biblischer Topographie, Archäologie und Chronologie gefügt wissen. Neben diesen mit umständlicher Breite und echt scholastischer Subtilität ausgeführten Konstruktionen kommt das kirchenhistorische Bereich sehr zu kurz; desgleichen das systematische, innerhalb dessen von der sonst bei manchen Reformierten dieser Zeit schon vollzognen Loslösung der Ethik von der Dogmatik noch nichts wahrzunehmen ist, sowie das praktisch-theologische, das geradezu verkümmert erscheint, und jeder klaren und zweckmäßigen Sonderung seiner einzelnen Glieder entbehrt. Auch durch die später 1630 in der großen siebenbändigen Universal-Encyklopädie desselben Autors (s. o. zu Anfang dieses §), und zwar in Bd. II derselben, gebotene Darstellung des theologischen Lehrgebietes als der ersten der Fakultätswissenschaften weht ein ungesund scholastischer Geist. Die gesamte Theologie wird darin in sieben ziemlich willkürlich unterschiedene und in wenig zweckmäßiger Ordnung auf einander folgende Hauptfächer gegliedert: Theologia naturalis, catechetica, didactica, polemica, casuistica, prophetica und moralis.

Lutherischerseits steht Johann Gerhard in Jena, mit seinem aus akademischen Vorlesungen hervorgegangenen Methodus studii theologici (Jena 1620, 1622, 1654) als frühester typischer Repräsentant an der Spitze dieser neuscholastischen Richtung; doch bethätigt er noch keinen so vollständigen Rückfall in die Methoden des Mittelalters, wie der gleichzeitige Alsted. Das

Licht der Reformation wirkt noch darin bei ihm nach, daß von den fünf Jahren, auf die er das Studium der Theologie verteilt wissen will, nicht weniger als drei dem Bibelstudium gewidmet werden sollen, und zwar die zwei ersten diesem ausschließlich, das dritte daneben noch der theologia controversiarum oder Polemik. Worauf dann das vierte Jahr neben der Fortsetzung dieses dogmatisch-polemischen die Homiletik, praktisch und theoretisch betrieben, folgen lassen und das fünfte mittelst kirchengeschichtlicher und patristisch-scholastischer Studien, einschließlich der Beschäftigung mit Luthers Schriften, den Abschluß des Ganzen herbeiführen soll. Das Unzweckmäßige, Monströse dieser Studienordnung besteht hauptsächlich in der Verlegung der Kirchengeschichte und ihrer Annexa erst ans Ende des Ganzen. Immerhin verdient der Umstand, daß überhaupt kirchenhistorisches Wissen als ein Hauptgegenstand erfordert wird, als ein Fortschritt gegenüber der früheren lutherischen Methode bezeichnet zu werden. Auf ähnlichem scholastisch-orthodoxem Standpunkt wie Gerhard hält sich Abraham Calov in seinen Prolegomena institutionum theologicarum (Danzig 1649). Gewissen, aber doch nur unwesentlichen Milderungen des orthodoxen Dogmatismus sieht man Georg Calixt in seinem Apparatus theologicus (1628; ed. alt. aucta a Fr. Ulr. Calixto 1661) und seiner Epitome theologiae (1647) zustreben. Dieselben bestehen einmal in einer Ermäßigung der Strenge des protestantischen Schriftprinzips mittels eines sekundären Traditionsprinzips (des consensus perpetuus Ecclesiae), sodann in der Forderung einer Herbeiziehung auch des natürlichen Lichts der Vernunft zur Beweisführung fürs Dogma, also im Streben nach einer gewissen Erweiterung der Kompetenzen der Philosophie, die bei den übrigen lutherischen Methodologen des 17. Jahrhunderts wesentlich gemäß Luthers Art zu unbedingtester Dienstbarkeit im Verhältnisse zur Theologie verurteilt erscheint. Streng traditionalistisch und wesentlich scholastisch geartet bleibt trotz dieser Abweichungen von der orthodoxen Methode auch Calixts Standpunkt, mit welchem der des gleichzeitigen französisch-reformierten Friedenstheologen Stephan Gaussin in Saumur (in seinen Dissertationes de studii theologici ratione, de natura theologiae etc. Utrecht 1678) sich teilweise berührt. Viel entschiedenerer Art war die Opposition gegen das orthodoxe System, worein Spener sich begab, als er zunächst schon in seinen Pia desideria (1675), dann in der Abhandlung De impedimentis studii theologici (einem Vorwort für die zu Dannhauers Hodosophie von ihm verfertigten Tabellen, 1690) seine Ansichten über das zu gedeihlichem Betrieb des theologischen Studiums Nötige formulierte. Die Art, wie bei ihm asketisches Schriftstudium für „die alle übrigen Teile der Theologie ordnende, ihren Grund und Stoff bildende Baumeisterin des Ganzen" erklärt wird, unter starker Vernachlässigung des kirchen- und dogmenhistorischen Moments und konsequenter Bekämpfung der scholastischen Lehrformen auf allen Gebieten, auch in den praktischen Fächern der Homiletik 2c., erinnert einerseits an Melanchthon, andrerseits an die mittelaltrigen Antischolastiker wie Roger Baco, Cusanus 2c. Nur indirekt, vermöge seiner Hervorhebung der Wichtigkeit von Mathematik und Naturkunde neben den Sprachen der h. Schrift (vgl. oben § 9, S. 78) läßt Spener auch das allgemeine Bildungselement der Philosophie zu seinem Rechte kommen. Immerhin bahnt vorzugsweise er, gefolgt von Breithaupt (1702) und A. H. Francke (Timotheus, zum Fürbilde allen studiosis theologiae 1695; auch: Definitio studii theologici 1708 u. a. m.) den Übergang zu der charakteristischen Art des encyklopädischen Lehrens, welche in den pietistischen Kreisen des 18. Jahrhunderts sich in Vorherrschaft erhält. Wohl am weitsten geht in dieser Richtung A. H. Francke. Die wissenschaftliche Seite der theol. Ausbildung sinkt bei ihm bis zu minimaler Bedeutung herab; theologisches Studium ist ihm gleichbedeutend mit „Ausbildung zum Musterchristen" (cultura animi christiani). Vgl. Ritschl, Gesch. des Pietism., II, 1, 254.

Eine teilweise Verwandtschaft mit diesen lutherisch-pietistischen Methodologen geben zwei gleichzeitige Katholiken zu erkennen. In J. Mabillons berühmten Traité des études monastiques (Brüssel 1692) tritt allerdings, wie sich das von dem großen Benediktinergelehrten nicht anders erwarten läßt, das Studium der Kirchenväter sowie sonstiger historischer Quellen (Konzilien, kanonisches Recht, auch bürgerliches Recht) stark in den Vordergrund: aber doch will auch er erbauliches Schriftstudium allem übrigen zu Grunde gelegt sehen. Und was die systematische Theologie betrifft, so weist er ihr ein auf Schrift und Tradition gegründetes Studium der Dogmatik als Hauptinhalt zu. Aus der Scholastik aber, die er nur bedingter Weise empfiehlt, will er die sie verunreinigenden questions chimériques et inutiles hinausgethan wissen; er empfiehlt neben ihr, freilich auch nur unter manchen Beschränkungen, das Studium der weltlichen Philosophie sowie der schönen Literatur und Kunst. Noch mehr als er erscheint der Jansenist Elias du Pin († 1719) als Geistesverwandter der Pietisten. Seine 1716 anonym veröffentlichte Méthode pour étudier la théologie, welche der Protestant Christell ins Lateinische übersetzte (Me-

thodus studii theol. recte instituendi, Augsburg 1722) athmet den entschieden antischolastischen Geist eines Erasmus, verschärft und verstärkt durch den Gegensatz zum Jesuitenorden, dessen einseitigen Kurialismus und leeren Formalismus der wackre Sorbonnist mit edlem Freimut bekämpft. Die h. Schrift auszulegen aus ihrem Grundtexte gemäß hauptsächlich literaler Exegese (unter beschränkter Mitberücksichtigung auch eines sensus mysticus, aber unter Vermeidung unnützen Allegorisierens und Tropologisierens) soll allem theologischen Lernen zu Grunde gelegt werden. An sie soll sich umfassendes kirchenhistorisches Studium, überall mit besonderer Rücksicht auf den Entwicklungsgang des Dogma, anschließen, und dann erst sollen Dogmatik, Moral, Homiletik und Pastorallehre folgen. — Zu den mit unfruchtbarer polemischer und kasuistischer Gelehrsamkeit überfüllten encyklopädischen Arbeiten der Jesuiten des 17. Jahrhunderts, z. B. zu Anton Possevin's († 1611) Apparatus sacer ad scriptores V. et N. T. etc. (3 tomi, Venetiis 1603—1606), bilden die beiden hier hervorgehobenen französisch-katholischen Arbeiten jedenfalls einen wohlthuenden Gegensatz, mag immerhin das große Gewicht, das sie neben der Schrift auch der Tradition einräumen, mit unsren evangelischen Prinzipien nicht vereinbar zu nennen sein.

c. Das 18. Jahrhundert läßt, neben teilweiser Beibehaltung der im 17. zur Geltung gelangten Richtungen, eine zunehmende Neigung zum Zugrundelegen gewisser philosophischer Prinzipien bei methodologisch-encyklopädischen Übersichten über das theologische Wissensganze hervortreten. Die Zeit der Dienstbarkeit der Philosophie gegenüber der Theologie hört allgemach auf. Leibniz und Wolff zuerst, später Kant, treten mit ihrem Einfluße auf die Gestaltung des christlichen Lehrsystems, beides der Glaubens- wie der Sittenlehre hervor. Auch da, wo man gegenüber ihrer Einwirkung sich abzuschließen sucht, wird die dogmatische Haltung doch immer mehr eine subjektivistische, wonicht neologische. Und auch im übrigen tritt eine zunehmende Abkehr von den herkömmlichen kirchlichen Methoden hervor.

Selbst die römisch-katholischen Encyklopädien, die wir im Gefolge des soeben über Mabillon und du Pin Bemerkten zunächst ins Auge fassen, bethätigen der Mehrzahl nach eine Geneigtheit zur Aufnahme philosophierender Elemente von mehr oder minder freisinniger, gegen den Schluß des Jahrhunderts sogar von unkirchlicher Richtung. Antikurialistisch war schon des Franzosen Fr. Pierre le Courayer, des Herausgebers von Sarpi's Tridentiner Konzils-Geschichte, Haltung in seinem Examen des défauts théologiques, ou l'on indique les moyens de les réformer (Amsterdam 1744). Ungefähr auf Mabillons, seines großen Ordensgenossen, Standpunkte hielt sich Martin Gerbert im Benediktinerkloster St. Blasien, in seinem gelehrten, mit besonderer Angelegentlichkeit zu kirchenhistorischen Studien mahnenden Apparatus ad eruditionem theologicam (Augsburg 1754). Noch entschiedner antijesuitisch ist der in den Schriften eines Rautenstrauch (1781), Brandmeyer (1783), Gmeiner (1786) waltende Geist. Von Wiests Specimen encyclopaediae ac methodologiae theologicae in usum academicum (Ingolstadt 1788) gilt wesentlich dasselbe. Der Würzburger Theologe Franz Oberthür aber († 1831) bethätigt in seiner Encyclopaedia et methodologia theologica (Salzburg 1788) ungefähr die Richtung des damals bei den Protestanten weit verbreiteten rationalen Supranaturalismus, und hält dieselbe auch noch in der späteren deutschen Neubearbeitung (Theol. Encyklopädie oder der theologischen Wissenschaften Umfang und Zusammenhang — nebst einer gleichzeitig publizierten Theol. Methodologie, Würzburg 1828) im wesentlichen fest.

Von den Encyklopädikern des Protestantismus erscheinen mehrere den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts angehörige noch überwiegend pietistisch beeinflußt; nur weichen sie darin von Spener und Francke ab, daß sie auf den äußeren gelehrten Apparat, insbesondere auf die Beibringung literar-historischen Materials größeren Fleiß als jene verwenden. So der streng pietistische Joachim Lange (Institutiones studii theologici literariae, Hal. 1723); desgl. die mehr nur pietistisch angewehten, eine Mittelstellung zwischen Orthodoxie und Pietismus einnehmenden Chr. Matth. Pfaff in Tübingen (Introductio in historiam theologiae litterariam. 3 voll. 4. Tüb. 1724—26) und Joh. Franz Buddeus in Jena (Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes, 2 voll. 4. Lips. 1727). Wie Titel und Umfang der letztgenannten beiden Werke zeigen, findet in ihnen ein starkes Vorwalten eines bibliographisch-literarhistorischen Interesses statt, wie solches auch noch in dem etwas jüngeren Werke eines Hauptschülers von Buddeus, in Joh. Georg Walchs „Einleitung in die theologischen Wissenschaften" (2. Aufl. 1753) mit ziemlicher Einseitigkeit hervortritt. Doch durfte dieses genauere Eingehen in die literaturgeschichtliche Entwicklung der Theologie als etwas für die damalige Zeit Verdienstliches bezeichnet werden, und wenigstens Pfaff und Buddeus verbinden damit beachtenswerte methodologische Bemerkungen im Sinne einer pietistisch temperierten Rechtgläubigkeit. Auch

treten gewisse mehr oder minder beachtenswerte Versuche zur Gliederung des bereits zu ansehnlicher Reichhaltigkeit herangewachsenen Lehrstoffs in Haupt- und Nebenfächer bei ihnen hervor. Die vergleichsweise beste Einteilungsweise befolgt Pfaff, der fünf Hauptfächer unterscheidet: theologia exegetica, dogmatica (tam theoretica, quam moralis), polemica, ecclesiastica und pastoralis. Nur das ungebührliche Übergewicht, welches der Polemik immer noch eingeräumt wird, sowie die unzweckmäßige Zusammenordnung der kirchengeschichtlichen mit der praktischen Theologie sind hier als fehlerhaft zu bezeichnen. Weit weniger gut gruppiert Buddeus, der nach ausführlichem Verweilen bei den Hilfsmitteln und Vorkenntnissen die systematischen Fächer: die Dogmatik und Moral voranstellt, dabei aber zwischen beide, als ihnen koordinierte Hauptdisziplinen eine theol. symbolica und theol. patristica einschiebt und obendrein der Moral einen Teil der praktischen Fächer, namentlich Pastorallehre, einverleibt. Als weitere Hauptfächer läßt er dann Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Polemik und — ganz zuletzt erst — Exegese folgen. Auch Walchs Systematisierung kann keine glückliche genannt werden. Daß er, wie Hyperius (und wie später Tittmann, auch noch neuestens Wagenmann, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1867, S. 318 ff.) bloß zwei Hauptteile, einen theoretischen und einen praktischen, unterscheidet, ließe sich wohl gutheißen; allein er versteht unter ersterem wesentlich nur Dogmatik, unter letzterem wesentlich nur Moral, und weiß die übrigen Disziplinen, die er zu bloßen Hilfsfächern herabsetzt, in keiner Weise sachgemäß mit jenen beiden Hauptkategorien zu vermitteln. — Die Dogmatik und Moral stellt auch J. Lor. v. Mosheim in seiner nachgelassenen, durch seinen Schwiegersohn Chr. E. v. Windheim herausgegebenen „Kurzen Anweisung die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen" (Helmstädt 1756, 2. Aufl. 1763) an die Spitze des Lehrganzen, läßt dann erst die Exegese folgen, dann Polemik, dann Kirchengeschichte und letztlich praktische Theologie. Wichtig ist die hervortretende Stelle, welche dieser Encyklopädiker der bei jenen Vorgängern mehr hintangesetzten Philosophie anweist, als dem wichtigsten Bestandteile der propädeutischen Zurüstung fürs theologische Studium, desgleichen auch als unentbehrlich auf dem Felde der Polemik, behufs wirksamer Bestreitung der deistischen und atheistischen Freigeister einerseits wie des Papismus andererseits.

Stärker noch macht die Wertlegung auf das philosophische Bildungselement und, zusammenhängend damit, die Abwehr vom kirchlichen Traditionalismus bei dem Nachfolger Mosheims bis zum Schlusse des Jahrhunderts sich geltend. S. Mursinna, Professor der Theologie und Ephorus des reformierten Gymnasiums zu Halle († 1795) erklärt in seinen Primae lineae encyclopaediae theologicae (1764; ed. 2, 1784), dem ersten Lehrbuch unsres Fachs, das sich des Namens „Theologische Encyklopädie" bediente, die ältere Art, das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie lediglich als ein Dienstbarkeitsverhältnis zu bestimmen, geradezu für verwerflich. „Philosophia non est ancilla, sed potius soror theologiae", meint er. Doch gibt er von etwaiger wissenschaftlicher Durcharbeitung und Sichtung seines Lehrmaterials mit philosophischer Geistesschärfe nur wenig zu erkennen und zeigt gleicherweise einen Mangel an originellem Ideengehalt wie an wohlgeordneter Darstellungsform. Wie er denn die Kirchengeschichte (neben Redekunst und Dichtkunst einerseits sowie neben Mathematik und Philosophie andrerseits) unter die theol. Vorbereitungswissenschaften stellt, als eigentliche theol. Lehrfächer aber der Reihe nach — ohne jede Über- und Unterordnung — Exegese, Dogmatik, Moral, Symbolik, Polemik, Homiletik, Katechetik, Kirchenrecht und Pastorallehre aufzählt. — Noch formloser geartet sind die ungefähr gleichzeitigen hodegetischen Publikationen Joh. Sal. Semlers, namentlich seine Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam (2 voll., Hall. 1765) und sein „Versuch einer freieren theologischen Lehrart" (Halle 1777). Nur die Energie, womit die bekannten fortschrittlichen Lieblingsgedanken des berühmten Aufklärungstheologen — seine auf sorgfältige Unterscheidung zwischen Religion und Dogma sowie zwischen Privat- und Kirchentheologie, auf voraussetzungslose Schriftforschung u. s. f. lautenden Forderungen hier mit Bezug auf die verschiednen theologischen Fächer entwickelt werden, sichert diesen Schriften ein gewisses bleibendes Interesse. Für die Systematik erscheint darin nichts irgendwie Förderndes geleistet. Nur einige der exegetischen und historischen Disziplinen werden mit Bemerkungen bedacht, denen eine für ihre Zeit wohlthätig anregende Bedeutung beigelegt werden darf. — Während bei C. Fr. Bahrdt (Über das theol. Studium auf Universitäten, Berlin 1785) diese liberalen Reformgedanken Semlers im Geiste des flachsten Aufklärungsstrebens auf die Spitze getrieben wurden und echt revolutionär der christlichen Theologie kein andrer Zweck als der einer Ausbildung „gemeinnütziger Volkslehrer" — mittelst solcher „nutzbaren Kenntnisse" wie Philosophie, Religion, Neues Testament, Naturgeschichte nebst Physik und Anatomie, Rechnen und Geometrie, griechische und römische Klassiker, Geschichte, Literatur und Heilkunde! — vindiziert wurde: trugen Herders geistesfrische „Briefe, das Studium der Theologie betreffend"

nar 1780, 2. Aufl. 1785, 4. Bde.) in wohlthätiger Weise zur Veredlung und poetischen
krung des ihre Zeit beherrschenden humanistischen Aufklärungsstrebens mit Bezug auf die
eiten des theologischen Wissens und Berufswirkens bei. Freilich war es doch wesentlich
ie methodologische, viel weniger die encyklopädische Seite der Einführung ins theologische
um (und zwar speziell in das der atl. Exegese, der Dogmatik und der Homiletik) für die
iesen ziemlich unsystematisch und aphoristisch gehaltenen Betrachtungen, sowie aus den ihnen
rgänzung gereichenden „Briefen an Teophron" und dem „Entwurf der Anwendung dreier
nischer Jahre für einen jungen Theologen", wirklicher Gewinn erwuchs.

Mit den von Kant mehr oder minder stark beeinflußten rationalen Supranaturalisten Nösselt,
k, Thym, Tittmann, sowie mit dem von Herder her angeregten, sich jedoch mehrfach auch
denselben und besonders gegen Lessing wendenden strengeren Supranaturalisten J. Fr.
ker in Kiel schließt die Reihe der protestantischen Encyklopädiker vor Schleiermacher.
end der Letztgenannte (Grundriß einer Encyklopädie der Theologie oder der christlichen Reli-
wissenschaft; 2 Bde., Hamburg 1800 f.) den Eindruck seiner zum Teil gehaltvollen und tief-
en Darlegungen durch einen sonderbar gekünstelten, schwerfälligen Schematismus abschwächte
unterschied: 1) Fundamentaltheologie (d. i. biblische Kritik, Exegese und Apologetik), 2)
atisch-elenchthische Theologie (Dogmatik, Moral und Elenchthik); 3) anwendende oder appli-
Theologie (praktische Systematik, Homiletik, Katechetik, Ecclesiastik, Pastoral, Liturgik); 4)
ische Theologie (Geschichte des Christentums und „Geschichte der angewandten christlichen
ionswissenschaft"): vollzog sich bei den ersteren der Übergang zu derjenigen Gruppierung des
aterials, die seitdem für weitaus die meisten protestantischen Encyklopädiker maßgebend ge-
n ist. Schon J. A. Nösselt nämlich, in seiner „Anweisung zur Bildung angehender Theo-
', Halle 1786: — 3. Aufl. in 3 Bden. (herausgeg. v. Niemeyer 1818) näherte sich der
lichen Vierteilung dadurch, daß er (in an Pfaffs Einteilung erinnernder Weise, jedoch bessere
nfolge als dieser einhaltend) auf die Gruppe der Vorbereitungswissenschaften die fünf Haupt-
: exegetische, historische, systematische, symbolische und angewandte oder praktische Theologie
ließ. Sein nächster Nachfolger G. J. Planck (Einleitung in die theol. Wissenschaften,
e., Leipzig 1794) hat, da er jene „symbolische Theologie" Nösselts der systematischen einver-
und so eine Reduktion der fünf Fächer auf vier (allerdings mit noch nicht ganz korrekter
ndlung des praktischen Faches s. u.) zum Vollzug brachte, als der eigentliche Begründer des
orherrschenden Schema: Exegese, Historie, Systematik und Praktik zu gelten. Bei ihm findet
uch zum erstenmale (Bd. I, S. 271 f.) die Apologetik dem theol. Lehrganzen als besondere
lin eingegliedert. — Gleich einem später von Planck veröffentlichten „Grundriß der theol.
lopädie" (Gött. 1813) ist auch die „Theologische Encyklopädie und Methodologie seines
n Nachfolgers J. F. W. Thym (Halle 1797) wesentlich nur Auszug aus jener Planck'schen
eitung", ohne selbständige Bedeutung für sich beanspruchen zu können. In der J. A. H.
nann'schen „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften" (Leipz. 1798) vollzog dann aller-
sich noch einmal ein Rückschritt, sofern dieselbe auf Walchs Einteilung des Lehrganzen in
theoretischen und praktischen Hauptteil (mit Degradation von Exegese, Kirchengeschichte ꝛc.
ßen Hilfswissenschaften) zurückging. Doch blieb dies ohne Nachfolge, gleichwie auch der
chst dann gefolgte Kleukersche Versuch zur Aufstellung eines ganz andersartigen vierteiligen
a als das Plancksche einen nachhaltigen Eindruck hervorzubringen außer stande blieb.

8. Das Heranreifen der theol. Encykl. zu ihrem Mannesalter.
(19. Jahrhundert).

Als Zeit des Heranreifens unsrer Disziplin zu wahrhaft selbständiger und selbstbewußter
ng, oder kurz als ihr jugendliches Mannesalter, gilt uns die seit dem Beginn des gegen-
en Jahrhunderts verlaufene Entwicklungsphase. Die Theologie erkennt mit zunehmender
eit das, was sie will und soll. Sie gibt es auf, die Philosophie ferner noch zu demütiger
stelle zu degradieren, zieht aber aus dem liebenden Verkehr mit der alles Ernstes zur Schwester
nen — gemäß Mursinnas Vorschlag (s. ob.) und noch mehr kraft Kantschem Einflusse —
chsendem Maße Nutzen für die wissenschaftliche Ausbildung ihres Selbst- und Weltbewußt-
Und zugleich mit dieser richtigeren Erfassung ihrer Aufgabe nach der theoretischen wie nach
raktischen Seite erwächst ihr die einzig wahre und zweckdienliche Gliederung ihres Lehr-
Was in dieser Hinsicht der rationale Supranaturalismus eines Planck noch nicht allseitig
zu leisten vermocht hatte, das brachte die geniale, kritische Geistesschärfe eines Schleier-
schließlich zur Durchführung, freilich nicht ohne auch ihrerseits wieder in Einseitig-

keiten und Willkürlichkeiten zu verfallen, welche seitens der nächsten Nachfolger allmählich abgestellt werden mußten.

Das fördernde Eingreifen von Schleiermachers Büchlein „Kurze Darstellung des theol. Studiums behufs einleitender Vorlesungen" (Berlin 1811; 2. Aufl. 1830) in den Gang unsrer Wissenschaft beschränkt sich wesentlich darauf, zur festeren Eingliederung der praktischen Disziplinen in den Lehrorganismus, sowie zur prinzipiell richtigen inneren Anordnung des betreffenden Gebiets die ersten entscheidenden Schritte gethan zu haben. Planck hatte der Bedeutung der praktischen Theologie noch nicht wahrhaft gerecht zu werden gewußt. Einer einseitig scientifischen Richtung folgend, hatte er sie nur anhangsweise unter der Überschrift: „Über diejenigen theologischen Wissenschaften, die zu der angewandten Theologie gehören", kurz besprochen, auch nur drei besondre Disziplinen: Homiletik, Katechetik, Pastoraltheologie innerhalb ihrer unterschieden. Der hierin sich ausdrückenden Vernachlässigung des praktischen Gebiets trat Schleiermacher aufs bestimmteste entgegen mittelst des geistvoll durchgeführten Versuchs, vielmehr gerade vom praktisch-theologischen Gesichtspunkte aus, oder „nach der praktischen Richtung auf die Kirchenleitung" das theologische Wissensganze in seine Hauptteile zu gliedern. Er gewann so die berühmte Trias oder „Trilogie" einer philosophischen, historischen und praktischen Theologie, oder 1) eines wissenschaftlichen Nachweises vom Bestehen der kirchlichen Gemeinschaft als eines notwendigen Elements für die Entwicklung des menschlichen Geistes; 2) einer historischen Kenntnis von dem zu leitenden kirchlichen Ganzen nach seinem jeweiligen Zustande; 3) einer besonderen Technik für die Kirchenleitung nach deren zusammenhaltendem und anbildendem Zwecke. Die so vollzogene organische Einverleibung der praktischen Theologie und zwar als der „Krone des Baumes" in das Lehrganze, sowie ferner ihre innere Gliederung in die zwei Hauptabschnitte: Grundsätze des Kirchendiensts und Grundsätze des Kirchenregiments (— womit namentlich auch den von Planck ganz vergessenen Disziplinen der Kirchenverfassungs- und -Rechtslehre eine Stelle gesichert war —) hat als bleibendes Verdienst dieser Schleiermacherschen Partition zu gelten. Was freilich als entschieden unhaltbar an derselben gerügt werden muß, ist einmal die Vorwegnahme der Apologetik und Polemik, als der beiden Disziplinen jener „philosophischen Theologie", aus ihrem engeren Verband mit der Glaubenslehre, und ferner die Subsumtion dieser letzteren, als einer angeblich nur geschichtlich referierenden Wissenschaft, unter die historischen Fächer neben Exegese, Kirchengeschichte und Statistik. Dem mittleren oder historischen Hauptfelde der Theologie wird so eine ungebührlich weite Ausdehnung gegeben; das vorangestellte „philosophische" oder ethisch-spekulative Gebiet aber, aus Apologetik und Polemik bestehend, kann nicht als die wahre organische Grundlage des theologischen Wissensganzen anerkannt werden. Als diese hat vielmehr notwendigerweise die Wissenschaft von der h. Schrift zu gelten, die bei der Schleiermacherschen Dreiteilung viel zu sehr in den Schatten gestellt und auf die Seite geschoben erscheint. Es gelangten diese Übelstände auch bald genug zur Einsicht der übrigen Theologen. Daß nur sehr wenige selbst der entschiednen Anhänger Schleiermachers sich seiner Einteilungsweise unbedingt und ohne Modifikation angeschlossen haben, rechtfertigt die Ritschlsche Charakteristik der „Kurzen Darstellung" ꝛc. als eines nur wenig befolgten und zu nur geringem Einflusse gelangten „Kodex der theologischen Gesetzgebung Schleiermachers".

Die nächsten Erscheinungen auf dem Gebiete der theol.-encyklopädischen Literatur nach Schleiermacher geben überhaupt keine Einwirkung seitens desselben zu erkennen. Es sind zunächst des Erlanger Rationalisten L. Bertholdt „Theologische Wissenschaftskunde oder Einleitung in die theologischen Wissenschaften (Erlangen 1821 f., 2 Bde.) — mit stark vorwaltendem literarhistorischem Interesse und mit Gliederung des Wissensstoffes in die vier Fächer: theologische Propädeutik, Boëthetik (wobei die exegetischen Disziplinen!), Pädeutik (= Systematik) und Pragmatik — sowie des Göttinger Supranaturalisten C. Fr. Stäudlin „Lehrbuch der Encyklopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften" (Hannover 1821), welches letztere sich wieder mehr der Planck'schen Vierteilung nähert, aber freilich die systematischen Disziplinen der Glaubens- und Sittenlehre wenig zweckmäßigerweise zwischen die exegetischen und die historischen stellt. Diese Reihenfolge: Exegese, Systematik, Historie, praktische Theologie, findet man bei noch einigen der minder einflußreich gebliebenen Encyklopädiker der ersten Hälfte unsres Jahrhunderts unter mancherlei Modifikationen festgehalten, nämlich bei dem Schellingianer Simon Erhardt (Vorlesungen über die Theologie und das Studium derselben, Erlangen 1810); bei dem Rationalisten Lobegott Lange (Anleitung zum Studium der christlichen Theologie, nach den Grundsätzen des biblischen Rationalismus, Jena 1841); im wesentlichen auch bei dem das Schema mittelst seiner Unterscheidung einer „christlichen Religionswissenschaft" und einer „christlichen Kirchenwissenschaft" etwas künstlicher gestaltenden Jenenser Kollegen Lange's: J. T. Lebr. Danz (Encyklopädie

und Methodologie der theol. Wissenschaften, Jena 1832), sowie endlich auch bei G. C. Ad. Harleß. Des Letztgen. (damals Professor zu Erlangen) „Theol. Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche" (Nürnberg 1837) bildet einen auf die Systematik geringeren Fleiß verwendenden, dagegen in Schilderung des Entwicklungsganges der Theologie von den ältesten Zeiten bis in unser Jahrhundert um so gründlicher zu Werk gehenden, dabei im Einzelnen manches Geistreiche und tief Durchdachte bietenden Grundriß für akademische Vorlesungen.

Schon bei den beiden Letztgenannten, insbesondere bei Harleß, ist eine Beeinflußung durch Schleiermachers Anschauungen und Konstruktionen deutlich wahrzunehmen. Dasselbe gilt in gewisser Weise auch von dem theologischen Encyklopädiker des Hegelianismus J. K. F. Rosenkranz in Königsberg († 1879). So vielfach dieser philosophische Führer des Hegel'schen Zentrums in seiner „Encyklopädie der theol. Wissenschaften" (Halle 1831; 2. gänzl. umgearb. Aufl. 1845) von den Grundanschauungen des Berliner Gesetzgebers der Theologie abweicht: in seiner Einteilung des behandelten Stoffes trifft er doch wesentlich mit ihm zusammen. Auch er legt die Trilogie: spekulative, historische, praktische Theologie zu Grunde, wobei er freilich der ersten dieser Abteilungen die Dogmatik und die Ethik zuweist, unter völliger Beseitigung der Apologetik und Polemik, für welche sein System überhaupt keine Stelle hat. In der Zerlegung des praktisch-theologischen Hauptteils in die Lehre vom Kirchendienst und vom Kirchenregiment folgt er Schleiermacher ganz, trägt aber freilich hier sowohl wie in den übrigen Abteilungen seine eigentümlichen Hegel'schen Ideen in die traditionellen Lehrformen hinein. Er liefert so zwar die angekündigte „Versöhnung der christlichen Theologie mit der Philosophie", aber freilich auf durchaus einseitiger philosophischer Basis und unter Voraussetzungen, denen außerhalb des Bereichs der Hegel'schen Weltansicht keine Geltung zukommt. In noch viel höherem Grade verstößt der Encyklopädiker des Junghegelianismus Ludwig Noak (Die theol. Encyklopädie als System, Darmstadt 1847) gegen alle auf theologischem Gebiete herkömmliche Begriffsbildung, wenn er im Zusammenhang mit den gewagten Abenteuern seines nomenklatorischen Verfahrens (vgl. oben § 10 z. E.) es unternimmt, an die Stelle der nur noch „in Harlekinsgestalt" einhergehenden kirchlichen Theologie, deren Zeit vorüber sei, eine neue „spekulative Religionswissenschaft" treten zu lassen, welche die ideale Urgestalt jener darstellen soll!

Fast alle übrigen encyklopädischen Leistungen der letzten Jahrzehnte halten am Wesentlichen des von Schleiermacher gelegten Grundes fest, bei mehr oder minder freiem Sichbewegen in Bezug auf einzelnes, und mit mehr oder minder glücklicher Vermeidung der von jenem begangenen Fehler. In K. Rud. Hagenbachs († 1874) „Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften" (Leipzig 1832; 11. Aufl., revid. von E. Kautzsch, 1886) erscheint die Planck'sche Stoffeinteilung mit dem Wesentlichen und Haltbaren der genialen Neuerungen Schleiermachers, besonders was die praktischen Fächer betrifft, auf zweckmäßige Weise kombiniert und so jenes vierteilige Schema hergestellt, dem auch wir den Vorzug vor jeder andren Gruppierung zusprechen. In Bezug auf Einzelheiten erscheint die frühzeitig gegen dieses zu vorzugsweise bedeutendem Ansehen gelangte Kompendium erhobene Anklage, daß es einen „Mangel an System, organischer Verarbeitung und philosophischem Geist" verrate, allerdings gerechtfertigt. Namentlich leiden die vorangestellte Einleitung samt dem auf sie folgenden „Allgemeinen Teil" an ungeschickter Abgrenzung des in ihnen verarbeiteten Materials, und dürfte auch wohl die Lostrennung der alt- und neutestamentlichen Geschichte und Biblischen Theologie von den exegetischen Fächern, um sie ganz ins historische Fach hinüber zu nehmen, als ein Konstruktionsfehler zu rügen sein. Auf einigen andren Punkten zeigt die Hagenbach'sche Systembildung Defekte in Bezug auf Behandlung oder doch Berücksichtigung neuerdings entstandener oder wenigstens postulierter Haupt- oder Hilfsdisziplinen 2c. Bei dem allem haben die bekannten hohen Vorzüge des Werks (anziehende Darstellungsform, zweckmäßig gewählte und übersichtlich gruppierte Literaturangaben, zahlreiche anregende u. wohlthätig erfrischende Mitteilungen aus reichem Citatenschatze allgemein-wissenschaftlichen u. poetischen Inhalts 2c.), dank der sorgfältigen Pflege, welche der Bearbeiter ihm für jede neue Ausgabe angedeihen läßt, in unverminderter Geltung. — Es war Ludw. Pelt, Professor in Kiel († 1861), der dem Hagenbach'schen Lehrbuche in neidloser Bewunderung das Prädikat eines „echten Studentenbuches" spendete — er selbst trotz streng philosophischer Haltung und tiefer Gelehrsamkeit zur Aufstellung eines gleich glücklichen Rivalen nicht im stande, übrigens aber als feinsinniger Kritiker der einschlägigen älteren und neueren Literatur sowie als selbständiger Fortbildner vieler Einzelheiten des theologischen Wissensganzen gemäß Schleiermacherschen Grundprinzipien sehr verdient. Seine „Theologische Encyklopädie als System, im Zusammenhang mit der Geschichte der theol. Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige" (Hamburg 1843) legt, was die Gliederung der

Disziplinen betrifft, eine trilogische Einteilung zu Grunde, stellt jedoch abweichend von Schleiermacher nicht die spekulative, sondern die historische Theologie voran, und zwar sie als umfangreichstes, die gesamte biblische und die gesamte kirchengeschichtliche Theologie in sich befassendes Hauptfach. Worauf er dann als zweiten Teil die systematische Theologie, gegliedert in „Fundamentallehre" oder Apologetik nebst Symbolik, und in „thetische Theologie", gegliedert in Glaubenslehre, Sittenlehre und Philosophie des Christentums, folgen läßt, um endlich mit der gleichfalls wieder triadisch eingeteilten, nämlich in Kirchenorganisationslehre, Kirchenregimentslehre und Kirchendienstlehre zerfallenden praktischen Theologie zu schließen. — Ungefähr dieselbe generelle Dreiteilung wie Pelt, legte der in noch höherem Grade als die beiden eben betrachteten von Schleiermacherschen Anschauungen und Grundsätzen geleitete Elsäßer Theologe H. W. Kienlen in seiner zuerst (1842) französisch, dann auch deutsch veröffentlichten „Encyklopädie der Wissenschaften der protestantischen Theologie zum Behufe akademischer Vorlesungen" (Darmstadt 1845) zu Grunde. Nur beim 2. und 3. Hauptteile nimmt derselbe eine Änderung vor, sofern er die Apologetik und Polemik dem praktisch-theologischen Fache, und zwar als ersten oder prinzipiellen Hauptteil desselben zuweist. Vgl. Tl. III, Einl., sowie die Kübelsche Darst. der Apol., § 1.

Von den neuesten hieher gehörigen Erscheinungen des deutsch-evangelischen Literaturbereichs schließen drei überwiegend an Schleiermachers Grundriß, drei dagegen näher an die Hagenbachsche Modifikation desselben sich an. Wir stellen die ersteren voran, weil sie, obschon erst ganz kürzlich publiziert, doch ihrer Ausarbeitung nach ziemlich weit zurückgreifen.

1. Die aus R. Rothes Nachlasse von Pfr. Herm. Ruppelius herausgegebene „Theologische Encyklopädie" (Wittenberg 1880), auf einer zu Heidelberg 1859—60 gehaltenen akademischen Vorlesung Rothes fußend und bemerkenswert wegen ihrer fast unveränderten Wiedergabe der Schleiermacherschen Trilogie, nur mit der Modifikation, daß dem ersten, spekulativ-theologischen Teile die Ethik und Apologetik (also nicht auch die Polemik), als besondere Disziplinen zugewiesen sind — übrigens aber wegen der Flüchtigkeit ihrer Ausarbeitung und des Fehlens ergänzender Zuthaten seitens des Herausgebers einer selbständigen wissenschaftlichen Bedeutung ermangelnd.

2. Eine sorgfältiger gearbeitete u. wissenschaftlich gehaltvollere „Encyklopädie der Theologie" von J. Ch. K. v. Hofmann wurde nach Vorlesungen und Manuskripten des 1877 verstorbenen Erlanger Theologen herausgegeben von Privatdoc. Lic. Bestmann (Nördlingen 1879). Ihr liegen akademische Lehrvorträge aus den Jahren 1848—63 zu Grunde, die mit gewissenhafter Sorgfalt vom Herausgeber kollationiert und gegenseitig ergänzt, ein ziemlich wohl abgerundetes Gesamtbild vom Organismus der theologischen Wissenschaften gemäß der scharfsinnigen und geistvollen Theorie Hofmanns ergeben. Das auch hier wieder zu Grunde gelegte dreiteilige Schema bringt in seinem ersten systematischen Hauptteile ungefähr eben denselben Grundriß der aus Glaubens- und Sittenlehre in engster Verbindung gebildeten christlichen Heilswahrheit, welcher an der Spitze des Hofmannschen Schriftbeweises steht. Worauf dann als mittlerer Hauptteil die historische Theologie, zerfallend in „Schriftwissenschaft" u. „Wissenschaft der Kirche", folgt und letzlich die praktische Theologie abschließt — diese mit teilweiser Annäherung an Kienlen eine Apologetik und Polemik (nebst „Buleutik" — s. o. § 10 z. E.) als „Theorie der außeramtlichen Bethätigung der Theologie" voranstellend und derselben dann die „Theorie der amtlichen Bethätigung theologischer Erkenntnis (betreffend: Verwaltung der Gemeinde, Verwaltung der Kirche, Vorbildung der Theologen) anreihend.

3. Martin v. Nathusius, Das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion, Leipz. 1885 (schon oben, Abschn. 6 z. E. angeführt) bevorzugt da, wo er abschließend (Tl II., K. 4, S. 412 ff.) vom System der theol. Encyklop. handelt, gleichfalls die Schleiermachersche Dreiteilung in philos., hist. u. prakt. Theol. Doch weist er der grundlegend vorangestellten „Philosophischen Theologie" wesentlich andren Inhalt zu als Schleierm. (näml. allg. Religionskunde, Anthropologie, Apologetik, theol. Encykl. nebst Methodol.). Auch stellt er, in richtiger Erkenntnis dessen, daß der Begriff „Histor. Theol.", so wie Schleierm. ihn faßt, ein allzu viel umfassender und monströser ist, eine Zerlegung dieses mittleren Hauptteils in drei Teile (Exeg., hist., system. Theol.) zur Disposition, sodaß dann überhaupt eine Fünfteilung des Ganzen resultiert.

Die enger an Hagenbachs Partition sich annähernden deutschprotestantischen Darstellungen unsres Gegenstands aus neuester Zeit sind:

1. Joh. Peter Langes „Grundriß der theol. Encyklopädie mit Einschluß der Methodologie" (Heidelberg 1877) — ein besonders in methodologischer Hinsicht gehaltvolles, manchen glänzenden und heilsam anregenden Geistesfunken sprühendes Werk, dessen allzukünstliche Einteilungsweise jedoch

schwerlich viele Anhänger gewinnen dürfte (A. Allgemeiner religionswissenschaftlicher-hodegetischer Hauptteil; B. Spezieller Hauptteil. I. Historische Theologie, in drei Abteilungen: Offenbarungsgeschichte, Bibelkunde und Kirchengeschichte; II. Didaktische Theologie, wieder in drei Abschnitte zerfallend: Dogmatik, Ethik und praktische Theologie).

2. J. Fr. Räbigers „Theologik oder Encyklopädie der Theologie" (Leipzig 1880), ein besonders nach der historisch-genetischen Seite der theolog. Wissenschaft im ganzen wie einzelnen mit anerkennenswerter Gründlichkeit gearbeitetes Buch, allerdings durchweht vom Geiste des neueren spekulativ-kritischen Rationalismus, aber doch ruhig und gemessen auch bei Beurteilung orthodoxerer Bestrebungen aus älterer wie neuerer Zeit und wegen dieses allenthalben hervortretenden Strebens nach Objektivität überhaupt als eine unser Literaturbereich fördernde Erscheinung anzuerkennen, mag immerhin die versuchte neue Namenbildung an der Spitze der Überschrift als eine wenig glückliche beanstandet werden. Ein 1882 erschienener Nachtrag: „Zur theologischen Encyklopädie; Kritische Betrachtungen" verteidigt die Positionen des Verfassers gegenüber den fast gleichzeitig mit der „Theologik" erschienenen Werken von Hagenbach-Kautzsch, Hofmann-Bestmann und Rothe-Ruppelius. Eine engl. Bearbeitung des Räbigerschen Werks von J. Macpherson erschien 1884, s. unten, S. 102.

3. Ein einleit. Abschnitt in Mart. Kählers „Wissenschaft der christl. Lehre von dem evangel. Grundartikel aus"; Erlangen 1883—1887 (S. 24 ff.) behandelt die „Gliederung der Theologie" in einer wesentlich dem Hagenbachschen Verfahren sich anschließenden Weise, jedoch mit einigen Abweichungen in nomenklatorischer Hinsicht, sowie betreffs der Verknüpfung und Abgrenzung der Fächer im einzelnen. Die vier Hauptfächer hießen hier: Schriftkunde, Kirchengeschichte, Christliche Lehre und Prakt. Theologie.

Auch die protestantischen Encyklopädien der modernen außerdeutschen Theologie befolgen bald die Schleiermachersche Dreiteilung, bald die Hagenbachsche Vierteilung — welche letztere übrigens neuestens — besonders in den Niederlanden und bei den Völkern englischer Zunge — der ersteren den Rang abzulaufen und zur Alleinherrschaft durchzudringen scheint.

Unmittelbar auf Schleiermacherschem Grunde fußt H. Reuterdahl, Probst, später Erzbischof zu Lund in Schweden, in seiner „Inledning till Theologien" (Lund 1837) mit der bekannten Trilogie als Haupteinteilung, nur darin abweichend von Schleiermacher, daß in die spekulative Theologie außer der Apologetik und Polemik auch eine Religionsphilosophie und Religionsgeschichte Aufnahme gefunden hat. Eine spätere schwedische Arbeit ist die 1874 von dem Lunder Doz. d. Theol. P. Ecklund veröffentlichte: Om theologiens begrepp och inledning.

Als französische Arbeiten gehören hieher die Skizzen des Schleiermacherianers Kienlen, worüber schon oben gehandelt wurde (das französische Original Straßburg 1842: Enclycopédie de sciences de la théologie chrétienne), sowie die „Einleitung ins theol. Studium" von Ernest Martin, Doc. d. Theol. zu Lausanne (Introduction à l'étude de la Théologie protestante, 1883) — letztere mit eigentümlicher Dreiteilung des Lehr- und Lernstoffs: I. La science (1. Histoire de la révélation; 2. Hist. du Christianisme; 3. Éthique); II. L'éducation (1. L'individu; 2. L'église, und zwar a) la constitution de l'égl. [Kirchenrecht, Dogmatik, Kybernetik]; b) activité de l'égl. à l'égard de ses membres [Lit., Kat., Apol., Pol. u. Irenik, Homil., Pastor.]; c) activité de l'égl. au dehors [Evangelisations- u. Missionstheorie]; III. La philosophie. In A. Gretillats (Professors zu Neuchatel) Exposé de théologie systématique, T. I (Neuchâtel 1885) wird zwar eine Vierteilung der theologischen Wissenschaft ähnlich der jetzt ziemlich allgemein herrschenden statuiert, aber so, daß unpassenderweise die histor. Theol. ihre Stelle erst hinter der systematischen angewiesen bekommt. (Über die mancherlei sonstigen systematischen Wunderlichkeiten dieses Buchs vgl. Luthardts Theol. Lit.-Bl. 1887. Nr. 47.)

Von den theologischen Encyklopädien Hollands halten sich Jo. Clarisses: Encyclopaediae theologicae epitome, perpetua annotatione, literaria potissimum, illustrata, Ludg. Bat. 1832; 2. edit. 1835) sowie das neueste Hauptwerk von J. J. Doedes in Utrecht: Encyclopedie der christelyke theologie (1876; 2. vermeerderde uitgaaf 1883) ziemlich genau an das vierteilige Schema Hagenbachs, Doedes nur mit der einen Abweichung, daß er die Symbolik zur exegetischen Theologie (bei ihm Wetenschap van de kenbronnen des Christendoms) zieht und direkt auf die biblisch-hermeneutischen und theologischen Fächer folgen läßt — ein origineller Versuch, der wohl nirgendwo Zustimmung oder Nachahmung finden dürfte. Dagegen befolgen die beiden Gröninger Theologen Hofstede de Groot und L. G. Pareau in ihrer (jetzt wohl ziemlich veralteten und vergessenen) Encyclopaedia theologi christiani 1840 (5. Aufl., Gröningen 1851) eine von Schleiermacher teilweise beeinflußte, in der Hauptsache jedoch ganz eigentümliche Ein-

teilungsweise. Sie stellten nämlich die historische Theologie (biblisch- u. kirchenhistorische) unter dem Titel: „Historica Jesu Christi cognitio“ voran, ließen dann Moral nebst praktischer Theologie unter der Überschrift: „Jesu Christi vita in theologo christiano“ folgen und schlossen mit einem dogmatisch-apologetischem Rückblick auf das Ganze des Christentums als drittem Hauptteile unt. d. Tit.: „Totius rei christianae recognitio“.

Des Ungarn Révész Theologia Tudományok Encyclopaediaja es Methodologiaja (Pest 1857) ist nur Bearbeitung des Hagenbachschen Handbuchs für den Gebrauch ungarischer Theologen.

Von hieher gehörigen englischen Werken sind zu nennen: J. Hannah: Indroductory lectures on the study of christian theology, Lond. 1875 (berührt teils von deutschen, teils von holländischen Einflüssen); J. Drummond, Introduction into the study of theology (Lond. 1884), sowie J. Macpherson, Encyclopaedia of theology. Translation from the German of J. F. Raebiger, with additions to the history and literature. 2 vols., Edinburgh 1884/85.

Ferner von nordamerikanischen Verfassern: John M'Clintock, Theolog. Encyclop. and Methodology, Cincinnati 1873. H. B. Smith: Introduction to Chr. Theology, comprising 1) a general introd., 2) the special. intr., or the prolegomena to systematic theology (New-york 1883). F. Weidner, Theological Enc. u. Meth., based on Hagenbach and Krauth. P. I, Philadelphia 1885.

Auch die katholisch-theologischen Encyklopädien unsres Jahrhunderts zeigen sich nicht unberührt vom Einflusse teils Schleiermachers, teils Hagenbachs, besonders von dem des ersteren. Zwar die Arbeiten M. Dobmayers (Systema theologiae catholicae, 8 Tle., Sulzbach 1807 bis 1819 — eingeteilt in A. Theoretische Theologie: 1) Religionistik [Dogmatik und Moral] und 2) Ecclesiastik [Lit. und Hierarchik]; B. Praktische Theologie: 1) Asketik; 2) Pastoral — und des Schellingianers Thanner (Methodologische Einleitung in das akademisch-wissenschaftliche Studium der positiven Theologie, München 1809) fallen noch in die Jahre vor dem Wirksamwerden jener Einflüsse. Aber schon J. Seb. Drey: „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System“ (Tübingen 1819) stellt sich in methodologischer Hinsicht wesentlich auf den Schleiermacherschen Standpunkt, wenn er seinen Stoff in dreien Abteilungen bearbeitet: 1) theologische Prinzipienlehre (Apologetik und Polemik), 2) Wissenschaft vom System des christlichen Lehrbegriffs (Dogmatik und Moral), 3) Wissenschaft vom System der christlichen Kirche (Liturgik und Kirchenverfassungslehre) — wobei die historische Theologie wieder einmal aus dem Kreise der eigentlichen theologischen Wissenschaften hinaus ins Bereich der theologischen Propädeutik verwiesen erscheint. Von Schleiermacher her beeinflußt zeigt sich auch H. Klee in seiner „Encyklopädie der Theologie“ Mainz 1832, der aber wieder teilweise anders einteilt. Die „Bibliologie“ nnd „Ecclesiastik“, d. h. die Lehre von der h. Schrift und der Kirche, stellt auch er unter die Vorkenntnisse der Theologie, dieser selbst aber weist er vier Hauptfächer zu: Dogmatik, Ethik, historische Theologie und Symbolik nebst Liturgik. Wieder anders Alois Buchner (Encyklopädie und Methodologie der theol. Wissenschaften, Sulzbach 1837), dem das ganze Gebiet in eine „eigentliche oder doktrinelle Theologie“ (Dogmatik, Moral, Kirchenrecht), eine Pastoraltheologie (Exemplarik — vgl. oben § 10, S. 85 — Homiletik, Katechetik, Lit., Pastoral) und eine historische Theologie (= Kirchengeschichte) zerfällt. Bei F. A. Staudenmaier, dem geistreichsten dieser katholischen Encyklopädiker (Encykl. der theol. Wissenschaften als System der gesamten Theologie, Mainz 1834; 2. A. 1840) tritt neben Schleiermacherschem auch Hegelscher oder näher Rosenkranzscher Einfluß zu Tage. Er behandelt die Encyklopädie wesentlich als eine Philosophie des theologischen Wissensorganismus unter starker Vernachlässigung des methodologischen Elements. Jedenfalls ist es unmethodisch genug, daß er das kirchenhistorische Fach erst ans Ende des Ganzen rückt; seine drei Hauptabteilungen sind nämlich 1) spekulative Theologie (allgemeine Religionslehre, Bibliologie, Dogmatik, Moral), 2) praktische Theologie (Kirchenregiment und Kirchendienst) und 3) historische Theologie (Dogmengeschichte, Symb., Archäol., Kirchengeschichte). Auch bei A. Gengler (Die Ideale der Wissenschaft, oder die Enc. der Theologie, Bamberg 1834), bei Jos. Burkhard Leu (Allgemeine Theologie oder Encyklopädie und Apologetik, Luzern 1848), bei J. Bapt. Wirthmüller (Encyklopädie der kath. Theologie; eine propäd. Einleitung in ihr Studium. Landshut 1874) ist keine sonderlich viel bessere Gliederung des Stoffes wahrzunehmen. Der Letztgenannte z. B. sendet — kraft eines eigentümlich schwerfälligen Schematismus, der auch ein Anschwellen seines Lehrbuchs zu fast monströsem Umfang bewirkt hat — dem eigentlichen System des theologischen Wissensganzen voraus: 1) eine Realencyklopädie der Theologie (Betrachtung des theologischen, des anthropolo-

gischen und des theomorphen Moments in der Religion) und 2) eine Idealencyklopädie ebenderselben (über Prinzip, Methode und Geschichte der Theologie). Dann erst folgt die „systematische Encyklopädie", eingeteilt nach dem älteren (Stäudlin-Danzschen und Harleßschen) Schema in biblische, systematische, historische und praktische Fächer.

Hier ist also von einer klaren Erkenntnis und bestimmten Erfassung der allein richtigen Methode überhaupt nicht die Rede. Besonders die Einsicht in diese Notwendigkeit, daß beide: sowohl die biblische als auch die kirchenhistorische Theologie der systematischen vorangehen und den Weg bahnen müssen, mangelt den neueren katholischen Encyklopädien fast ohne Ausnahme. Daß dies in letzter Instanz auf den konfessionellen Grundeigentümlichkeiten des römisch-theologischen Standpunkts beruht und in einer fehlerhaften Stellung des Traditionsprinzips zum Schriftprinzip seinen Hauptgrund hat, dürfte schwerlich zu bezweifeln sein. Schlug doch auch der kürzlich verstorbene Karl Werner, unter den neueren kathol. Theologen gewiß einer der Gelehrtesten und philosophisch Gebildetsten, in einer Stelle seines großen dogmenhistorischen Werks (Geschichte der apolog. und polem. Literatur, Bd. V, S. 287 ff.), wo er die Frage nach der zweckmäßigsten Gliederung des theologischen Lehrstoffes erörterte, seltsamerweise das Schema „grundlegende, lehrhafte, historische Theologie" vor, wodurch also, genau wie bei Staudenmaier, die Kirchengeschichte erst ganz ans Ende gesetzt wird!

Neuere Monographien zur theologischen Encyklopädie und Methodologie, insbesondere zur letzteren:

C. Daub, Die Theologie und ihre Encyklopädie im Verhältnis zum akadem. Studium beider, in Daubs und Creuzers „Studien", Bd. 1—6, Frankfurt und Heidelberg 1805—1810 (schellingisch).
H. K. Sack, Werth und Reiz der Theologie und des geistlichen Stands. Berl. 1814.
Chr. M. Leberecht de Wette, Theodor oder des Zweiflers Weihe. Berl. 1822—1828. 2 Bde.
Ders., Eine Idee über das Studium der Theologie, herausgeg. von A. Stieren. Leipz. 1850.
R. König, Versuch einer kurzen Anleitung zum Studium der Theologie. Bern 1830.
L. S. Jaspis, Hodegetik. Dresden 1831.
Bickersteth, The Christian Student. Lond. 1831.
A. F. Unger, Reden an künftige Geistliche. Leipz. 1832.
G. K. P. Hessenmüller, Theologische Propädeutik. Leipz. 1838.
A. v. Siegers, De natura fidei et methodo theologiae, ad eccl. catholicae theologos, Münster 1839.
E. W. Krummacher, Expektorationen über das Studium der Theologie. Vademecum für meinen Hermann und für Theologie-Studierende überhaupt. Essen 1847.
W. F. Warren, Entwurf einer neuen encyklopädischen Einrichtung und Darstellung der theol. Wissenschaften (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1867, H. II S. 318 ff.; — nebst einigen beachtenswerten Zusätzen von Wagenmann).
Ad. Diesterweg, Katheder und Kanzel: oder was hat der praktische Kirchendienst von dem ev.-theol. Unterricht auf der Universität zu erwarten? Neuwied 1864 (extrem rationalistisch).
E. L. Th. Henke, Zur Einleitung in das theolog. Studium. Grundriß für Vorlesungen. Marburg 1869 (mit Zugrundlegung einer modifiziert Schleiermacherschen Partition des theol. Wissensstoffes: 1. Hist., 2. Philos., 3. Syst., 4. Prakt. Theol.).
J. Wißmann, Die Anforderungen der Gegenwart an das theol. Studium. St. Gallen 1876.
H. Holtzmann, Über Fortschritte und Rückschritte der Theologie unsres Jahrhunderts und über ihre Stellung zur Gesamtheit der Wissenschaften. Straßburg 1878.
Pia desideria in Betr. des theol. Studiums (Zeitschr. f. Protestantism. u. Kirche 1876).
Chantepie de la Saussaye, Der wissensch. Charakter der Theologie (Studien, 1877, H. 2).
Rauwenhoff, Een nieuwe aanvang, — in der Theologik Tijdschrift 1878, I, 1.
Baucher, Essai de méthodologie des sciences théologiques. Paris 1878.
The professional studies of the English Clergy — im Comtemp. Review, April 1879.
Martin v. Nathusius, Timotheus. Ein Ratgeber für junge Theologen in Bildern aus dem Leben. Leipzig 1881. 2. A. 1883.
Willibald Grimm, Zur theol. Encyklopädie (Ztsch. f. wissensch. Theol. 1882, I. — Klassifiziert die Theol. nach dem dreiteiligen Schema: hist., dogm., prakt. Theol., und bietet insbes. für die exeget. Fächer eine genaue Detaileinteilung mit einigem Neuen und Eigentümlichem).
P. J. Fog, Bisch. v. Aarhuus (seit 1884 von Seeland), Das theologische Studium. Ein Vortrag. A. d. Dänischen. Gotha 1882.
Detlev Zahn, Glaubensgewißheit u. Theologie. Ein Beitrag zur christl. Lehre. Gotha 1883.

Mehreres hieher Gehörige bietet auch Fr. Harms, Methode des akademischen Studiums, herausgeg. von H. Wiese. Leipzig 1885.

12. Plan und Aufgabe des gegenwärtigen Handbuchs.

Über die Anordnung der Haupt- und Nebenfächer des theologischen Wissensganzen herrscht laut dem oben Dargelegten noch keine völlige Einigkeit unter den Encyklopädikern. Im römischen Heerlager folgt man, einige von Schleiermacher oder Hegel beeinflußte und ihrerseits selbst nur wenig einflußreiche Gelehrte ausgenommen, veralteten Einteilungsprinzipien, deren sich der evangelische Theologe unmöglich bedienen kann. Bei den Evangelischen selbst tritt immer noch gelegentlich ein Zwiespalt hervor zwischen Vertretern des nur wenig modifizierten Schleiermacherschen Schema und zwischen Anhängern der Planck-Hagenbachschen Tetralogie. Eine gewisse Vorherrschaft hat die letztere sich allerdings erstritten; sie hat durch angesehene Lehr- und Handbücher (s. o., S. 99 ff.) im Ausland schon verschiedentlich sich eingebürgert; und auch von den ihr nicht zustimmenden deutschen Bearbeitern des Gegenstands vertreten mehrere doch nur einen scheinbaren oder rein formalen Widerspruch gegen sie (Pelt, Henke, J. P. Lange, W. Grimm). Immerhin steht es, zumal wenn man auf die Einteilungsweisen der früheren Jahrhunderte zurückblickt, doch nicht ganz so um dieses vierteilige Schema, daß der sich ihm Anschließende diesen Schritt mit dem Motto rechtfertigen dürfte: Teneamus quod semper, ubique et ab omnibus creditum est!

Trotz dieses Mangelns eines durchschlagenden und jeden Widerspruch ausschließenden Traditionsbeweises für die Vierzahl der Hauptfächer: Exegese, Historie, Systematik und Praktik, legen wir dieselbe unsrer Darstellung unbedenklich zu Grunde. Der utilitarische Gesichtspunkt, wonach sie durch das Hagenbachsche „Studentenbuch“ zu ungewöhnlicher Popularität gelangt ist und auch außerhalb theologischer Kreise — z. B. bei den Vertretern der Bibliothekswissenschaft, die bei Ordnung theologischer Büchervorräte sich meist nach Hagenbach zu richten pflegen; desgleichen auf journalistischem Gebiete beim Gruppieren der Literatur in theologischen wie außertheologischen Zeitschriften — eines besonderen Ansehens genießt, darf ja immerhin auch zur Geltung kommen. Die Einteilungsweise empfiehlt sich aber vor allem durch ihre innere Wahrheit. Selbst wenn der geschichtliche Entwicklungsgang der Theologie und ihrer Encyklopädie in viel geringerem Maße als dies doch thatsächlich der Fall ist, zu Gunsten der Notwendigkeit einer derartigen Gruppierung des Lehrmaterials zeugte, welche die Wissenschaft von der h. Schrift und von der Entwicklung der Kirche voranstellt und erst auf ihrem Grunde den Lehr- und Lebensgehalt des Christentums systematisch und technisch-praktisch entfaltet: selbst dann müßte nach diesem Schema eingeteilt werden. Denn es ist das den Grundeigentümlichkeiten unsrer christlichen Religion, also auch den Grundfaktoren der christlichen Theologie einzig entsprechende Schema. Gleich jeder zu einem umfassenden ethischen Gemeinschaftsleben mit entsprechenden Lehr- und Lebensfunktionen sich entfaltenden Religion schließt auch die christliche ihre objektiven und ihre subjektiven Faktoren in sich. Objekte des religiösen Glaubens und seiner lehrhaften Überlieferung einerseits, sowie glaubende und ihren Glauben thätig darlegende religiöse Subjekte andrerseits sind die konstituierenden Faktoren einer jeden irgendwie zu einer Macht im Leben der Menschheit gewordenen Religion, also vor allem auch des Christen-

3. Die objektiven Grundfaktoren des Christentums sind die h. Schrift die Kirche (kirchliche Tradition), jene als primäre, diese als abgeleitete antnisquelle und Norm fürs religiöse Bewußtsein und Leben der Christen. subjektiven Faktoren unsrer Religion bestehen einmal im theoretischen gnen und Bekennen ihrer Lehrobjekte, oder in dem auf Schrift und Kirche ündeten christlichen Lehrsystem, andrerseits im praktischen Bezeugen und verten dieser Lehrwahrheit für das Leben der Kirche oder in den praktisch= ogischen Überlieferungen und Verrichtungen. Es gibt keine andre Weise Aufzählung dieser vier konstituierenden Elemente des Christentums, welche achgemäß gelten dürfte und einen wahrhaft gesunden organischen Ge= enfortschritt ergäbe, als die eben gegebene: Schrift, Kirchengeschichte, kirch= Lehrsystem, Leben der Kirche. Die christliche Bestimmtheit der Theologie herweise, wie ihre evangelische und evangelisch=kirchliche Bestimmtheit (vgl. –4) fordern das Einhalten dieser Reihenfolge und keiner andern, recht= gen also die von uns befolgte Facheinteilung gegenüber jeder mit ihr urrierenden. Die systematische Theologie oder Glaubens= und Sittenlehre Rosenkranzscher und v. Hofmannscher Weise allem Übrigen voranordnen, einen der beiden subjektiven Grundfaktoren des Christentums, und zwar theoretischen oder doktrinären, über Gebühr betonen. Ein gewisser ein= ger Subjektivismus in Auffassung und Behandlung des theologischen Lehr= en wird die unvermeidliche Folge dieses Verfahrens sein, sei es nun, daß lbe einen mehr idealistisch=philosophischen Zuschnitt erhalte (wie bei Rosen= z), sei es, daß er im Gewand eines mehr kirchlich gearteten Doktrinaris= einherschreite (wie bei v. Hofmann; auch bei einigen Katholiken, z. B. mayer, Drey, Klee ꝛc.). Schleiermachers und Rothes Voranstellung einer lich aus Apologetik und Polemik (oder aus Apologetik und Ethik, nach e) bestehenden spekulativen Theologie erzeugt einen noch einseitiger sub= vistischen oder intellektualistischen Charakter des demgemäß konstruierten ogischen Lehrganzen. Die kirchliche Glaubenslehre wird darnach zu einer lich historischen Disziplin, zu einem Moment der christlichen Vergangen= herabgedrückt. Es könnte für dieses die Apologetik zur Grundlage und Ausgangspunkt der gesamten theologischen Lehrbildung machende Schleier= erſche Schema der Umstand zu sprechen scheinen, daß in der That ge= htlich die Apologetik nebst der Polemik als allerfrüheste christliche Dis= nen oder Literaturzweige hervorgetreten sind (§ 6). Allein die Reihe des ichtlichen Hervortretens der einzelnen Fächer kann nicht maßgebend ge= it werden für die ihrer encyklopädischen Folge, sonst müßten beispielsweise Dogmatik und Ethik unbedingt vor die historische Theologie gestellt en und die praktischen Fächer wie Katechetik, Homiletik ꝛc. könnten dann ı erst in die letzte Linie gerückt werden (vgl. unsre Tabelle, S. 81 f.). den Aufbau eines Systems haben einzig logische Gesichtspunkte verbunden methodologischen Zweckmäßigkeitsrücksichten als maßgebend zu gelten. allerdings zeitgemäß zu nennende Auszeichnung, welche Schleiermachers ition der Apologetik als der ersten und grundlegenden Disziplin zu teil en läßt, und welche, wenn man diese Disziplin als bloße Nebenform der matik ins systematische Hauptfach verweist, in ihr Gegenteil verkehrt zu en scheint, diese Hervorhebung der Apologetik kann auch noch auf andrem

Wege als vermittelst ihrer Stellung an die Spitze des Ganzen bewirkt werden (vgl. unten am Schlusse dieses §.).

Auch zu einer Einschaltung der systematischen Disziplinen Dogmatik, Ethik 2c., zwischen Exegese und Historie, gemäß der Anordnung bei Stäudlin-Harleß, Gretillat, Wirthmüller 2c., vermögen wir nicht die Hand zu bieten. Die hiebei stattfindende unmittelbare Zusammenordnung der historischen mit der praktischen Theologie (der Ecclesio-Historik mit der „Ecclesiastik", nach Räbigers Bezeichnung) könnte um mancher Beziehungen willen, z. B. wegen des innigen Zusammenhangs zwischen christlicher Archäologie und Liturgik, zwischen Kirchenverfassungsgeschichte mit Kirchenpolitik und Kirchenrecht, sich zu empfehlen scheinen. Allein wichtiger sind doch die Beziehungen zwischen der christlichen Lehr- und Lebensgeschichte einerseits und der Glaubens- und Sittenlehre andrerseits. So gewiß als die letzteren beiden Disziplinen haltlos in der Luft schweben und eine einseitig subjektivistische Gestalt annehmen, wofern sie nicht auf dem soliden Grunde der kirchlich-dogmatischen und ethisch-asketischen Überlieferung sich aufbauen, dazu auch auf den historischen Gang des kirchlichen Verfassungs-, Kultuslebens, Missionslebens 2c. gehörige Rücksicht nehmen, so gewiß ist ihrer Darstellung die der Geschichte der christlichen Kirche überhaupt voranzusenden. Könnte man sich an einer streng biblisch gehaltenen Dogmatik und einer einfachen „Sittenlehre der heil. Schrift" genügen lassen, so ließe das Schema: Exegese, Systematik, Historie 2c. sich allenfalls rechtfertigen. Allein eine so einseitig biblisch geartete Dogmatik und Ethik würden weder den Anforderungen des theologisch gebildeten Bewußtseins genügen, noch ins praktische Christenleben mit gehöriger Wirkung eingreifen können. Außer der biblisch geoffenbarten Lehrgrundlage bedürfen beide systematische Hauptfächer auch der Vermittlung mit dem kirchlichen Konsensus und obendrein umfassender Auseinandersetzungen mit den philosophischen Gedankenkreisen älterer wie neuerer Zeit, wenn sie ihrer Aufgabe wirklich gerecht werden wollen.

Wir sehen uns durch alle diese Erwägungen zum Anschlusse an die Vierfächertheorie als die ohnehin gegenwärtig vorzugsweise verbreitete und beliebte gedrängt. Freilich wird die Art, wie wir dieselbe als Grundlage für unsre Darstellung der theologischen Wissenschaften benutzen, nicht bloß speziell von derjenigen Gestalt, die das dermalen bekannteste und einflußreichste encyklopädische Handbuch, das Hagenbachsche, darbietet, in mehreren Punkten abweichen: sie wird auch überhaupt von der Verfahrungsweise der Lehrbücher der theologischen Encyklopädie und Methodologie mehrfach, und nicht unwesentlich abzugehen genötigt sein.

Von Hagenbachs Konstruktion weichen wir, mit fast allen übrigen Encyklopädikern neuester Zeit, darin ab, daß wir die biblisch-historischen Disziplinen, statt sie unmittelbar mit der Kirchengeschichte 2c. zu verbinden, bei der Gruppe der die heil. Schrift und ihre Exegese betreffenden Wissenschaften belassen — wodurch namentlich der häßliche Gruppierungsfehler vermieden werden wird, daß die biblische Archäologie von ihren nächsten Anverwandten, der alt- und neutestamentlichen Geschichte und der biblischen Theologie, durch Dazwischentreten von ganz andersartigen Lehrfächern wie Isagogik, Kritik 2c. getrennt wird. Die Exegetik sowohl Alten wie Neuen Testaments behandeln

r also einfach so, daß wir a) eine literaturgeschichtliche (isagogische), b) e antiquarisch-historische und c) eine biblisch-theologische oder offenbarungsschichtliche Seite derselben unterscheiden. Dieser Dreizahl von Disziplinen, lche wir für jedes der beiden Testamente gesondert zur Darstellung bringen, sen wir abschließender Weise die Lehre vom Schriftganzen folgen und zwar rachten wir dieselbe a) als Offenbarungsurkunde, in der Lehre vom biblien Kanon oder Kanonik (vgl. oben § 9, 1 a), b) als Auslegungsobjekt, in : Theorie der Exegese oder der biblischen Hermeneutik (nebst Kritik). Für s historisch-theologische Hauptfach bleiben so allerdings nur die Kirchenschichte mit ihren Hilfswissenschaften und ihren zur Gestalt besonderer Dislinen verselbständigten Spezialfächern wie christliche Archäologie, Patristik, gmengeschichte, Symbolik, darzustellen übrig; immerhin ein sehr umfangches vielverzweigtes Gebiet, das in einigen seiner Nebenabteilungen mehr r abkürzend und umrißweise von uns wird dargestellt werden können. — ch auf dem Felde der praktischen Theologie schlägt das von uns eingehale Verfahren mehrfach neue, von der bisher herrschenden encyklopädischen adition abweichende Wege ein. Dies besonders kraft jener Verselbständigung : äußeren und inneren Missionswissenschaft zu besonderen Disziplinen, rin wir den oben (§ 9 z. E.) besprochenen Postulaten und Vorgängen einesls der neuesten Bearbeiter dieses Feldes folgen.

Auch darin weicht unser Gang von demjenigen Hagenbachs und mehrerer brer Encyklopädiker ab, daß wir dem vierteiligen Heiligtume der theologien Wissenschaften eine gemeinschaftliche Vorhalle, in sich begreifend die Vor:eitungswissenschaften und allgemeinen Bildungsgrundlagen nach ihrem Verltnis zur Theologie u. dgl. m., nicht vorbauen, sondern alles auf diese pädeutischen Elemente Bezügliche, soweit es nicht bereits in den obigen leitenden Kapiteln zur Sprache gekommen ist, der Darstellung der vier uptfächer des Lehrganzen selbst (und zwar hier teils der speziellen Eintung in das betr. Hauptfach, teils der Skizzierung der einzelnen Disziplinen) veisen. Es ist nicht eine Encyklopädie nebst Methodologie, ein zunächst nur n Bedürfnisse Studierender entgegenkommendes Lehrbuch, was wir bieten, ıdern ein Handbuch der theologischen Wissenschaften für die akademische wie hakademische Zeit. Das hodegetische Element wird einer solchen Darstellung ar nicht ganz fehlen dürfen, aber es darf doch mehr zurücktreten, als in entlichen Studentenbüchern. Namentlich alles auf die formale und techche Seite des Universitätslebens, auf schöne Künste und sonstige allgemeine ldungsmittel Bezügliche scheiden wir ganz aus. Desgleichen bringen wir rachwissenschaft, Universal- und Religionsgeschichte, Philosophie und Naturıde nur insoweit zur Sprache, als diese Gebiete zu gewissen Hauptfächern sres Wissensorganismus jeweilig in speziellerer Beziehung stehen. Nach dem :n (§ 8 u. 9) bereits Dargelegten findet diese besondere Beziehung der gennten Wissensbereiche zu den vier Hauptgruppen theologischer Disziplinen der Weise statt, daß von sprachwissenschaftlicher (semitisch- und arischlologischer) Seite her der exegetischen Theologie, von geschichtswissenschafter, namentlich religionshistorischer und chronologischer Seite her der histohen Theologie, von philosophischer und philosophiegeschichtlicher Seite her Dogmatik und Ethik, sowie endlich von naturwissenschaftlicher (und kunst-

wissenschaftlicher) Seite her mehreren praktischen Fächern ein mehr oder minder wesentlicher Nutzen erwächst. Die Darlegung über Art und Grad der so geübten Einflüsse bleibt dem in betreff der einzelnen Hauptfächer Auszuführenden vorbehalten. Sie wird namentlich jeweilig zu Anfang derselben stattzufinden haben.

An diese namhafte Reduktion des methodologischen Elements schließt eine weitere Eigentümlichkeit unsres Unternehmens sich an, wodurch dasselbe nicht bloß vom Hagenbachschen Lehrbuch, sondern überhaupt von der größten Mehrzahl der encyklopädischen Kompendien sich unterscheiden wird. Bleiben diese fast ausnahmslos bei umrißartigen und allgemein gehaltenen Andeutungen über den Inhalt der einzelnen Disziplinen stehen, so wird es unser Bestreben sein, in dieser Beziehung bedeutend ausgiebigere Mitteilungen als selbst die ausführlichst gehaltenen Encyklopädien (z. B. von Pelt, Räbiger, Wirthmüller ꝛc.) zu bieten, um nicht bloß eine geordnete Übersicht über die theologischen Wissensgebiete, sondern auch einen möglichst genau orientierenden Einblick in ihren dermaligen Wissensbestand und die gegenwärtig übliche Methode ihrer Behandlung zu gewähren. Wir wählen zu diesem Behufe die Form und den Namen nicht eines encyklopädischen Lehrbuchs oder Leitfadens, sondern eines „Handbuchs der theologischen Wissenschaften". Es ist eine Encyklopädie der Theologie in vergrößertem Maßstabe, was wir bieten; und zwar trägt dieselbe die Gestalt der gemeinsamen Arbeit einer Reihe von Fachgelehrten, deren Beiträge jeweilig selbständige Darstellungen für sich, und doch auch integrierende Glieder des Ganzen bilden. Die Form der — nicht etwa lexikalischen, sondern systematisch geordneten — Kollektiv-Bearbeitung eines größeren Wissensbereichs durch mehrere zusammenwirkende Vertreter desselben, welche neuerdings auf verschiednen Gebieten der weltlichen Wissenschaft (z. B. auf naturwissenschaftlichem durch die Mitarbeiter an den von Masius u. a. herausgegebenen „Gesamten Naturwissenschaften" und mehreren ähnlichen Publikationen; auf historischem Gebiete durch die Mitarbeiter an Onckens „Universalgeschichte in Einzeldarstellungen", ꝛc.) nicht ohne Glück versucht worden ist, sie erscheint wohl geeignet dazu, auch auf das theologische Lehr- und Forschungsbereich angewendet zu werden. Der aus ihr entspringende Gewinn für engere wie für weitere Kreise dürfte, vermöge der besondren Art der Verwirklichung, die wir hier in Kraft treten lassen, sich als ein mehrseitiger erweisen und unsrem Werke den Namen eines zeitgemäßen Unternehmens sichern.

Wir werden bei der systematischen Darstellung der einzelnen Disziplinen den historischen Gesichtspunkt, der schon in diesen einleitenden Abschnitten eine — und zwar zu Gunsten der Raumersparnis bei den literargeschichtlichen Mitteilungen über die wichtigeren Einzelfächer besonders — eingehende Berücksichtigung erfuhr, zur Geltung kommen lassen. Dies nämlich in der Weise, daß wir, bevor in die Darstellung der gegenwärtigen Gestalt der einzelnen Fächer eingetreten wird, den geschichtlichen Entwicklungsgang der betreffenden Disziplin, von ihrem ersten Hervorwachsen aus dem theologischen Gesamtorganismus an bis zu ihrer gegenwärtigen Gestaltung an unserem Auge vorüberziehen und so, was jetzt in betreff ihrer Haupt-Lehrstücke zur feststehenden Erkenntnis und Lehrweise geworden ist, seine genetische Erklärung finden lassen.

: glauben mittelst solchen Verfahrens einem thatsächlich vorhandenen Be= fnisse unsrer Zeit zu entsprechen. Denn sowohl in den encyklopädischen rbüchern als in gar manchen besonderen Darstellungen dieses oder jenes ssenszweiges der Theologie pflegt der entwicklungsgeschichtliche Gesichtspunkt : zu kurz zu kommen. Weder wie es zur dermaligen Lehrmethode und zu jetzt feststehenden Hauptresultaten gekommen ist, noch welcher Gewinn beiden fürs kirchliche Leben der Gegenwart erwächst, tritt darin klar zu ge. Beides, das theologisch=wissenschaftliche wie das praktisch=religiöse Inter= unserer Zeit erfordert eine stärkere Hervorkehrung des entwicklungsgeschicht= en Gesichtspunkts als die seither üblich gewesene. Man forscht auf allen bieten nach historischer Methode; mit regstem Eifer sucht man überall das rden und Wachsen der Erscheinungen bis zu den frühesten Keimen zurück= erfolgen; bis zu den letzten Wurzelfasern dringt man vor, um die begehrte etische Erklärung mit der gehörigen Gründlichkeit zu erbringen. Die Theo= ie darf in solchem Wettstreit der Wissenschaften nicht dahinten bleiben. e genetisch=pragmatische Darstellung ihres Entwicklungsganges im ganzen einzelnen ist ein wirkliches Zeitbedürfnis. Sie wird sowohl ihrem theo= schen Studium als der Erfüllung ihrer praktischen Aufgaben auf fördernde ise zu Hilfe kommen.

Theoretisch dürfte einerseits der noch mit Grundlegung seines theologi= n Wissens Beschäftigte, der dem Abschlusse der akademischen Laufbahn estehende Studierende sowie der Kandidat, für die festere und tiefere ung der betreffenden Fundamente wesentliches gewinnen, wenn er sich, be= ders beim Zurückblicken auf das Ganze seiner Wissenschaft, an der Hand r durchweg den historischen Gesichtspunkt kräftig hervorkehrenden Darstel= g orientiert. Unsrer besseren Kompendienliteratur fehlt dieser Gesichtspunkt r nicht ganz, tritt jedoch mehrfach neben anderweitigen Rücksichtsnahmen usehr auf die Seite. Die schlechte Repetitorien=Literatur aber kennt entwick= gsgeschichtliche Darstellung gar nicht; sie will nichts als die notdürftigsten ta mechanisch einpauken, ohne irgendwelche Wahrung des historisch=wissen= ftlichen Interesses. Ihr möchten wir mit unsrem Werke nach Kräften ent= entwirken. Unsre deutsche theologiestudierende Jugend ist zum Gebrauche iegenerer Hilfsmittel befähigt und berufen, als die bekannten „Examinato= r über die theologischen Disziplinen“ nach Hase, nach Bleek, nach de Wette, 2c. ellwasser mundet in alle Wege frischer, als abgestandenes Tonnen= oder gwasser. Es stünde traurig um unsern theologischen Nachwuchs, wüßte selbe nicht zu unterscheiden zwischen den dürftigen Exzerpten anonymer ibenten und zwischen den Erzeugnissen selbständig forschenden und metho= h lehrenden Fleißes.

Aber auch dem gereifteren Theologen, zumal dem praktischen Geist= hen, wird unsre Vereinigung einer Reihe von fachgelehrten Einzeldarstel= gen der wichtigeren theologischen Disziplinen zu Einem organischen Ganzen lkommen sein. Gerade die enorme Vermehrung des literarischen Mate= s, welche gleich den übrigen Wissenschaften auch die theologische kraft der altigen geistigen Regsamkeit und unerschöpflichen Schaffenskraft unsres talters seit dem Beginn unsres Jahrhunderts in zunehmendem Maße er= ren hat und unausgesetzt erfährt, legt das Bedürfnis nach einer zusam=

menfassenden Übersicht über das Ganze der Theologie gemäß neuestem Stande der Forschung hinreichend nahe. Wer im Streben nach einer solchen Gesamtorientierung über der Vertiefung in Einzelnes den Blick über das Ganze nicht verlieren will, dem wird unsre aus Originalberichten einzelner Fachgelehrter über den Stand ihrer Arbeitsgebiete sich zusammensetzende Darstellung als Führerin dienen können. Der zur Benutzung größerer Bibliotheken nicht Befähigte, von den Mittelpunkten unsres wissenschaftlichen Verkehrs entfernt Lebende, bedient sich sonst wohl des alphabetisch geordneten Nachschlagemittels, wenn er sich Orientierung über dieses oder jenes besondere Gebiet verschaffen will, ohne ausführliche und kostspielige Spezialwerke zu konsultieren. Soweit es sich um Erlangung genauerer Einsicht in die Details der Forschung und ihrer Literatur handelt, ist dies auch durchaus der richtige Weg, dessen Betretung durch gar manches gediegene Hilfsmittel aus neuerer und neuester Zeit in erfreulichem Maße erleichtert wird (vgl. unten). Aber eins leisten die Real-Encyklopädien nicht, auch nicht die besten: die Vermittlung eines methodisch geordneten Gesamtüberblicks über unsre Wissenschaft nach ihrem dermaligen Stande, die Eingliederung des uns jeweilig beschäftigenden Einzelfachs ins Ganze an der ihm zukommenden Stelle, die Veranschaulichung des Verhältnisses der Disziplin, um welche es sich uns gerade handelt, zu den unmittelbar angrenzenden wie zu den entfernteren Nachbar-Disziplinen. Hier soll unser Handbuch ergänzend eingreifen. Was die Encyklopädie in Lexikon-Gestalt gerade in dem Maße, wie sie an Gründlichkeit wächst und an Umfang anschwillt, zu bieten außer stande ist, eine organisch gegliederte und nach wissenschaftlichen Prinzipien normierte Totalübersicht, das wird unsre encyklopädisch-historische Darstellung kraft ihrer System-Form gewähren können.

Und nicht bloß theologischen Lesern hoffen wir in der hier angedeuteten Richtung Nützliches darzubieten: auch für weitere Kreise dürfte die Orientierung, welche hier gegeben werden soll, manche willkommne Anregung gewähren. Am erwünschtesten würde uns und den Vertretern der evangelisch-kirchlichen Interessen überhaupt selbstverständlich diejenige Einwirkung des Werkes auf weitere Lebensgebiete und Richtungen unsrer Zeit sein, kraft deren manchen der im Schwange gehenden Vorurteile wider die kirchliche Theologie gewehrt und eine heilsame Verständigung über wichtige auf Christentum und Kirche bezügliche Zeitfragen angebahnt würde. Wir hoffen auch hiezu einen Beitrag liefern zu können, und zwar dies kraft des vorzugsweise genauen Eingehens auf die historische Seite des Christentums und der christlichen Theologie, wie wir es beabsichtigen. Die christliche Theologie, insbesondere evangelischen Bekenntnisses, braucht sich ihrer Geschichte nicht zu schämen. Ihr Stammbaum, soweit sie ihn zurückverfolgen mag, ist ein edler, dem einer jeden sonstigen Wissenschaft zum mindesten ebenbürtig. Eine Rechenschaftsablage über das bisherige Wachstum dieses Stammbaums und über Wert und Charakter seiner hauptsächlichen Früchte, wie sie hier stattfinden soll, wird sich auch bei objektivster und kritisch strengster Haltung von selbst zu einem kräftigen Geschichtsbeweise für die Wahrheit und unvergängliche Lebenskraft des Christentums gestalten.

Zu dem didaktischen Nutzen doppelter Art, wie wir ihn laut obigem

zu gewähren hoffen, dürfte sonach auch eine praktisch-apologetische Wirkung als weiterer Ertrag unsrer Arbeit hinzutreten. Wir glauben die Wichtigkeit unsres Unternehmens auch nach dieser Seite hin nicht unterschätzen zu dürfen. Die Apologetik, einst Urkeim und fruchtbarer Mutterschoß, woraus eine Disziplin der christlichen Theologie nach der andern hervorwuchs, hat längst mit der bescheidnen Stelle einer Art Nebenform der Dogmatik und Ethik — denselben entweder (wie auch bei uns) vorangestellt oder auch nachgestellt, und im letzteren Falle gewissermaßen den Übergang bildend von den systematischen Fächern zur praktischen Theologie (daher zuweilen auch diesem letzteren Hauptfache unmittelbar zugeteilt, vgl. oben, S. 100) vorlieb nehmen müssen. Als Einzelfach kann sie auch in der That keine hervorragendere Stelle mehr beanspruchen. Allein ausgedehnt und erweitert zur Befugnis des schirmenden Eintretens für den gesamten Bestand der christlichen Wahrheit, bleibt ihr auch jenseits ihres unmittelbaren Arbeitsgebietes eine hohe Aufgabe gestellt, die mit der Gewalt der Angriffe einer entchristlichten Wissenschaft und glaubensfeindlichen Afterphilosophie auf das Christentum an Bedeutung gewinnt. Die ganze Theologie, in allen ihren vielverzweigten Abteilungen, muß schirmend für ihre Heiligtümer eintreten; am Löschen der Brandpfeile, die man von allen Seiten her auf das Haus zu schleudern sucht, müssen die Bewohner des Hauses ohne Ausnahme teilnehmen. Eine gewisse Rückkehr zu jenem Verhalten der christlichen Urzeit, wo apologetischer Geist das Ganze der kirchlichen Theologie durchdrang, thut in der That not. Kein Vertreter eines besonderen theologischen Wissenszweiges, der es mit seiner Aufgabe ernst meint, kann in einer Zeit wie die unsrige das apostolische Mahnwort unbeachtet lassen: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist" (1 Petr. 3,15). Und unbeschadet dessen, was man wissenschaftliche Unbefangenheit und Objektivität, exaktes Forschen, kritische Schärfe oder wie immer nennen mag, hat jeder Theologe der Gegenwart mit Paulus zu bekennen: „Ich schäme mich des Evangelii von Christo nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben" (Röm. 1,16).

Durchdringung der gesamten Theologie, in ihrem schriftlichen wie mündlichen Lehrzeugnisse, mit dem echten urchristlich-apologetischen Geiste, der da eins ist mit dem Geiste evangelischer Wahrheit und Glaubenskraft halten wir für eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwart. Zu ihr möchte dies unser Werk an seinem Teile mitwirken. Ob und inwieweit es uns gelungen, etwas Förderndes in dieser Richtung zu schaffen, darüber mögen, nachdem es fertig ans Licht getreten, die Leser des Werks, theologische wie nichttheologische, ihren Spruch thun.

Theologische Handbücher in systematischer Form (Vorläufer unsres Versuchs):

Jo. Joach. Bellermann, Der Theologe, oder encyklop. Zusammenstellung des Wissenswürdigsten und Neuesten im Gebiete der theol. Wissenschaften. 8 Bde. Erfurt 1803–12. [Wohlgemeinter, aber formloser und wenig wissenschaftlich gehaltener Versuch.]

† M. Dobmayer, Systema theol. catholicae. Herausgeg. von Th. P. Senestrey. 8 Tle. Sulzbach 1807–19. [Vgl. oben § 11, S. 102].

W. B. Pope, Compendium of Christian theology: analytical outlines of a course of theological study, biblical, dogmatic, historical. New York, Philipps and Hunt. 1880. 3 vols.

Theologische Handbücher in lexikalischer Form (Real-Encyklopädien):

A. Rechenberg, Hierolexicon reale, h. e. biblico-theologicum et historico-ecclesiasticum Leipzig und Frankfurt 1713 (4°).

† Nicol. Sylv. Bergier, Dictionnaire théologique, Par. 1788, t. 3. 4° (2° ed. 1789, t. 8 in 8°). Neueste Ausg. in 9 Bden. Besançon 1826/30.

† Hadr. Nonnotte, S. J., Dictionnaire philosophique de la Religion, Avignon 1774, t. 4 in 8° (auch Besançon 1818, Par. 1835).

[Diese beiden mit anti-Voltairescher kath.-apologet. Tendenz.]

† Gaetano Moroni, Dizionario di erudizione storica ed ecclesiastica. 120 voll. in 8° Roma, 1831—1879.

[Über Ursprung und Charakter dieser merkwürdigen Kompilation eines päpstl. Beamten (Kammer-Adjutanten) Gregors XVI. vgl. „Gegenwart" 1884, Nr. 44].

† Abbé Migne, Encyclopédie théologique, ou série de Dictionaires sur toutes les parties de la science religieuse, offrant, en français, la plus claire, la plus facile, la plus commode, la plus variée et la plus complète des théologies. Première série: 52 vols. 8. Paris 1844—59. Seconde série: 53 vols., 1851—59. Troisième série: 65 vols. 1855—1875.

[Vereinigt, da über jede Haupt- und Nebendisziplin ein ausführliches, meist mehrbändiges alphabetisches Realwörterbuch geboten wird, gewissermaßen die systematische mit der lexikalischen Fassung, und zwar in monströsester Form, alte und neue Arbeiten (z. B. als erste Lieferung Aug. Calmets Dictionnaire de la Bible, 4 vols., aus dem vorigen Jahrh.) kritiklos zusammenschichtend.]

† Jos. Aschbach, Allgem. Kirchen-Lexikon. Frankfurt a. M. 1846—50. 4 Bde. Lex.-Form. [Veraltet.]

† H. Jos. Wetzer und Bened. Welte, Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der kath. Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. 12 Bde. nebst Registerband. Freiburg i. Br. 1846 bis 1860.

[In dieser 1. Auflage veraltet, aber seit 1881 in zweiter, bedeutend verbesserter Auflage erscheinend, unter Redaktion von F. Kaulen; bis jetzt 5 Bde. (berechnet auf 10 starke BB.)].

Real-Encyklopädie für protestant. Theologie und Kirche. Herausgeg. von J. J. Herzog. 22 Bde. Gotha 1854—68. Zweite durchgängig verbesserte und vermehrte Auflage von J. Herzog [† 1882], G. L. Plitt [† 1880] und A. Hauck 18 Bde., Leipzig, 1877—1888.

E. Meusel, Kirchliches Handlexikon. Ein Hilfsbuch zur Orientierung auf dem Gesamtgebiet der Theologie und Kirche. In Verb. mit einer Anzahl luth. Theologen herausgg. Leipz. 1885 ff. (in Lieferungen erscheinend, berechnet auf 4 Bände).

Von neueren Werken des Auslands nennen wir noch:

† Abbé Glaire, Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques. Paris 1868.

Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses. 13 vols. Paris 1877—1882.

[Der „französische Herzog" — aber auf breiterer religionswissenschaftlicher Basis unternommen, als der deutsche Vorgänger, dabei in vielen seiner Mitarbeiter mehr zum Latitudinarismus hinneigend.]

Will. Smith, Dictionary of the Bible. 3 vols. London 1860—63.

— — and Sam. Cheetham, Dict. of Christian Antiquities, being a continuation of the Dictionary of the Bible. 2 vols. Lond. 1876—80.

— — and Wace, Dict. of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. 4 vols. London 1877—87.

[Diese drei Werke ein Ganzes von beträchtlicher Ausführlichkeit bildend. Davon besonders die mittlere, christlich-archäologische sowie die letzte histor.-biographische Abteilung durch große Gründlichkeit ausgezeichnet und artistisch gut ausgestattet].

John M'Clintock und James Strong, Cyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature. 10 vols. New-York 1867—81.

[Nordamerikanisches Seitenstück zu Smith, in den Artikeln über biblische Gegenstände vielfach von dessen Dict. of the Bible abhängig; seit 1885 ergänzt durch ein mehrbändiges Supplement.]

Herzog-Schaff, A religious Encyclopaedia; or Dictionary of biblical, historical, doctrinal and practical Theology. 3 vols. in 4°, nebst einem Supplementbd.: Encyclopaedia of living Divines. New-York 1882—1887.

[Ein zum Umfang von drei Bänden Lex.-Form. abgekürzter und kondensierter Herzog-Plitt.]

Bestimmte Zwecke, gerichtet insbesondere auf Orientierung von Laienkreisen über das Wesentliche des theol. Wissens, verfolgen die Werke:

Theologisches Universal-Lexikon zum Handgebrauch für Geistliche und gebildete Nichttheologen. 2 Bde. Elberfeld 1874 [vielfach unkritisch].

Lexikon für Theologie und Kirchenwesen, herausgeg. von H. Holtzmann und R. Zoepffel. Leipzig 1882. [Meyers Fachlexika, Abteilung: „Theologie“. — In der Mehrzahl seiner Artikel präzis und zuverlässig gearbeitet aber auf dem Felde der Schrifttheologie und der Dogmatik in merklicher Weise einseitig gefärbt, im Sinne des Standpunkts des ersteren der beiden Herausgeber.]

† Joseph Schäfler, Handlexikon der katholischen Theologie. Regensburg 1880 ff. (auf 4 Bde. berechnet, Beachtenswertes leistend, insbesondere auf liturgischem und kirchenrechtlichem Gebiete).

Walt. Farquhar Hook, A Church Dictionary. Lond. 1842. Fourteenth edition, ed. by W. Hook (son) and W. R. W. Stephens. Lond. 1887.

Edw. L. Cutts, A Dictionary of the Church of England. Lond. 1887.

W. Benham, The dictionary of religion. An encyclop. of christian and other religious doctrines, denominations, sects, heresies, ecclesiastical terms, history, biography etc. New York 1887.

Als Nachtrag zu den S. 102 aufgezählten neueren encyklopädischen Lehrbüchern in englischer Sprache sei hier noch genannt:

Alfr. Cave, An introduction to theology: its principles, its branches, its results and its literature. Edinburgh 1886.

Das Werk weicht von der überlieferten Behandlungsweise des theol. Wissensstoffes darin ab, daß es dem eigentlichen theologischen Lehrganzen — bestehend aus Exeg., Historie, systemat. und prakt. Theol., oder nach des Verf.s Benennung aus: Biblical, Ecclesiastical, Comparative und Pastoral theology — noch eine ungewöhnlich breite und stoffreiche Propädeutik als Vorhalle vorbaut, in sich begreifend Natürliche Theologie (Natural theol.) und allgemeine Religionswissenschaft (Ethnical theol.). Die Gesamtheit der theologischen Hauptlehrfächer erscheint hier also zu einer Sechszahl erweitert.

B. Die exegetische Theologie
oder Schrifttheologie
(Wissenschaft von der hl. Schrift).

---

1. Die Lehre vom Schriftganzen

dargestellt von

Dr. W. Volck,
orb. Professor der Theologie in Dorpat.

Inhalt.

a) Die heilige Schrift als Kanon.
(Biblische Kanonik.)

1. Die Entwicklungsgeschichte des atl. und ntl. Kanons.
2. Der Umfang des Kanons nach älteren und neueren Bestimmungen der Kirche.
3. Die innere Zusammengehörigkeit der Bestandteile des Kanons A. und N. T.s.
4. Die Vollkommenheit, Suffizienz und Perspikuität der Schrift als des normativen Wortes Gottes.
5. Die Inspiration der h. Schriften.
6. Der kirchliche Erfahrungsbeweis für die Göttlichkeit der h. Schrift.

b) Die biblische Hermeneutik.

1. Geschichte der Theorien und Methoden der Schriftauslegung.
2. Die subjektiven Bedingungen für das richtige Verfahren des Auslegers.
3. Die durch die Herkunft der Schrift aus der heilsgeschichtlichen Vergangenheit dem Ausleger erwachsenden Aufgaben.
4. Die aus dem Stufenunterschied zwischen A. und N. T. für die Auslegung entspringenden Konsequenzen.

Die heilige Schrift als Kanon.

Die evangelische Kirche sieht in dem Komplex der Schriften alten und euen Testaments ihre heilige Schrift, „die einzige Norm und die lauterste uelle aller christlichen Lehre". Sie lebt des Glaubens, in diesem Schrift-anzen das für sie maßgebende Wort Gottes zu besitzen, die γραφὴ κανόνος*. Borin ist dieser Glaube begründet? Läßt er sich rechtfertigen? Warum machen enn gerade die im Alten Testament vorliegenden Schriften den Kanon Js-aels aus, während wir doch wissen, daß Jsrael noch andere Schriftwerke esaß, auf welche im Alten Testament Bezug genommen ist? Und warum ind es gerade die uns bekannten Schriften, welche den neutestamentlichen kanon bilden, diese und keine andern, obgleich doch die apostolische Zeit noch ndere aufzuweisen hatte? Lassen sich Gründe aufzeigen, warum gerade diese Schriften als kanonisch gelten? Die Antwort, daß ihre Kanonizität auf hrer göttlichen Eingebung beruhe, auf ihrer Inspiration, bringt uns nicht veiter. Denn man fragt sofort nach dem Beweise, daß sie inspiriert, und war so inspiriert sind, daß sie der Kirche aller Zeiten als Richtschnur zu ienen vermögen. Die Begriffe inspiriert und kanonisch decken sich nicht. kanonisch ist mehr. Eine Schrift kann inspiriert sein und doch bestimmt, ur ihrer Zeit und nicht der Kirche aller Zeiten zu dienen. Was macht ge-abe die uns in der h. Schrift vorliegenden Schriften zu kanonischen? Die kirche — antwortet man — bürgt für die Wahrheit der Schrifturkunde und ie Richtigkeit des Schriftkanons, denn sie hat ihn festgestellt. Diese Ant-vort ist abzulehnen, denn sie verrät den Standpunkt des römischen Katholi-ismus, welcher von der Vorstellung der unfehlbaren Kirche ausgeht. Das lrteil der alten Kirche über den Kanon wird für den evangelischen Theo-ogen von der größten Wichtigkeit und die Stellung seiner Kirche zur h. Schrift ls zu der Norm ihres Glaubens und Lebens wird für ihn Anlaß sein, an ie Schrift mit Ehrfurcht und dem Vertrauen heranzutreten, daß sie sich auch hm als das Wort Gottes bewähren werde; aber sein Glaube an die Schrift ründet sich ebensowenig auf die Autorität der Kirche, als er etwa an die Dreieinigkeit aus dem Grunde glaubt, weil die Kirche einmal dieses Dogma estgestellt hat. Vergessen wir doch auch nicht, daß es bei der Feststellung

*) Vgl. über den Sprachgebrauch von κανών bes. Credner, Zur Gesch. des Kanon. Halle 1847.

des Kanons in der alten Kirche nicht ohne Schwankungen hergegangen ist; daß man lange Zeit über die Zugehörigkeit einzelner neutestamentlicher Schriften zum Kanon in Zweifel war. Die Bildung des Kanon hat sich allmählich vollzogen. Was wissen wir denn über die Geschichte seiner Entstehung? Wir dürfen an dieser Frage nicht vorübergehen. Denn wenn irgend etwas — so scheint es —, so müßte uns seine Entstehungsgeschichte darüber Aufschluß geben, warum er gerade die uns bekannten alt- und neutestamentlichen Schriften enthält.

1. Die Entwicklungsgeschichte des alttest. und des neutest. Kanons.

a. Wenn wir uns zunächst dem alttestamentlichen Kanon zuwenden, so sind wir über die Art und Weise, wie sich derselbe gebildet, leider so gut wie gar nicht unterrichtet. Denn zwar finden wir im A. T. Spuren einer auf die Sammlung der h. Literatur Israels gerichteten Thätigkeit, jedoch nirgends eine Stelle, welche eine geschlossene Sammlung h. Schriften voraussetzte oder auf einen schon vorhandenen Kanon sich bezöge. Und mögen immerhin wesentliche Bestandteile unseres Pentateuchs (vgl. 2 Kön. 22, 8 ff.), Sammlungen von Prophetenschriften (vgl. Dan. 9, 2) schon geraume Zeit vor dem Exil in Ansehen gewesen sein: für unseren Zweck ist dies ohne Bedeutung, da wir über Umfang und Beschaffenheit dieser Bestandteile nichts Genaueres bestimmen können. Daß ein Mann, wie Esra, welcher הַסֹּפֵר heißt, auch der h. Literatur Israels seine Thätigkeit zugewandt haben wird, unterliegt ja freilich keinem Zweifel; allein Näheres über diese seine Thätigkeit für die Herstellung des atl. Kanons berichten uns die nachexilischen Bücher nicht; und auch den talmudischen Stellen, auf welche man sich berufen hat, läßt sich nicht entnehmen, daß der Kanon in der Zeit Esras und der sogenannten großen Synagoge abgeschlossen worden. Wir besitzen kein früheres Zeugnis von historischem Wert für den atl. Kanon, und zwar in der Dreiteilung, in welcher er uns vorliegt (תּוֹרָה, נְבִיאִים, כְּתוּבִים), als die bekannte Stelle in dem Prolog zum Buch Sirach, wo der Übersetzer von seinem Ahnherrn Jesus ben Sirach sagt, daß er *ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς εἴς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν καὶ ἐν τούτοις ἱκανὴν ἕξιν περιποιησάμενος προήχθη καὶ αὐτὸς, συγγράψαι τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων.* Während sich aus dem Buche selbst deutlich nur Bekanntschaft mit den Propheten im weiteren Sinn, dem sogenannten zweiten Kanon, den נְבִאִים, ergibt, gedenkt hier der Übersetzer bereits einer dritten Abteilung h. Bücher. Wenn sich auch nicht erweisen läßt, daß er bei *τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων* an alle gegenwärtig als Hagiographen bezeichneten biblischen Bücher gedacht hat, so doch ebensowenig, daß er eins derselben nicht anerkannte oder noch andere für gleichwertig hielt. Jedenfalls sehen wir, daß zur Zeit Ben Sirachs, d. h. um 200 v. Chr. die Scheidung zwischen heiliger und profaner Literatur, auf welcher die Abschließung des Kanons beruht, in Palästina durchgreifend vollzogen und eine h. Schrift Israels in einer Einteilung vorhanden war, in welcher wir die uns in dem atl. Kanon vorliegende erkennen. Was diese Einteilung betrifft, so wird die Bezeichnung כְּתוּבִים, da sie an sich bedeutungslos ist, nur mit Bezug auf die beiden andern Überschriften zu verstehen sein, dasjenige unter sich begreifend,

was in den Kanon eingetragen ist, aber weder zur תּוֹרָה gehört, d. h. demjenigen, was die grundlegliche Voraussetzung des national-religiösen Bestandes Israels ausmacht, noch zu den נְבִיאִים, d. h. demjenigen, worin sich das in der Thora grundleglich gegebene fortsetzt, sei es als Erzählung der h. Geschichte (נביאים רִאשׁוֹנִים), sei es als Weissagung auf ihren Ausgang (נ' אַחֲרוֹנִים). Vgl. übrigens Dillmann, „Über die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments", Jahrbb. f. deutsche Theol. III (1858), S. 419 ff. und Strack in PRE² VII, 412 ff., sowie dessen Versuch über „Die Bildung des alttest. Kanons" in diesem Werke.

Wir finden also den atl. Kanon in der angegebenen Zeit fertig vor, ohne über die Geschichte seiner Entstehung, namentlich über die Hauptfrage, auf die es uns ankommt, wie es geschah, daß man gerade die uns vorliegenden Schriften im Unterschied von anderen aufnahm, Aufklärung zu finden. Nicht ohne Interesse ist indes, was Josephus, welcher den Kanon seit Artaxerxes für abgeschlossen ansieht, contra Apionem I, 8 sagt: die Juden hätten nicht Myriaden von Büchern, die nicht miteinander stimmten, sondern nur 22, welche mit Recht für göttlich gälten und die ununterbrochene Geschichte des Volkes Gottes enthielten. Unter diesen 22 Büchern versteht er ohne Zweifel die Schriften unseres hebräischen Kanons. Von der Zeit des Artaxerxes an — fährt er fort — sei zwar noch allerlei geschrieben worden, aber nicht gleich glaubwürdig geachtet, wie das Frühere, aus Mangel einer ununterbrochenen unzweifelhaften Prophetenreihe: *πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.*

Diese h. Schrift der atl. Gottesgemeinde, auf welche sie sich in allem berief, was ihr Verhältnis zu Gott anging, überkam die ntl., welche sich diesem Schriftganzen in gleicher Weise unterstellte, wie jene, als deren Fortsetzung und Vollendung sie sich ansah. Da nun aber die ntl. Gemeinde bald ihrem größeren Teil nach eine griechisch redende war, so sah sie sich an die inzwischen entstandene Übersetzung der LXX gewiesen. Hiedurch lief sie Gefahr, Schriftstücken, welche sich an diese Übersetzung angeschlossen hatten, ohne zu der h. Schrift der atl. Gottesgemeinde gehört zu haben, die gleiche Geltung wie dieser zuzuschreiben: eine Verirrung, der man in der occidentalischen Kirche in höherem Maße verfiel, als in der orientalischen.

b. Sind wir nun über die Art und Weise, wie die Sammlung des atl. Kanons sich gebildet, im Unklaren, so steht die Sache anders beim neutestamentlichen, dessen Entstehungsgeschichte wir verfolgen können. Schon frühzeitig finden wir in der Kirche neben dem geschlossen vorliegenden Kanon des A. T.s Sammlungen heiliger Schriften, welche, aus ihr selbst hervorgegangen, zu öffentlicher Vorlesung dienten. Bereits zur Zeit Justins muß es in der Kirche solche Sammlungen gegeben haben, welche paulinische Briefe und die vier Evv. nebst der Apg. enthielten. Wir sehen dies daraus, daß Marcion (140—150) für seine Anhänger eine Sammlung h. Schriften herstellte, in welcher sich neben zehn paulinischen Briefen das von ihm zurechtgemachte Ev. des Lukas befand ohne die Apg., welche also bereits in der kirchlichen Sammlung von jenem getrennt gewesen sein muß. Wenn er die Pastoralbriefe nicht aufnahm, so erklärt sich dies daraus, daß sie sich ihrem Inhalt

nach für seinen Zweck nicht eigneten. Aber auch der erste Brief Petri und der erste johanneische müssen sich in der kirchlichen Sammlung befunden haben, da sie nach Eusebius von je und überall in kirchlichem Gebrauche standen. Hat es nun aber in so früher Zeit eine Sammlung evangelischer und apostolischer Schriften, über deren Ursprung und Wert allgemeines Einverständnis herrschte, in der Kirche gegeben, so doch nicht dasjenige, was man einen ntl. Kanon nennt, auf den man sich dort, wo es sich um die Erweisung der Wahrheit des Christentums handelte, ebenso berufen hätte, wie man sich auf das A. T. berief. Eines ntl. Kanons in diesem Sinne bedurfte es erst, als es sich darum handelte, das Wesen dessen, was christlich sei, festzustellen. Im antignostischen und antimontanistischen Interesse kam er zu stande. Aber der Umfang der als kanonisch geltenden Schriften war nun keineswegs in allen Gebieten der Kirche derselbe. Nicht alle, welche gegenwärtig den ntl. Kanon ausmachen, waren überall im kirchlichen Gebrauch, wie dies eine Vergleichung des wohl dem letzten Viertel des 2. Jahrh. angehörigen muratorischen Fragments, welches ein Verzeichnis der in der römischen Kirche in öffentlicher Geltung stehenden h. Schriften enthält, mit der im Anfang des 3. Jahrh. entstandenen syrischen Übersetzung des N. T., der sogenannten Peschitthâ zeigt. Schriften, welche in der Peschitthâ fehlten, wie z. B. die Apokalypse, der Brief Judä, der 2. und 3. des Johannes, werden in jenem anerkannt. Andererseits waren nicht bloß solche Schriften, welche wir in unserem ntl. Kanon finden, sondern auch andere, wie z. B. der Pastor des Hermas und der sogen. Brief des Barnabas, in manchen Teilen der Kirche in gleichem Gebrauch, ohne freilich jemals allgemein zur h. Schrift gerechnet worden zu sein. Als letzterer angehörig galten allgemein nur die Evv. samt der Apg., die den Namen des Ap. Paulus tragenden Briefe, der erste Brief Petri und der erste johanneische, hingegen der zweite Brief Petri, der zweite und dritte des Johannes, die Briefe Jakobi und Judä nur je in einem Teile der Kirche. Der Hebr.-Br. kam im Abendland erst im 4. Jahrh. zur allgemeinen Anerkennung, während die Apokalypse anfänglich im Abendland kirchliche Geltung gehabt hat, als sich im 2. Jahrh. im Morgenland Zweifel gegen sie erhoben, was zur Folge hatte, daß sie erst ziemlich spät, ebenso wie der zweite Brief Petri, zu allgemeiner Anerkennung gelangte. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Ausgleich der verschiedenen kirchlichen Überlieferung, der Differenzen hinsichtlich des Umfangs des Kanons allmählich und unmerklich vor sich ging. Der Brauch einer Gemeinde übte seinen Einfluß auf die andere und so glich sich die Verschiedenheit aus. Beispiele dafür haben wir nicht. Bei Eusebius (hist. eccl. III, 25) suchen wir umsonst Aufschluß in dieser Richtung, da sich seine bekannte Unterscheidung zwischen ὁμολογούμενα und ἀντιλεγόμενα nicht sowohl auf den Gebrauch der einzelnen Kirchen als auf die Äußerungen der einzelnen kirchlichen Schriftsteller gründet. Als ὁμολογούμενα bezeichnet er die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe Pauli (ohne Angabe der Zahl), 1 Joh., 1 Petr. und (εἴγε φανείη) die Offenbarung Johannis. Letztere führt er noch ein zweites mal auf unter den Antilegomenen zweiten Ranges mit einem εἰ φανείη, die Entscheidung den Lesern überlassend. Vgl. zu den hier gegebenen Andeutungen für das Einzelne den Abschnitt „Quellenkunde zur Gesch. des ntl. Kanons" in diesem Werke.

Während wir also dort, wo wir die Entstehungsgeschichte des Kanons verfolgen können, bei einzelnen Schriften ein Schwanken herüber und hinüber wahrnehmen, ohne daß wir uns zu erklären vermögen, wie es zum allmählichen Ausgleich der verschiedenen kirchlichen Überlieferung kam, so wissen wir dort, wo die Geschlossenheit des Kanons unzweifelhaft ist und wir mit Bestimmtheit sagen können, daß alle Bestandteile desselben, welche bis jetzt dazu gerechnet werden, von je der atl. Schrift angehört haben, von seiner Entstehungsgeschichte nichts. Es wäre sonach um die theologische Disziplin, welche es mit der Lehre vom Kanon zu thun hat, übel bestellt, wenn sie lediglich auf die Entstehungsgeschichte des Kanons angewiesen wäre. Da uns letztere auf die Frage, von der wir ausgingen, ohne Antwort läßt, so ergibt sich die Notwendigkeit einer inneren Kritik der Schrift, welche, was den ntl. Kanon betrifft, von dem Umfang desselben, wie er auf den Synoden zu Hippo Regius (393) und Karthago (397 und 419) festgestellt worden ist, auszugehen, dabei aber des Unterschieds zwischen denjenigen Schriften, welche von Anfang und solchen, die erst allmählich dem Kanon beigezählt wurden, eingedenk zu bleiben hat, um letztere hinsichtlich der Bedeutung zu prüfen, welche sie für das Ganze der Schrift haben. Der in Karthago bestätigte Kanon der Synode zu Hippo zählt novi testamenti evangeliorum libri quatuor, act. apost. liber unus, Pauli ap. epp. tredecim, ejusdem ad Hebr. una, Petr. duae, Joannis tres, Jac. una, Judae, Joan. apocalypsis. Wenn dieselbe Synode auch jene Schriftstücke, welche sich an die Übersetzung der LXX anschlossen, ohne zu der h. Schrift der atl. Gottesgemeinde gehört zu haben, die sogenannten atl. Apokryphen, ohne weiteres in den Kanon aufnahm, so überschritt sie ihre Befugnisse, sofern den atl. Kanon festzusetzen Sache der israelitischen Gemeinde war. Ob diese Schriftstücke ein notwendiges Mittelglied, wie man gesagt hat, zwischen dem atl. u. ntl. Kanon bilden, darüber hat gleichfalls die innere Kritik zu entscheiden.

Noch um die Mitte des 6. Jahrh. n. Chr. teilt der afrikanische Bischof Junilius in seinem Kompendium über biblische Isagogik die „göttlichen Bücher" in Hinsicht auf ihr Ansehen in drei Klassen, in Bücher perfectae, mediae und nullius auctoritatis. Zur ersten Klasse rechnet er den Pentateuch, Josua, Richter, Ruth, die vier Bücher der Könige, die vier Evangelien und die Apostelgeschichte; ferner das Psalmbuch, die zwölf kleinen Propheten, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Daniel; die Proverbien Salomos, das Buch des Siraciden, den Prediger Salomonis, die 14 Briefe Pauli, den ersten Brief des Petrus und den ersten Brief des Johannes. Zur mittleren Klasse gehören die Schriften, welche „von mehreren" zum Kanon gerechnet worden sind: die zwei Bücher der Chronik, Hiob, Tobia, Esra, Judith, Esther, die zwei Bücher der Makkabäer; ferner die Apokalypse des Johannes, über welche apud orientales admodum dubitatur; endlich das Buch der Weisheit, das Hohelied, der Brief des Jakobus, der zweite des Petrus, der des Judas, der zweite und dritte des Johannes. Alle anderen nicht namhaft gemachten Bücher sind nullius auctoritatis (vgl. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten S. 350 f.). Das Tridentinum kanonisierte nachmals die h. Schriften, welche in der Vulgata vorlagen. Die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche bezeichnen zwar den alt- und neutestamentlichen Kanon als Norm und Richtschnur des Glaubens, aber sie geben nirgends, wie

einzelne reformierte Symbole, ein Verzeichnis der Schriften, welche zum Kanon zu rechnen sind. Sie lassen in dieser Hinsicht der Untersuchung Spielraum.

Vgl. Kirchhofers Quellensammlung zur Gesch. des neutest. Kanons 1842, Credners Arbeiten zur Gesch. des Kanons, die Artikel von Landerer und W. Schmidt in PRE[1] u. [2], sowie Zahns „Forschungen" zur Geschichte des neutest. Kanons 1881. 83. 84.

2. Der Umfang des Kanons nach älteren und neueren Bestimmungen der Kirche.

Bevor wir uns dieser Untersuchung zuwenden, haben wir der Versuche einer prinzipiellen Begründung für den Umfang des Kanons zu gedenken, welchen wir, und zwar schon in der alten Kirche, begegnen. Nach Irenäus und Tertullian, bei welchen wir einen abgeschlossenen ntl. Kanon finden, beruht die Kanonizität der h. Schriften auf ihrer Apostolizität (vgl. die Nachweise bei Thomasius, Dogmengesch. 2 A. S. 158 f.). Das Luk.-Ev. ist ihnen das des Paulus, das Mark.-Ev. das des Petrus und die übrigen Schriften stehen lediglich, weil apostolischen Ursprungs, im Kanon. Hingegen erscheint in dem einer früheren Zeit angehörigen, muratorischen Fragment der apostolische Ursprung nicht als ausschließlich maßgebend für die Kanonizität einer Schrift, wie denn dort einerseits hinsichtlich des Pastors des Hermas nur seine Abfassung in nicht mehr apostolischer Zeit (nuperrime temporibus nostris) gegen seine Aufnahme in den Kanon geltend gemacht, andererseits den paulinischen Briefen wiederholt Katholizität, d. h. Bestimmung für die ganze Kirche vindiziert wird. Hienach wäre das Prinzip der Apostolizität durch das der Katholizität beschränkt und anderseits zu der Forderung erweitert, daß keine Schrift in den Kanon aufgenommen werden kann, deren Abfassung diesseit der apostolischen Zeit fällt (vgl. A. Harnack, Ztschr. f. Kirchengesch. III, 3 S. 358 ff.; Overbeck, Zur Gesch. des Kanons, 1880, S. 71 ff., und dazu Theol. Literaturblatt 1881, Nr. 10 S. 766). Origenes (vgl. Euseb. h. e. VI, 25, sowie Thomasius a. a. O. S. 126) macht wiederholt den Grundsatz geltend, daß nicht sowohl die bloße Abstammung von einem Apostel als vielmehr das des Geistes eines Apostels Würdige zur Aufnahme in den Kanon qualifiziere, während er anderwärts erklärt, daß man sich streng an die Überlieferung der Kirche zu halten habe, „über welcher augenscheinlich die göttliche Vorsehung gewaltet". Von einem festen Urteil über den neutestamentlichen Kanon kann freilich bei ihm vielfach nicht die Rede sein. Um zu einem solchen zu gelangen, hätte es vor allem einer genaueren Fixierung des Begriffs des Kanonischen bedurft. Aber wie schwankend dieser Begriff bei Origenes ist, sieht man daraus, daß er neben den neutestamentlichen Schriften den Hirten des Hermas benützt mit dem Bemerken, daß er dessen kanonischen Charakter nicht bestreiten möchte, und nächst ihm den Brief des Barnabas, den er eine *καθολικὴ ἐπιστολή* nennt, sowie den ersten Brief des Clemens (vgl. PRE.[2] Art. Kanon d. N. Test. S. 462 f.). Eusebius zieht sich ganz und gar auf die Tradition zurück (h. e. III, 25). Diese betont auch Hieronymus und noch entschiedener Augustin (Landerer in PRE.[1] VII S. 291), für welchen das Ansehen der verschiedenen Kirchen und die dadurch bedingte Geltung und Verbreitung der h. Schriften maßgebend ist. Wir lassen den Wert dieser Prinzipien der Apostolizität, der Katholizität, der Betonung der Tradition vorerst auf sich beruhen und fahren in unserer historischen Umschau fort.

Dort, wo man, wie in der mittelalterlichen Kirche thatsächlich die Schrift der Tradition, d. h. der Kirche unterordnete, dürfen wir keinerlei Förderung unserer Wissenschaft erwarten. Um so mehr wendet sich unsere Aufmerksamkeit der reformatorischen Kirche zu, soferne dieselbe allen Erzeugnissen der kirchlichen Entwicklung auf dem Gebiet der Lehre und des Lebens gegenüber der Schrift die Stellung der unica norma et regula zuerkennt. Hier mußte der Begriff des Kanons ein ganz neues Interesse gewinnen. So gewiß nun auch die reformatorische Theologie in ihrem Glauben der Göttlichkeit der Schrift war, so hinderte sie diese Selbstgewißheit doch nicht, kritisch auf ihre Authentie und die Kanonizität ihrer einzelnen Teile einzugehen. Kanonisch ist ihr eine Schrift, welche die Bestimmung hat, der Kirche als Norm und Regel des christlichen Glaubens zu dienen. Diese Dignität kann ihr aber nur dadurch werden, daß sie vom h. Geist stammt. Scriptura sacra habet dignitatem canonicam a spiritu sancto; und diese Abstammung vom h. Geist begründet eben ihre Authentie. Authentisch ist eine Schrift, nicht sowohl, weil sie irgend einen menschlichen Verfasser hat, etwa von einem Apostel herrührt, sondern vom h. Geist als auctor primarius stammt. Zunächst schied man die Apokryphen als nicht inspiriert aus dem Kanon, aber auch hiebei bewährte der Protestantismus seinen historischen Sinn. Luther will sie nicht ohne weiteres wegwerfen, weil sie doch bisher im Gebrauch gewesen. Im ersten Buch der Makkabäer erkennt er den stilus sacer des h. Geistes und achtet es dem Kanon gleich. Aber das 3. und 4. Buch Esra verweist er ganz aus der Bibel. Doch man ging noch weiter und setzte die kritischen Untersuchungen bis hinein in die Mitte des Kanons fort. Indem man, wie wir dies namentlich bei Chemnitz sehen (s. u.), die eusebianische Unterscheidung zwischen Homologumenen und Antilegomenen wieder aufnahm, wurde man selbst über die Authentie einzelner neutestamentlicher Schriften bedenklich. Die Entscheidungsgründe waren zunächst äußere Zeugnisse, bes. das Zeugnis der alten Kirche; aber auch innere. Von letzteren hat namentlich Luther selbst einen kühnen Gebrauch gemacht. Es ist bekannt, wie er in der Frage nach der Bestimmung der Kanonizität einer Schrift verfährt. Er sagt: „Darin stimmen alle rechtschaffenen Bücher überein, daß sie allesamt Christum predigen und treiben; auch ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus und Paulus lehrete; wiederum was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät." Hienach bestimmte Luther den Wert der Schriften. Die erste Stelle weist er an dem Ev. Johannis, den paulinischen Briefen und dem ersten petrinischen, die zweite den anderen drei Evangelien und den übrigen Briefen. Den Brief des Jakobus hält er für keine apostolische Schrift, weil sie vor jenem Grundsatz nicht als solche sich ausweise, weil sie nicht Christum treibe. Aus ähnlichen Gründen bestreitet er die Echtheit des Briefes Judä und des zweiten petrinischen. Selbst über den apostolischen Ursprung des Hebräerbriefs wird er bedenklich. Über die Offenbarung Johannis hält er sein Urteil in suspenso. Seiner subjektiven Überzeugung nach ist sie weder apostolisch noch prophetisch.

Wir finden hier ein neues Prinzip für die Beurteilung dessen, was ka-

nonisch ist und was nicht. Es handelt sich für Luther um den Inhalt der einzelnen Schriften, um ihre Stellung zu der in Christo geschehenen Offenbarung der Heilswahrheit, also um eine innere Kritik, welche auch wir postulieren. Diese Kritik Luthers, welche von der Person Jesu Christi aus die einzelnen Schriften beurteilt, hat eine tiefe, innere Wahrheit, sofern diese Person der Kern und Stern der ganzen Schrift ist. Aber indem er nun von einzelnen Schriften aus, welche ihm Christum sonderlich offenbaren und für die Kirche der Reformation von sonderlicher Bedeutung geworden sind, die Kanonizität der anderen bemißt, wird sein Urteil zu subjektiv, und indem er vom Einzelnen aus das Ganze wertet, unzureichend und ungerecht. Nur vom Ganzen der Schrift aus kann man ihren einzelnen Teilen gerecht werden, nur vom Ganzen aus die Bedeutung des Einzelnen bemessen. Darum bedarf es vor allem einer richtigen Bestimmung dessen, was es um die Schrift als Ganzes ist. Nicht minder aber will festgehalten sein, daß sie zunächst nicht dem Einzelnen, sondern der Kirche gegeben ist, der Kirche aller Zeiten. Der Einzelne kann etwa eines großen Teils der Schrift entraten, die Kirche zu Zeiten sonderliche Erfahrung von der Gotteskraft einzelner Schriften machen; aber der Bedarf des Einzelnen oder die jeweilige Erfahrung der Kirche kann nicht den Maßstab abgeben für die Wertschätzung des Ganzen. Sonst kann es leicht geschehen, daß man in einzelnen Schriften, welche Christum treiben, ihn nicht findet, wie wir denn sagen müssen, daß über Schriften, wie den Brief des Jakobus, welchen Luther eine epistola straminea nannte, oder den Hebräerbrief das Urteil sich wesentlich geändert hat.

Die Symbole der beiden protestantischen Kirchen finden die Norm und Regel des Glaubens nur in den prophetica et apostolica scripta veteris et novi testamenti, welche sie als kanonisch gelten lassen. Während aber, wie bereits bemerkt, die lutherischen Symbole über den Umfang der Schrift nichts bestimmen, geben einige reformierte Bekenntnisschriften auch ein namentliches Verzeichnis der zum Kanon zu rechnenden Bücher (Gall. art. 2; Angl. art. 1; Belg. art. 4) und versuchen zugleich eine Begründung der Begriffe Kanon und Kanonizität (Belg. art. 5; gall. 4), indem sie die Zugehörigkeit einer Schrift zum Kanon erschließen non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus sancti persuasione, quo suggerente edocemur illos ab aliis ecclesiasticis libris discernere: ein Argument, das wir zu prüfen haben werden.

Luthers kühne Kritik und seine Fehlgriffe machten vorsichtiger. Aber es fehlt viel, daß in der folgenden Zeit das Problem, um das es sich handelt, seiner Lösung näher gebracht worden wäre. Sehen wir ab von der durch Luthers Kritik hervorgerufenen Schrift Karlstadts (De can. scriptt., Viteb. 1520), welche zwar das Verdienst hat, zuerst die Frage, um welche es sich handelt, zum Gegenstand einer bestimmten Untersuchung gemacht zu haben, aber ohne dieselbe bei der ihr eigenen willkürlich subjektivistischen Gruppierung der biblischen Bücher wesentlich zu fördern, so betont Chemnitz, welcher vor allem in Frage kommt, die Anwendung historischer Zeugnisse bei der Kritik des Kanons. Nachdem er den Beschlüssen des Tridentinums gegenüber, welches den Kanon der Vulgata schlechthin zum Glaubensartikel erhob, die Frage aufgeworfen, an ea scripta, de quibus in antiquissima ecclesia dubitatum fuit,

ideo quod testificationes primitivae ecclesiae de his non consentirent, praesens ecclesia possit facere canonica, kommt er zu dem Schlusse, daß da, wo sichere und übereinstimmende Zeugnisse der alten und ältesten Kirche fehlen, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere, sine manifestis et firmis documentis (Examen conc. Trid. 1615, I. S. 92). Indem er sonach die eusebianische Unterscheidung zwischen unbezweifelt und zwischen zweifelhaft kanonischen Schriften aufrecht erhält, will er zwar letztere nicht verwerfen, aber doch den übrigen nicht gleichgestellt und kein Dogma aus ihnen entnommen wissen, quod non habet certa et manifesta fundamenta et testimonia in aliis canonicis libris. In Wahrheit sind damit die ἀντιλεγόμενα aus dem Kanon ebenso ausgeschlossen, wie die Apokryphen. Aber darf jene Unterscheidung des Eusebius für alle Folgezeit der Kirche maßgebend bleiben? Sicherlich nicht. Denn nachdem einmal die Kirche die eine Zeit lang angezweifelten Schriften in den Kanon aufgenommen hat, so kann es sich doch nur fragen, ob sie mit Recht einen Bestandteil desselben bilden oder nicht. Diese Frage aber kann nicht entschieden werden von der Erwägung jenes kirchlichen Schwankens aus, sondern nur nach der inneren Berechtigung jener Schriften (Erlanger Ztschr. f. Prot. u. Kirche, Jahrgg. 1862, S. 181). Ein lehrreiches Beispiel bietet in dieser Hinsicht die Offenbarung Johannis. Dieselbe hat der ältesten Kirche für das Werk eines Apostels und zwar desjenigen Apostels, den sie als ihren Verfasser nennt, gegolten; sie ist ihm erst nachmals aus anderen als geschichtlichen Gründen abgesprochen worden und um ihre kirchliche Geltung gekommen. Wird sie nun deshalb für einen nur zweifelhaft kanonischen Bestandteil der ntl. Schrift zu achten sein? Gewiß nicht. Denn hier liegt ein Widerspruch oder ein Zweifel vor, über dessen Berechtigung die Kirche jederzeit selbständig zu urteilen vermag.

Bei den nachfolgenden Dogmatikern tritt die Unterscheidung zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften mehr und mehr zurück. Hollaz erklärt sie schließlich für unnötig, cum hodie evangelici doctores omnes deuterocanonicis libris divinam auctoritatem assignent. Wenn auch für die altlutherische Dogmatik das Zeugnis, welches die älteste Kirche von der Kanonizität einer Schrift ablegt, von Wichtigkeit ist, so reicht ihr doch für die Glaubensgewißheit, daß eine Schrift Wort Gottes sei, jenes Zeugnis nicht aus. Denn es erzeugt nur fides humana, d. h. eine bloß menschliche Überzeugung, nicht fides divina, den wahrhaft selbstgewissen und zuversichtlichen Schriftglauben. Letzterer ruht im letzten Grunde auf dem testimonium spiritus sancti internum, i. e. actus supernaturalis spiritus sancti, per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum virtute sua divina scripturae sacrae communicata cor hominus pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum atque adeo immotum ipsi assensum praebeat (vgl. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 6. A. S. 53). Man vergleiche zu der angeführten Stelle von Hollaz das, was Quenstedt Systema I, p. 136 (Leipz. 1715) bemerkt: Distinctae sunt quaestiones, an evangelium Matthaei sit canonicum et an evangelium Matthaei sit a Matthaeo conscriptum; prius pertinet ad fidem salvificam,

posterius ad cognitionem historicam; sive enim Philippus, sive Bartholomaeus illud conscripserit evangelium, quod sub Matthaei nomine legitur, nihil facit ad fidem salvificam; ecclesia primitiva vero de auctore alicujus libri canonici testari potest, quia vidit sacrarum scripturarum autographa. Quod vero evangelium Matthaei et Lucae sint scripta canonica, non vero evangelium, quod sub Thomae vel Bartholomaei nomine circumfertur, illud sola ecclesiae testificatio persuadere nequit, sed necesse est, ut accedat internum spiritus sancti testimonium. Dieses Argument für die kanonische Autorität der Schrift, welches die geistliche Erfahrung zu Hilfe nimmt, erscheint zunächst sehr einleuchtend. Es ist natürlich, daß ein Schriftwort, ein Schriftabschnitt, der eine besonders heilskräftige Wirkung auf den Christen geübt hat, ihm als Gotteswort gilt. Aber — äußert nicht auch das an die Gemeinde ergehende Wort der Verkündigung eine solche Wirkung? Ist nicht oft eine geistliche Rede, eine Predigt u. dgl. von der größten Bedeutung für des Christen Sein und Leben? Es ist dies nicht in Abrede zu stellen. Wenn dem aber so ist; wenn das Zeugnis des h. Geistes nicht über den Umfang dessen hinausreicht, was auch die kirchliche Heilsverkündigung darbietet, dann mag sich der einzelne Christ, dem es zu der Gewißheit verhilft, daß der Inhalt der Schrift die seligmachende Wahrheit sei, deren er bedarf, daran genügen lassen; nicht aber die Kirche, welche dessen gewiß sein muß, „was es um die h. Schrift als Schrift im Unterschiede von dem mündlichen Worte ist, näher: daß sie, die Kirche, und warum sie an dieser Schrift, und zwar in der Totalität ihrer Bestandteile, das normative Wort Gottes habe“. Diese Gewißheit ist ihr durch das testimonium spiritus sancti, im Sinne der altlutherischen Dogmatik gefaßt, nicht gewährleistet. Vergessen wir doch nicht, daß z. B. die neutestamentliche Schrift nicht etwa bloß einen Abriß der Lehre Jesu und seiner Jünger enthält; daß sie vielmehr einen durchaus zeitgeschichtlichen Charakter an sich trägt, soferne sie aus lauter einzelnen Büchern besteht, welche zunächst für ihre Zeit geschrieben, dem religiösen Bedürfnis ihrer Gegenwart dienen wollten. Sagt uns nun das Zeugnis des h. Geistes, daß die hier vorliegenden, so gearteten Schriften, gerade diese und alle diese das normative Wort Gottes an seine Gemeinde sind? Nimmermehr. Und wie steht es mit dem alten Testament? Auch hier finden sich ja manche Partien, welche der Christ ungern missen möchte, weil sie uns, mit Luther zu reden, den Griffel des Geistes Gottes erkennen lassen. Aber erkennt ihn der Christ im ganzen alten Testament, in dieser uns vorliegenden Summe der verschiedenartigsten, aus den verschiedensten Zeiten stammenden Schriften? Gewiß nicht. Oder sagt, um nur Ein Beispiel anzuführen, dem Christen bei der Beschäftigung mit dem Buch Esther das Zeugnis des h. Geistes, daß es Gottes Wort sei? Nein! Aber soll es deshalb aus dem Kanon verwiesen werden? Es müßten dann wenigstens noch andere Schriften des alten Testaments dieses Schicksal teilen.

Wir werden später darzulegen haben, wie das testimonium spiritus sancti gefaßt werden muß, um zu einem Beweise der Art, wie wir ihn fordern, zu taugen. Im Sinne der altlutherischen Dogmatik verstanden, bringt es uns in dieser Richtung keinen Schritt weiter. Richtig aber ist, was dieselbe der römisch-katholischen Anschauung gegenüber, welche das Ansehen der

Schrift abhängig macht vom Ansehen der Kirche und ihrer dogmatischen Autorität, betont, wenn sie sagt, die Kirche könne nur hinweisen und hinführen auf die Schrift; sie habe ministeriale indicium, nicht magisteriale judicium. Ecclesiae ministerio et testificatione — sagt Gerhard — deducimur ad agnoscendam scripturae auctoritatem, sed ex eo inferri nequit, quod auctoritas scripturae sive in se, sive quoad nos ab ecclesiae auctoritate unice pendeat, quia, quando jam cognovimus, scripturam esse divinam et verbum Dei continere, non amplius credimus scripturae propter ecclesiam, sed propter se ipsam.

Die kritischen und auflösenden Bewegungen in der theologischen Wissenschaft innerhalb des 18. Jahrh. haben auch die Frage vom Kanon ergriffen. Semler (vergl. dessen Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons 1771—1775), welcher an der Spitze dieser Bewegungen steht, beurteilt die Echtheit oder Unechtheit der h. Schriften darnach, ob sie die moralische Ausbesserung befördern. Das ihr nicht Dienende verweist er aus dem Kanon, wie das Hohelied, Ruth, Esra, Nehemia, die Chronik, weniger bestimmt Josua, Richter, die Bücher Samuelis. Am willkürlichsten verfährt er mit der Apokalypse, „diesem Produkt eines ausgelassenen Schwärmers". Die Evangelien beläßt er; nur statuiert er auch da einzelne Interpolationen und sagt, daß sie nur für Juden geschrieben, von der jüdischen Ausdrucks- und Vorstellungsweise durchdrungen seien, welche wir Christen erst abziehen müßten. Die alte Kirche hat nach Semler in dem Kanon nicht eine für alle Zeiten fixierte Lehrnorm gesehen, sondern „das Verzeichnis der Bücher, welche in den Zusammenkünften der Christen vorgelesen wurden", und rein äußere Gründe sind es gewesen, welche für die Zusammensetzung des Kanons maßgebend waren. Semler ist darin im Recht, daß er den zeitgeschichtlichen Charakter der Schrift betont und eine geschichtliche Behandlung der Schrift fordert; aber er entkleidet sie ihres heilsgeschichtlichen Charakters. Was speziell seine Untersuchungen über den Kanon betrifft, so heben sie den dogmatischen Begriff vom Kanon überhaupt auf und setzen an seine Stelle einen rein historischen, was aber nichts Anderes heißt als den Begriff vom Kanon selbst aufgeben und ihn mit dem einiger authentischen Urkunden vom Urchristentum vertauschen. Von einer Schrift ist dann keine Rede mehr, sondern nur von Schriften. Man hat in den Anfängen der historischen Kritik, wie sie bei Semler vorliegen, eine Antizipation des Resultats der neueren Tübinger in gröberen Umrissen gesehen (so Tholuck in PRE.[1] XIV, S. 262). Und an letztere wird man allerdings erinnert, wenn Semler Jesum und die Apostel sich an jüdische Meinungen akkommodiren läßt, wenn er in Paulus, der freilich anfangs noch „judenzte", denjenigen Apostel sieht, welcher das Christentum zur Weltreligion erhob, wenn er sagt, die katholischen Briefe seien zur Vereinigung der beiden alten christlichen Parteien, der jüdischen und der paulinisch freien, geschrieben.

Nach Schleiermacher (Der christl. Glaube, Ausg. v. 1830, II. S. 329 ff.) beruht das eigentümliche Ansehen der ntl. Schrift auf ihren Verfassern, sofern dieselben als die unmittelbaren Jünger Jesu vermöge ihrer lebendigen Erinnerung im stande gewesen sind, das Bild seines Lebens und seiner Lehre in ungetrübter Reinheit zu zeichnen. Hienach ist kanonisch dasjenige, was aus dem

Kreis dieser Jünger herstammt. Allein ganz abgesehen davon, daß die ntl. Schrift völlig anders beschaffen sein müßte, als sie ist, wenn sie ihr normatives Ansehen dem Eindruck verdankte, worin das Leben und Lehren Jesu bei seinen unmittelbaren Schülern nachwirkte: wie viele ntl. Schriften rühren von solchen Schülern Jesu her? In Wahrheit nur der kleinere Teil derselben; die meisten von solchen, von welchen wir, wie bei Markus und Lukas, entweder nicht wissen, daß sie Jesu unmittelbare Jünger gewesen, oder, wie bei Paulus, wissen, daß sie es nicht gewesen. Und wie steht es mit dem A. T.? Twestens (Vorlesungen über die Dogmatik. 4. Aufl. Tl. I. S. 310) Versuch, dasselbe unter den von Schleiermacher für das eigentümliche Ansehen der ntl. Schriften geführten Beweis aufzunehmen, ist ebenso mißlungen, wie der von Rothe (Theol. Stud. und Krit. 1860, I. S. 7 ff., II. S. 221 ff. und dazu v. Hofmann, Vermischte Aufsätze, S. 94 ff.) gemachte, die Schleiermachersche Auffassung der ntl. Schrift über die ganze Schrift zu erstrecken.

Mit Schleiermacher berührt sich Ritschl. Ihm zufolge (vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 10 ff.; Unterricht in der christlichen Religion, 2. A. S. 2 u. f. Thikötter, Darstellung und Beurteilung der Theol. A. Ritschls S. 4 f.) hat die erste christliche Gemeinde ihren Glaubensinhalt aus der Anschauung, dem Wort und der Anregung Christi selbst empfangen, und dieser Inhalt ist in urkundlicher Form in den apostolischen Schriften niedergelegt. Die normative Autorität der h. Schrift beruht darauf, daß sie den noch ungetrübten Glauben der christlichen Gemeinde erkennen lehrt. Es gilt dies in erster Linie vom Neuen Testament. Aber zu dessen Verständnis ist die richtige Verwertung auch des alten unentbehrlich. Da nämlich aus dem in demselben niedergelegten Glaubensinhalt der israelitischen religiösen Gemeinde der christliche Glaube hervorgegangen ist, so hat nur dasjenige im Neuen Testament Anspruch auf normatives Ansehen, was sich als in Einklang mit den alttestamentlichen religiösen Grundvorstellungen zeigt oder sich in der Linie der Fortbildung derselben bewegt. Die Harmonie zwischen alt- und neutestamentlichen Ideen in einer Schrift ist daher ein wesentliches Kriterium ihrer Echtheit. Und wenn die Litteratur des 2. Jahrhunderts einen solchen Abstand gegen die apostolische zeigt, so ist die Ursache davon der Umstand, daß in ersterer bereits in bedenklicher Weise die Bekanntschaft und das Verständnis der religiösen Grundbegriffe des Alten Testaments vermißt wird. So Ritschl. Unseres Bedünkens deckt sich weder seine Definition der hl. Schrift mit der wirklichen Beschaffenheit des uns vorliegenden neutestamentlichen Kanons, noch erscheint das von ihm aufgestellte Kriterium der Echtheit einer Schrift, nämlich die Übereinstimmung zwischen alt- und neutestamentlichen Ideen ausreichend, um zu einem sicheren Urteil über die Kanonizität aller uns im neutestamentlichen Kanon überlieferten Schriften zu gelangen. Es ist irreführend, zu sagen, die h. Schrift lehre uns den Glauben der ersten Gemeinde erkennen. Diese Definition würde eher auf das symbolum apostolicum passen. Was uns die neutestamentliche Schrift bezeugt, sind vielmehr die grundleglichen Heilsthatsachen und Heilszeugnisse, auf welchen der Glaube der christlichen Gemeinde ruht.

Von einer anderen Auffassung der h. Schrift, als die der genannten Theologen ist, ausgehend, betont auch Philippi in seiner kirchlichen „Glau-

benslehre“ ihre Abfassung durch gottberufene Propheten und Apostel, durch Zeugen, Werkzeuge und Träger der ursprünglichen Offenbarung. Das Geisteszeugnis, sagt er, mache die h. Schrift zum heilskräftigen, die prophetische und apostolische Abfassung zum vollkommen reinen und richtschnurlichen Gotteswort. Fragt man nun, was uns dieses apostolischen und prophetischen Ursprungs versichere, so verweist Philippi, was das N. T. betrifft, darauf, daß sich die Urkirche dessen werde vergewissert haben (a. a. O. I, S. 197), hinsichtlich des A. T.s aber auf die Tradition der jüdischen Synagoge und das Zeugnis des Josephus; er erinnert daran, daß auch David und Salomo Propheten gewesen, und daß die Verfasser der Geschichtsbücher Josua, der Richter, Samuel, der Könige als prophetae priores bezeichnet werden (a. a. O. S. 234). Auf Grund der Zusammenstimmung der historischen Bezeugung und des testimonium spiritus sancti besitze die Kirche einen festen und sicheren biblischen Kanon. Allein dessen ganz zu geschweigen, daß die Gewißheit der Kanonizität der h. Schrift in der Weise, wie Philippi es thut, von der Gewißheit ihres prophetischen und apostolischen Ursprungs abhängig machen so viel heißt, als sie auf eine geschichtlich bezeugte Thatsache, mithin auf fides humana gründen, haben wir nun einmal im N. T. Schriften, welche nicht von Aposteln herrühren, ja solche, deren Verfasser wir nicht einmal kennen. Und selbst wenn dem nicht so wäre, wenn der apostolische Ursprung der ntl. Schriften zweifellos feststände, würden wir ihrer kanonischen Autorität noch keineswegs sicher und gewiß sein, da der Satz, daß alles, was apostolisch, auch kanonisch sei, angesichts der Thatsache nicht haltbar ist, daß es einen paulinischen Brief gegeben hat, der nicht in den Kanon aufgenommen worden (1 Kor. 5, 10): ein Beweis dafür, daß es der Urkirche nicht einmal darauf angekommen ist, alle apostolischen und nur apostolische Schriftstücke zusammenzubringen. Und sollen wir uns hinsichtlich des A. T.s wirklich bei der Tradition der jüdischen Synagoge, dem Zeugnis des Josephus und der Benennung jener Geschichtsbücher als prophetae priores beruhigen? Selbst wenn wir dies vermöchten, so erhebt sich wieder die Frage, wie es sich mit so manchen Schriften unter den Hagiographen verhalte, wie mit dem Buch Esther, den Büchern der Chronik und anderen, welche weder prophetischen Verfassern zugeschrieben, noch überhaupt als prophetische bezeichnet werden? Wir leugnen selbstverständlich nicht, daß eine Schrift, welche kanonisch sein will, der Offenbarungszeit und dem Offenbarungskreis oder, wie man hinsichtlich des N. T.s gesagt hat, „der schöpferischen Urzeit des Christentums“ angehören muß. Aber angesichts des überlieferten Kanons das Prinzip der prophetischen und apostolischen Herkunft aufrecht erhalten zu wollen, erscheint uns ebenso unthunlich, als sich, wo es seinen Umfang zu bestimmen gilt, auf die Tradition der alten Kirche oder auf das testimonium spiritus sancti im Sinne unserer altlutherischen Dogmatik zu berufen.

Auf das Zeugnis des h. Geistes beruft sich auch Beck (vgl. Propädeutik, 2. A., § 82 ff.). Die Schrift ist ihm ein vielgegliederter, aber in der Einheit desselben Geistes der Wahrheit bis zur vollendetsten Gestalt sich fortbildender Organismus der Theopnustie, in den einzelnen Büchern die originaltreue Darstellung der jedesmaligen Offenbarungsstufe und Geisteswirksamkeit, im Ganzen aber das in lebendiger Einheit vollendete Organ der vollkommenen Wahrheit,

das Wort Gottes (PRE² XVII, S. 699). Der Geist des Glaubens aber ist es, welcher von dem organischen Zusammenhang des Schriftganzen überzeugt. Es erhellt, daß bei dieser Stellung zur Schrift die Frage nach ihrem Umfang gar nicht weiter in Betracht kommt, wie denn auch Beck auf dahin zielende kritisch-historische Untersuchungen kaum eingeht. Aber lassen sich solche Untersuchungen abweisen angesichts der Art und Weise, wie der neutestamentliche Kanon zu stande gekommen ist, angesichts des Schwankens hinsichtlich der Zugehörigkeit einzelner Schriften zu demselben? Und wenn die geistliche Erfahrung hinsichtlich der ganzen objektiven Erscheinung der Schrift aufgerufen werden soll, ist bei derselben nicht Selbsttäuschung möglich? Es ist Beck mit Grund entgegnet worden, daß auch die festeste Überzeugung, daß der zweite Brief Petri ein eigentümliches und wesentliches Glied in dem Ganzen der heiligen Schrift sei, zurückstehen müßte, wenn sich ergäbe, daß derselbe unmöglich von Petrus verfaßt sein könne. Was wir oben schon bemerkt, müssen wir hier wiederholen, daß die Berufung auf das Zeugnis des h. Geistes nicht ausreicht, wo es sich handelt um die Feststellung des Umfangs der Schrift, um die Frage nach der Kanonizität ihrer einzelnen Bestandtheile, was auch Beck dadurch bestätigt, daß er im Verlauf seiner Auseinandersetzungen über Wesen und Bedeutung der h. Schrift zu Aussagen über die Bestandteile des Neuen Testaments gelangt, welche ohne eine geschichtliche Untersuchung, die er ablehnt, unmöglich sind. Den Weg also, welchen Beck einschlägt, um die Richtigkeit seiner Aussagen über Wesen und Bedeutung der h. Schrift zu erweisen, müssen wir ablehnen. Aber der Gedanke von der organischen Einheit der Schrift, den er betont, scheint uns für die Beantwortung der in Rede stehenden Frage den richtigen Fingerzeig zu geben. Wenn eine wissenschaftliche Untersuchung zu dem sicheren Resultate gelangte, daß der Komplex der Schriften Alten und Neuen Testaments einen geschlossenen Organismus bildet, in welchem sich jedes Glied als ein integrierender Bestandteil zu dem Ganzen verhielte, und daß dieses Ganze dem Zwecke, der Kirche als Norm und Regel zu dienen, völlig entspricht, ungeachtet dessen, daß nicht alle einzelnen dem Kanon einverleibten Schriften ihr Absehen auf diesen Zweck gehabt haben, dann müßte — so scheint es — dieser Nachweis den geforderten Beweis ergeben. Es müßte dann auch zu dem richtigen Urteil über diejenigen Schriften kommen, deren Zugehörigkeit zum Kanon zeitweilig in Zweifel stand. Man hat gesagt, dieses ganze Verfahren leide an einem unheilbaren Schaden; es mache den Glauben zu Schanden, indem es seine Gewißheit abhängen lasse von einem Experiment (Evangel. luth. Gemeindeblatt, Jahrg. 1887, N. 13 S. 116). Aber es hat noch niemand behauptet, daß dieser Beweis, von dem wir reden, zur Grundlage dienen solle für den Glauben der Kirche oder des Einzelnen an die Schrift. Dieser Glaube braucht nicht auf die Ergebnisse irgendwelcher Untersuchungen zu warten, um zur Selbstgewißheit zu gelangen. Hat doch die Kirche zu allen Zeiten der guten Zuversicht gelebt, daß sie an der Schrift das für sie maßgebende Wort Gottes habe. Aber damit ist der wissenschaftlichen Theologie die Aufgabe nicht erspart, den Anspruch der einzelnen Bestandteile der Schrift auf kirchliche Geltung immer wieder zu prüfen und sich so des Kanons zu versichern. Und dieser Aufgabe dürfte sie genügen, wenn sie den angegebenen Weg der Beweisführung betritt. Er erscheint unter

den bisher versuchten der einzige, welcher zu einem sicheren Ziele zu führen verspricht. Wer aber sagt, er sei „zu nüchtern, um solchen Untersuchungen einen Wert beizumessen", der hat sich noch nicht die Mühe genommen, ihre Möglichkeit aufmerksam zu prüfen. Und wer „so gewissenhaft" zu sein bekennt, „daß er den Beweis nicht für erbracht erachtet, bis die tausend Kapitel der Bibel sämtlich untereinander in eine sinnvolle Einheit gebracht sind", dem möchten wir zu bedenken geben, daß ja möglicherweise die Untersuchung herausstellen kann, daß manche von diesen Kapiteln keinen integrierenden Bestandteil der Schriften ausmachen, welchen sie gegenwärtig angehören, wie dies z. B. wirklich beim Evangelium Marci der Fall ist, dessen Schluß 16, 9—20, da er zu der Anlage des Evangeliums nicht paßt, auszuscheiden ist. Die Frage muß zunächst offen bleiben, ob wirklich alle Schriften, welche den überlieferten alt- und neutestamentlichen Kanon ausmachen, demselben angehören; ob nicht manche mit Unrecht zum Kanon gerechnet werden, oder ob diese oder jene solche Bestandteile enthält, welche abzulösen sind. Der Einwand, dessen Gewicht wir nicht verkennen, daß bei dem in Rede stehenden Versuch Irrtum möglich und Künstelei zu befürchten ist, darf uns nicht abhalten, ihn zu wagen. Man hat es mit Recht als einen Vorzug des wissenschaftlichen Geistes der Neuzeit bezeichnet, nach dem inneren Zusammenhang der Dinge zu fragen, und darauf hingewiesen, daß, wenn es berechtigt sei, die objektive Vernunft und den inneren Fortschritt der Geschichte zu erforschen oder sein Ohr für den Einklang des Kosmos zu schärfen, auch die Berechtigung dazu anerkannt werden müsse, nach dem inneren Zusammenhang der Schrift zu fragen, welche auch eine Welt für sich ist. Ein weiterer Einwand, welchen man erheben kann, ist der, daß für den zu erbringenden Beweis der wissenschaftliche Unterbau, die nötigen Vorarbeiten fehlen. Dieser Einwand ist schwerwiegend. Wir müssen angesichts der kurzen Skizze, welche der folgende Abschnitt bietet, auf den berechtigten Vorwurf gefaßt sein, daß dieselbe ohne Beigabe der Resultate einer kritischen Untersuchung der biblischen Schriften, sowie der Darlegung des Inhalts derselben nach Geschichte und Lehre nicht ausreichend fundamentiert sei. Ich möchte deshalb das Gebotene nur als erneuten Hinweis auf diese Art von Beweisführung angesehen wissen in der Hoffnung, daß die Möglichkeit derselben aufs neue geprüft werde. Den ersten Versuch in dieser Richtung machte D. J. Köppen in seiner Schrift: „Die Bibel ein Werk der göttl. Weisheit", 3. A. mit Anm. von Scheibel 1837, und unter den Neueren Hofmann (vgl. dessen Abhandlungen „zur Entstehungsgeschichte der h. Schrift" in der Ztschr. f. Protest. u. Kirche; ferner „Die h. Schrift Neuen Testamentes zusammenhängend untersucht" und „Encyklopädie der Theologie", S. 246 ff.).

Vgl. Klaiber, Die Lehre d. altprot. DD. v. d. test. sp. scti., Jahrb. f. d. Theol. II, 1 ff. L. Gaussen, Die Echtheit der h. Schriften vom Standpunkt der Geschichte und des Glaubens. Aus dem Französ. ins Deutsche übertr. von J. E. Grob. Bd. I u. II. Basel u. Ludwigsburg 1864 u. 65. v. Hofmann, Die h. Schrift N. Test.s zusammenhängend untersucht (2. A.) I, S. 2 ff. Frank, System d. christl. Gewißheit II, S. 57 ff.

Zur Apokryphenfrage insbes. vgl. Bleek, Über Stellung der Apokryphen des A. T.s im Kanon, Stud. u. Kr. 1853. Keerl, Das Wort Gottes und die Apokryphen A. T.s 1853. Oschwald, Die Apokryphen in der Bibel, Zürich 1853. R. Stier, Die Apokryphen 1853. Hengstenberg in der Ev. Kztg. 1853.

3. Die innere Zusammengehörigkeit der Bestandteile des Kanons Alten und Neuen Testaments.

Die Untersuchung, um welche es sich handelt, ist zuerst darauf gerichtet, die einzelnen Schriften des Kanons nach ihrem Context zu verstehen und die geschichtlichen Bedingnisse ihrer Entstehung zu ermitteln, also das zu leisten, was der sogenannten biblischen Einleitungswissenschaft als Aufgabe zufällt. Liegt nun das Resultat dieser Untersuchung vor — man vergleiche über die Methode derselben, sowie über die Voraussetzungen, von denen unserm Standpunkt zufolge bei derselben auszugehen ist, die betreffenden Abschnitte der „biblischen Hermeneutik", sowie die Einleitungen zum Alten und Neuen Testament in diesem Werk —, und sind wir zu einem Urteil über die einzelnen Schriften gelangt, so gilt es 1) den Nachweis der Zusammengehörigkeit der einzelnen Schriftstücke des A. u. N. T.s, m. a. W.: der inneren Einheit der Schrift zu führen; 2) aus der Beschaffenheit der Schrift die Erkenntnis ihrer Berechtigung, der Kanon für die Kirche Jesu Christi zu sein, zu gewinnen. Ersterer Nachweis fällt den beiden theologischen Disziplinen der biblischen Geschichte und der biblischen Theologie zu. Sie zeigen, daß der Inhalt der Schriften A. und N. T.s nach Geschichte und Lehre ein in sich einheitlicher ist; und wie jede einzelne dieser Schriften an jenem Inhalt beteiligt, also was sie im Verhältnis zum Ganzen der Schrift ist, womit dann zugleich dargethan ist, daß die sogenannten atl. Apokryphen nicht die Stellung einnehmen, welche man ihnen hat zuweisen wollen, nämlich vom A. zum N. T. überzuleiten, daß sie vielmehr „verloren" zwischen beiden stehen und deshalb aus dem atl. Kanon auszuscheiden sind.

Aber was macht nun jene Schriften zum Kanon der Kirche? Was macht sie geeignet, die ausreichende letzte Instanz für alle in der Kirche aufgekommenen und noch aufkommenden Fragen zu sein? Unsere alte Dogmatik definiert die Schrift als verbum Dei a prophetis et apostolis ex inspiratione divina litteris consignatum, ut per illud peccator informetur ad aeternam salutem (vgl. Schmid a. a. O., S. 18 ff.). Wäre aber die Schrift nichts weiter als dies, d. h. ein Kompendium der seligmachenden Lehre, so wäre sie zwar ausreichend für den Einzelnen, nicht aber für die Gemeinde. Und ihr ist sie zunächst gegeben, nicht dem Einzelnen. Ihr soll sie vor allem als Norm und Richtschnur dienen. Was macht sie dazu? Sie wäre nicht dazu geeignet, wenn sie eine Summe von Lehren und Vorschriften enthielte, eine Sammlung von Weisungen, um sich gegebenen Falls Rats zu erholen. Denn welche derartige Sammlung würde ausreichen „für die unendliche Möglichkeit der verschiedenartigsten Situationen", in welche die Kirche kommen kann! Was die Kirche auf dem Weg, den sie zurückzulegen hat, leiten und weisen, was der irrenden zurechthelfen, die strauchelnde stützen, die fragende bescheiden kann, ist vielmehr einzig und allein die Geschichte der göttlichen Offenbarung, deren Resultat und Produkt sie selbst ist. Nur dann, wenn sie sich stets in diese Geschichte als in ihren göttlichen Grund versenkt, kann sie sich selbst treu bleiben. Nur diese Geschichte mit ihrem unendlichen Reichtum kann ihr allseitig die Dienste leisten, deren sie bedarf. Und diese Geschichte findet sie in der Schrift. Die Schrift vergegenwärtigt sie ihr. Sie ist das Denkmal dieser

eschichte, der urkundliche Bericht der Offenbarungsthatsachen, welche die oraussetzung des gegenwärtigen kirchlichen Bestandes bilden. Man hat diese efinition der h. Schrift als des „Denkmals der h. Geschichte" nicht ausichend gefunden, denn das Heilswort sei der h. Schrift ebenso wesentlich :homasius, Christi Person und Werk, III, S. 434). Allerdings enthält e Schrift Heilsthaten und Heilszeugnisse; aber letztere erwachsen auf dem oden der Geschichte; sie sind geschichtlich bedingt. Das Christentum ruht f einer Thatsache, nämlich auf der in der Fülle der Zeit in Christo erfolgr Wiederherstellung Gottes und der Menschheit: eine Thatsache, welche voreitet ist durch die Heilsthaten der alttestamentlichen Zeit, um dann freilich enso ins Wort gefaßt zu werden, wie jenen Heilsthaten das sie deutende ort zur Seite geht. Auch gegen die Bezeichnung der Schrift als „Urkunde r Heilsoffenbarung" hat man sich erklärt (so z. B. Dieckhoff, in: Das geedigte Wort u. die h. Schrift. Rostock 1886). Die Schrift werde so als e Urkunde der Heilsoffenbarung von dieser selbst unterschieden, ihr gegenergestellt. Allein indem wir die Schrift Urkunde der Heilsgeschichte nennen, zen wir sie in einen wesentlichen Zusammenhang mit der Geschichte, welche : ins Wort faßt, ja machen sie zum Schlußstein dieser Geschichte, ebenso ie jede Urkunde einen integrierenden Bestandteil derjenigen Summe von orgängen bildet, welche sie schriftlich fixiert. Wir bleiben also bei unserer igen Bezeichnung der h. Schrift in der Überzeugung, daß dieselbe ihrer irklichen Beschaffenheit mehr entspricht als eine Definition derselben, nach elcher sie die zum Heil notwendige Lehre enthalten soll.

Soll nun aber dieser urkundliche Bericht der Kirche den erforderlichen ienst leisten, so muß er vollständig sein, d. h. so geartet, daß in ihm „alle esentlichen Stufen und Seiten der grundlegenden Offenbarung nach Erkenntns und Geschichte des Heils" zur Darstellung kommen, und authentisch, d. h. beschaffen, daß sie zur richtigen Darstellung kommen. Ist nun die Schrift die also geartete Urkunde der göttlichen Offenbarung? Das ist e Frage.

Die Gemeinde Jesu Christi hat ihre Vorgeschichte in der Geschichte des raelitischen Volks. In dieser Geschichte liegen ihre Wurzeln. Denn aus r israelitischen Gemeinde ist Jesus Christus hervorgegangen und sie selbst rvorgewachsen, die sich durch ihn in einer auf Vergebung der Sünde behenden Gemeinschaft mit Gott weiß. Die Urkunde jener Geschichte, welche so auf Christum und das durch ihn vermittelte Heil der Gottesgemeinschaft gezielt hat, ist das A. T., dem sich die israelitische Volksgemeinde unter:llt gesehen und das nun mit dem Neuen zusammen die h. Schrift der Geeinde Jesu Christi bildet. Ist nun die Urkunde, welche wir das A. T. nnen — so fragen wir zunächst — in ihrer Zusammensetzung ein einheithes und vollständiges Denkmal der Geschichte der atl. Gottesgemeinde?

a. Die alttestamentliche Stufe der Heilsgeschichte und ihre Urkunde.

1. Wir stoßen im A. T. zunächst auf ein großes Geschichtswerk, umhließend diejenigen Schriften, welche nach der hergebrachten Einteilung als הו und נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים bezeichnet sind. Dieses Werk, einschließlich das Buch uth, erzählt, von der Weltschöpfung ausholend, die genealogisch angelegte

Vorgeschichte und die Geschichte der israelitischen Volksgemeinde bis zu ihrer durch die Wegführung in die Fremde erfolgten Auflösung, entspricht also dem einen großen Zeitraum der israelitischen Geschichte. Jeder Wendepunkt, jeder Fortschritt dieser Epoche ist hier in Schrift gefaßt: die grundlegenden Thaten Gottes, welche dazu dienten, Israel seinen eigentümlichen Charakter aufzuprägen, seine Erwählung aus der Völkerwelt, seine Erlösung aus Ägypten, die Gesetzgebung und Bundesschließung am Sinai, seine Einführung in das Land der Verheißung, der Übergang aus der Volksgestalt in die Reichsgestalt unter David und Salomo, die allmähliche Auflösung des israelitischen Gemeinwesens. Der zweite Zeitraum der Geschichte Israels umfaßt die Periode der Wiederherstellung des Gottesstaats bis zum Ende der atl. Offenbarungszeit. Was in demselben geschehen, finden wir in der anderen Gruppe der alttest. Geschichtsbücher erzählt. Den Bericht dieser Wiederherstellung selbst bietet das Buch Esra, während die Chronik die Wurzeln dieses wiederhergestellten Gemeinwesens, dessen Beschaffenheit wir aus dem Buche Nehemia kennen lernen, in der Vergangenheit Israels aufzeigt. Was die Stellung des Buches Esther innerhalb dieser Geschichtsbücher der nachexilischen Zeit betrifft, so beruht die Eigentümlichkeit desselben darin, daß wir hier „den Übergang von den heilsgeschichtlichen Thaten Gottes zu dem menschlichen Thun eines Volkes gewahren, welches nur noch durch solche Vergangenheit und deren Erlebnisse ausgezeichnet ist". Die in diesem Buch erzählte Rettung der in den persisch-medischen Landen wohnenden Judenschaft erscheint als eine That menschlicher Klugheit und Energie, und darum ist der Name Gottes in dem ganzen Buche nicht genannt. Aber in ihrem Gelingen hat die nachexilische, in der Diaspora lebende Judenschaft ein Unterpfand der göttlichen Fürsorge, wie in der Regierung Nehemias ein Beispiel gottgefälligen Lebens. Von dem angegebenen Gesichtspunkt aus wird sich die Stellung des Buches Esther, in das sich Luther bekanntlich nicht finden konnte, im alttestamentlichen Kanon erklären. Daß aber auch von den andern Geschichtsbüchern keins fehlen darf, wenn nicht eine klaffende Lücke entstehen soll, wird nun erhellen. Vgl. die noch immer beachtenswerte Darlegung von Köppen (a. a. O. II, S. 79 ff.).

2. Neben diesen beiden Gruppen von Geschichtsbüchern, welche den beiden ihrer Dauer nach ungleichartigen Epochen der israelitischen Geschichte entsprechen, finden wir in der atl. Schrift Bücher, deren Inhalt prophetische Verkündigung bildet. Wenn diese innerhalb derselben einen so großen Raum einnehmen, so entspricht dies dem Wesen der atl. Offenbarungsstufe, die über sich hinausweist auf die Zukunft, welche sie anbahnt, die Zukunft des Heils. Neben der Auflösung des äußeren Bestandes Israels einhergehend und dieselbe in das Licht seines heilsgeschichtlichen Berufes stellend tröstet jene Verkündigung das Volk über den Verlust seiner irdischen Herrlichkeit und bereitet dasselbe unter Mahnung und Verheißung auf die Erscheinung einer besseren und vollkommeneren vor, welche sich vollziehen werde durch Gericht und Erlösung. Und als dann nach dem Ende des babylonischen Exils eine vorläufige Wiederherstellung des israelitischen Gemeinwesens erfolgt, da lehrt die Prophetie in derselben ein Unterpfand der herrlichen Zukunft erkennen, deren es im strengen Festhalten am Gesetz seines Gottes zu warten habe, auf daß ihm der Tag seiner schließlichen Offenbarung zum Heil und nicht zum Verderben

gereiche. Damit es dieselbe aber nicht zu früh erwarte und auf die ihm bevorstehende Drangsalszeit vorbereitet sei, wird es durch die im Buch Daniel niedergelegten Offenbarungen über die Geschichte der gottfeindlichen Weltmacht elehrt, welche erst verlaufen müsse, ehe sich seine Hoffnung erfülle und Gottes leich auf Erden aufgerichtet werde. Es ist die Aufgabe der biblischen Theoogie, den inneren Zusammenhang aufzuzeigen, in welchem die einzelnen prohetischen Schriften, deren Inhalt wir summarisch angegeben haben, unter nander stehen. Wir erwähnen hier nur noch speziell des Buches Jona (vgl. n Art. Jona in P.R.E.²). Die Stellung desselben innerhalb der prophe- schen Schriften verkennt man, wenn man seinen Grundgedanken in der Weisung sucht, daß auch den Heiden das Wort Gottes zu verkündigen sei. uf den Erlebnissen des Propheten und deren Bedeutung ruht hier das Geicht. Diese ihre Bedeutung beruht aber darin, daß sie Aufschluß geben ber die Natur des prophetischen Berufs überhaupt.

3. Belehren uns nun die Geschichtsbücher über Israels heilsgeschichtliche ergangenheit, die prophetischen über seine Zukunft, so erschließt uns eine ritte Reihe von atl. Schriften die Eigentümlichkeit des geistigen Lebens sraels, wie es durch solche Vergangenheit und durch solchen Ausblick in die ukunft gewirkt ist. Hieher gehören das Psalmbuch, die Klagelieder Jeremiä, e Proverbien, das Hohelied, die Bücher Hiob und Kohelet. Lernen wir in m Psalmbuch und den Klageliedern das religiöse Leben Israels kennen, ie es sich äußert in der Rede zu Gott, vor Gott und von Gott, so in den roverbien die praktische Lebensweisheit, welche gegründet auf die Furcht ahves das sittliche Wesen aller Lebensverhältnisse zu würdigen weiß, während e übrigen Schriften sich über das allgemein menschliche Leben verzeiten: über die Lust und mannigfaltige Herrlichkeit desselben das Hohelied, ber seine Öde und Nichtigkeit Kohelet, über die Rätsel des Einzellebens das uch Hiob.

Diese Andeutungen über das atl. Schrifttum, welche an diesem Ort cht näher ausgeführt werden können, werden wenigstens den allgemeinen indruck erwecken, daß in diesem Schrifttum allerdings eine Urkunde vorliegt, welcher die atl. Offenbarung nach allen Seiten und Zeiten zur Darstellung mmt. Im Besitz eines so gearteten Schriftdenkmals war die israelitische emeinde im stande, ihre Vergangenheit und die aus ihr gewordene Gegenart zu verstehen, und befähigt zu einem ihrem heilsgeschichtlichen Beruf entrechenden Verhalten, sowie ausgerüstet zur Überwindung der ihr erwachsenn Anfechtungen. Sie hatte an ihm in der That einen Kanon für ihr Verilten nach Innen und Außen, eine Norm, ausreichend und geeignet, sie aus r atl. Offenbarungszeit hinüberzugeleiten in die ntl., in welcher jene ihre rfüllung finden sollte. Verhält es sich aber so mit den Schriften des A. T.s, lden sie eine Einheit in dem dargelegten Sinne, dann ist es Gottes Geist, r sie hervorgebracht und zusammengebracht hat. Dieser Schluß, daß der eist der Offenbarung, welche in ihnen niedergelegt ist, sie gewirkt, daß somit re Entstehung den Abschluß dieser Offenbarung selbst bildet, ergiebt sich it Notwendigkeit aus ihrem richtig erkannten Wesen. Wir sagen also, daß, s die Zeit der das zukünftige Heil vorbildenden, auf Christum abzielenden eschichte zu Ende ging, derselbe Geist Gottes, welcher in dieser Geschichte

wirksam war, eine Urkunde derselben hervorgebracht hat, welche für die israelitische Gemeinde das maßgebende Wort Gottes sein sollte, um sie entgegenzuführen der Offenbarung Gottes in Christo.

Man hat eingewandt (s. Th. Lit.-Zeitung 1883, Nr. 24, S. 559), die Behauptung, daß die israelitische Gemeinde im Besitz eines so gearteten Schrifttums im stande gewesen sei, ihre Vergangenheit und die aus ihr gewordene Gegenwart zu verstehen, verrate noch allzusehr eine dogmatische Betrachtungsweise der Schrift, an deren Stelle die geschichtliche zu treten habe. „Seit wann — fragt man — hatte denn die israelitische Gemeinde dieses Schrifttum?“ „Und wie war es vorher?“ „Und gibt dasselbe wirklich das richtige Bild ihrer Vergangenheit?“ Was die ersten beiden Fragen betrifft, so handelt sichs ja jetzt nicht um die israelitische Gemeinde während des geschichtlichen Verlaufs der atl. Offenbarung, sondern um die Gemeinde, welche, nachdem die alttestamentliche Offenbarung zu Ende gediehen und die Prophetie verstummt war, der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung entgegensah. Sie bedurfte — sagen wir — eines Wegweisers, eines sicheren Führers und hatte denselben in dem Komplex der alttestamentlichen Schriften, deren Sammlung nach der Rückkehr aus dem Exil ihren Anfang nahm. In dieser Schrift Alten Testamentes sehen wir allerdings das „richtige Bild ihrer Vergangenheit“. Und wenn man weiter behauptet, daß, wenn nur ein vollständiger Bericht, d. h. ein solcher, in welchem alle wesentlichen Seiten und Stufen der alttestamentlichen Offenbarung zur Darstellung kommen, den erforderlichen Dienst leisten könne, im Alten Testament z. B. das erste Makkabäerbuch im Kanon nicht fehlen dürfe, so genügt es, sich den Inhalt dieses Buchs zu vergegenwärtigen, um das Unzutreffende dieser Behauptung einzusehen. Es wird dort die Geschichte der Zeit unter Antiochus Epiphanes in einer Weise erzählt, welche zeigt, daß man in dieser Geschichte die Erfüllung Danielscher Offenbarungen inne geworden. Das Buch beweist also nur, daß die israelitische Gemeinde der damaligen Zeit ihre h. Schrift sich in der That dazu dienen ließ, wozu sie ihr gegeben war. Von einer Gleichstellung dieses, für uns ja wertvollen Buches mit den kanonischen könnte nach den von uns aufgestellten Prinzipien nur dann die Rede sein, wenn dasselbe entweder eine Lücke ausfüllte, welche sonst zwischen dem Schluß der alt- und dem Anfang der neutestamentlichen Offenbarung klaffen würde, oder in ihm ein Fortschritt religiöser Erkenntnis vorläge. Aber weder das Eine noch das Andere ist der Fall. Mit Unrecht hat man, wie bemerkt, von den atl. Apokryphen gesagt, daß ohne ihre Dazwischenkunft etwas Wesentliches fehlen würde, namentlich der neutestamentliche Lehrbegriff undenkbar wäre. Die erste neutestamentliche Offenbarung und Verkündigung, dahin lautend, daß der erscheinen wird, dessen Vorläufer ein Bote im Geist und der Kraft des Elia sei, schließt sich an jenes Wort des letzten alttestamentlichen Propheten an, daß Jahve vor jenem großen Tag des Gerichts und der Erlösung Elia senden werde, sein Volk zu ihm zu bekehren.

b. **Die Bestätigung des alttest. Kanons im N. T.** Diesem unserem die atl. Schrift betreffenden Resultat entspricht dasjenige, was das N. T. über das A. T. sagt. Zwar gibt es uns keinen Aufschluß darüber, wie das A. T. entstanden, wohl aber charakterisiert es uns sein Wesen und die Stellung der

atl. Gottesgemeinde, sowie die Jesu Christi und der ntl. Schriftsteller zu ihm. Wir vergegenwärtigen uns die hieher gehörigen Schriftstellen!

Zunächst richtet sich da unsere Aufmerksamkeit auf die Stelle 2 Petri 1, 21, wo der Apostel, nachdem er vom προφητικὸς λόγος geredet, auf den die Leser achten sollen, diese darauf aufmerksam macht, daß dieser λόγος keiner aus ihrem eigenen Verstand entnommenen Deutung unterliegen kann und darf; „denn — fährt er fort — nicht durch Menschenwillen ist jemals Weissagung zu stande gekommen, sondern vom h. Geist getrieben haben Menschen sie kraft göttlicher Wirkung geredet.“ Somit — so wird geschlossen — ist das prophetische Wort im Geist desjenigen zu verstehen, der es durch seinen Geist gewirkt hat. In dieser Stelle ist nun allerdings die heilsgeschichtliche Weissagung des A. T.s auf göttliche Eingebung zurückgeführt; aber hiemit gewinnen wir wenig für unseren Zweck, da es sich für uns nicht bloß um die Propheten und deren Weissagungen, sondern um das einheitliche atl. Schriftganze handelt. Freilich hat man dasselbe, um sich seines göttlichen Ursprungs zu versichern, in allen seinen Teilen zu einem Werk inspirierter Propheten zu machen versucht. Aber daß dieser Versuch nicht gelingen kann, ist oben bereits gezeigt worden.

Enthält nun die Stelle 2 Petri 1, 21 nicht mehr als dies, daß es Wirkung des h. Geistes gewesen, kraft deren die atl. Propheten geredet, so ist die Aussage 2 Tim. 3, 15 ff. eine weit umfassendere. Bei der Besprechung dieser Stelle setze ich als anerkannt voraus, daß unter den ἱερὰ γράμματα, von welchen sie redet, nichts anderes gemeint ist als die atl. Schrift. Den Inhalt der Stelle betreffend, so wird Timotheus ermahnt, zu bleiben in dem, was er gelernt habe und dessen er gewiß geworden, indem er ja wisse, von wem er gelernt, und weil er von Jugend auf die h. Schriften kenne, welche ihn weise zu machen vermöchten zum Heile durch Glauben, nämlich durch den Glauben, welcher in Christo sei. Daß nun aber die Schrift den Timotheus in dieser Hinsicht weise zu machen vermöge, sagen die Worte πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν κτλ. Der Ausdruck πᾶσα γραφή bedeutet nicht „die ganze Schrift“, sondern „alle Schrift“, d. h. alles, was geschrieben vorliegt, ein Ausdruck, der sich durch das unmittelbar vorhergehende τὰ ἱερὰ γράμματα von selbst auf die atl. Schrift einschränkt. Doch nun entsteht die Frage: Welches ist das Verhältnis der Worte θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος zum Subjekt πᾶσα γραφή? Bilden sie das Prädikat dazu? Jedenfalls können nicht beide Prädikat sein, so daß zu übersetzen wäre: Alle Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich. Denn θεόπνευστος, welches den göttlichen Ursprung hervorhebt, kann unmöglich auf gleicher Linie liegen mit ὠφέλιμος, das eine Beschaffenheit der Schrift aussagt, welche sich aus jenem Ursprung erklärt. Es wird also nur ὠφέλιμος Prädikat sein können, welches auch allein als solches durch den Zusammenhang als gerechtfertigt erscheint, dem zufolge Timotheus, welcher in Gefahr stand, sich in die unfruchtbaren Wege jüdischer Schriftgelehrsamkeit zu verlieren, darauf aufmerksam gemacht werden soll, welchen Nutzen die Schrift gewähren kann. Hiemit rückt dann auch θεόπνευστος in die ihm gebührende Stellung im Satz. Es ist ein zum Subjekt gehöriges Attribut. Die Gesamtaussage des Satzes geht dann dahin, daß alle Schrift, das Schriftganze in allen seinen Teilen, als von Gott gewirkt, auch nützlich

sei zur Lehre u. s. f. Nun macht auch das *καί* keine Schwierigkeit. Es weist darauf hin, daß, weil von der Schrift der göttliche Ursprung gilt, auch das andere in betreff ihrer feststeht, nämlich der Nutzen, den sie dem Einzelnen bringt. Wie wohl wird also Timotheus daran thun, sich von ihr weisen zu lassen!

Wir finden hier von der Schrift A. T.s in allen ihren Teilen den göttlichen Ursprung ausgesagt und zwar in einer Weise ausgesagt, welche zeigt, wie der Apostel, indem er jenen Ursprung betont, an bekanntes und feststehendes, erinnert. Auf der anerkannten Thatsache der göttlichen Herkunft fußend ermahnt er den Timotheus, des Nutzens nicht zu vergessen, den sie vermöge solcher Herkunft gewähren kann.

Wir sehen auch sonst, daß den ntl. Schriftstellern diese Thatsache über allen Zweifel erhaben ist, namentlich daran, daß sie, wo sie das A. T. citieren, anstatt der gewöhnlichen Anführungsweise *ἡ γραφὴ λέγει* einfach sagen *ὁ θεὸς λέγει* oder *μαρτυρεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* Hebr. 8,8; 10,15. Es steht ihnen fest und sie setzen es bei ihren Lesern als anerkannt voraus, daß Gott es ist, der aus der Schrift redet, und sein Geist, der sie hervorgebracht hat. Der wesentliche Inhalt der atl. Schrift aber ist für sie kein anderer als Christus der Herr. Finden sie doch Beziehungen auf Christus in den Erzählungen von Hagar und Ismael (Gal. 4,24 ff.), von dem Felsen, aus welchem Mose Wasser schlug (1 Kor. 10,4), von dem Gesicht des Jesaja (Joh. 12,41); und erklären sie doch die Worte des Propheten: „Siehe hier bin ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat“ ebenso gut für erfüllt in Christo (Hebr. 2,13), wie irgend einen messianischen Psalm oder was man sonst den christologischen Inhalt des A. T.s zu nennen pflegt (vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 43). Hat nun aber die atl. Schrift für die ntl. Schriftsteller Christum zu ihrem Inhalt, so erkennen sie dieselbe damit an als die Urkunde der das zukünftige Heil vorausdarstellenden, auf Jesum Christum abzielenden Geschichte, und zwar zu der ganzen atl. Schrift stehen sie so, ohne Unterscheidung ihrer einzelnen Teile. Dies zeigt sich besonders deutlich an solchen Stellen, wo sie eine einzelne Aussage des A. T.s, welche sie citieren, so einführen, daß sie sagen: „die Schrift sagt“ und „die Schrift ist erfüllt“, was ebenso von Stellen aus der atl. Geschichtserzählung, wie von Aussprüchen der Propheten gilt. Als ein zusammengehöriges, unteilbares Ganzes sehen sie die atl. Schrift an, zur Erfüllung gelangt in Jesu Christo, dem lebendigen Mittelpunkt der von ihr bezeugten Geschichte, und derjenige, welcher aus ihr heraus redet, ist ihnen Gott der Herr.

Aber wir müssen weiter zusehen, wie Christus selber die atl. Schrift angesehen und welche Stellung er zu ihr eingenommen hat. Da ist es zunächst die Stelle Mt. 5,17–19, auf welche wir aufmerksam werden. Indem dort der Herr seine Jünger bedeutet, daß es ihnen nicht leicht gemacht sei, dem Willen ihres Gottes nachzukommen, sagt er: „Meinet nicht, daß ich gekommen aufzulösen *τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας;* ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Wir sprachen oben von der Dreiteilung der atl. Schrift: Gesetz, Propheten, Hagiographen. Statt alle drei Teile zu nennen, sagte man gewöhnlich nur *ὁ νόμος*, das Gesetz oder: das Gesetz und die Propheten. Ebenso finden wir es Mt. 22,40, wo Christus, indem er den Willen

des göttlichen Gesetzgebers in die Gebote der Gottesliebe und Nächstenliebe zusammenfaßt, sagt: *ἐν ταύταις δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται.* An beiden Stellen ist die Schrift gemeint, die einheitliche Schrift, insofern sie Gottes Willen bezeugt. Von dieser Schrift sagt nun Jesus, daß er gekommen sei, sie zu erfüllen, daß sie in ihm ihre Erfüllung finde. Er erfüllt sie, denn seine Geschichte als Ganzes entspricht dem Ganzen der atl. Schrift. Dieser Gedanke kann nicht deutlicher ausgesprochen werden als wir ihn in Jesu Munde finden Luk. 24,44: *οὗτοι οἱ λόγοι μου, οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ*, eine Stelle, mit welcher zusammenzuhalten ist, was Lukas von dem mit den Emmausjüngern wandelnden Herrn sagt 24,27: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς* (nämlich durch Erklärung ihrer auf ihn gehenden Beziehung) *ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ.*

Denselben Gedanken finden wir Joh. 5,39. Dort redet der Herr den Juden zu Gehör, daß sie ihr A. T. zwar äußerlich besitzen, aber nicht innerlich, daß sie dasselbe zwar durchforschen, aber seinen eigentlichen Kern nicht finden. „*Ihr durchforscht* — sagt er — *die Schriften, da ihr selbst meint, ewiges Leben in ihnen zu haben, und eben die sinds, die da zeugen von mir.*“ Indem Jesus ihnen zugesteht, daß sie in der Schrift forschen, nennt er den Grund, der sie dazu veranlaßt, nämlich die Meinung, das ewige Leben in ihr zu besitzen. Aber diese Meinung hätte nur dann eine Wahrheit, wenn sie zu ihm kämen, von welchem die Schrift zeugt. Diese Stelle ist für uns wiederum zunächst deshalb von Interesse, weil sie von dem Ganzen der atl. Schrift sagt, daß sie Christum in sich trägt, aber auch deshalb, weil ihr zufolge Christus bei seinem Volk voraussetzt, daß es in dieser Schrift das für sie maßgebende Wort Gottes erkennt.

Und auch für sein eigenes Verhalten hat er diese Schrift maßgebend sein lassen und sie dadurch als Gottes Wort legitimiert. Als er den Kampf mit dem Satan kämpft, da erwidert er ihm mit Worten der Schrift; und als Satan sich auf die Schrift beruft, da widerlegt er ihn aus der Schrift. Die Schrift bestimmt sein Thun, die Schrift bestimmt sein Wort. Wenn er sich seinem Volke bezeugt, so thut er es mit Worten der Schrift; wenn er leidet, so beugt er sich unter die Schrift; ja seinen letzten Seufzer haucht er aus mit einem Worte der Schrift. Wenn nun derjenige, in welchem sich der ewige Wille Gottes verwirklichte, sich von der atl. Schrift sagen läßt, was er zu thun und zu leiden hat, so ist damit erwiesen, daß dieselbe die Urkunde der das zukünftige Heil anbahnenden und vorbildenden Geschichte und als solche von Gottes Geist gewirkt ist.

Fassen wir zusammen: Nicht nur die ntl. Schriftsteller sehen die atl. Schrift als in Christo erfüllt an, sondern auch Christus selbst bezeichnet sich als denjenigen, in welchem ihr Inhalt zu seiner Verwirklichung gelangt. Wenn er nun aber nicht von der Geschichte sagt, er sei ihre Erfüllung, sondern von der Schrift, so liegt gerade in dieser Ausdrucksweise der Beweis dafür, daß er die Schrift des A. T.s für die authentische Urkunde der weissagenden Geschichte angesehen hat. Ist sie aber dies, dann ist sie aus demselben Geist geboren, wie die Geschichte, welche sie ins Wort faßt. Und das

bezeugen uns gleichfalls die ntl. Schriftsteller, das bezeugt uns Christus selbst. Derselbe Geist Gottes, welcher die Männer des A. T.s befähigte, Gottes Wort zu reden und Gottes Wort zu thun, derselbe Geist, welcher in der Geschichte Israels wirkte, derselbe Geist hat den Bericht von dieser Geschichte hervorgebracht. Er ist verfaßt ἐν πνεύματι Matth. 22,43, gerade so wie die atl. Propheten ὑπὸ πνεύματος φερόμενοι ἀπὸ θεοῦ ἐλάλησαν.

Was sich uns aus der Betrachtung des A. T.s ergeben hat, daß dasselbe das vollständige Denkmal der Geschichte Israels ist und als solches göttlichen Ursprungs, das haben wir im N. T. bestätigt gefunden, nach welchem die atl. Schrift die Urkunde der auf Jesum Christum abzielenden Geschichte ist und als solche das maßgebende Wort Gottes für die israelitische Gemeinde.

c. **Der neutestamentliche Kanon.** Diese Schrift der israelitischen Gemeinde überkam die ntl. Sie war für sie dasselbe, was sie der atl. gewesen und mußte es sein. Lagen doch in der Geschichte, von welcher die atl. Schrift Zeugnis gibt, ihre Wurzeln, und galt es für sie doch, den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem sie mit den Thatsachen dieser Geschichte stand. Aber eben diese Gemeinde berief sich nun bald neben der h. Schrift Israels auf eine Sammlung von Schriften, die aus ihrer eigenen Mitte hervorgegangen waren, und denen sie die gleiche Autorität beilegte wie denjenigen, welche sie von der atl. Gemeinde überkommen. Wie steht es nun mit dieser Schriftensammlung der ntl. Gemeinde? Sie glaubt in ihr das für sie maßgebende Wort Gottes zu besitzen, die ausreichende Norm für ihr Verhalten in der Welt. Ist sie dies in der That? Im A. T. erkannten wir die Urkunde der auf Jesum Christum weissagenden Geschichte und fanden dasselbe eben deshalb, weil es den vollständigen Bericht dieser Geschichte bietet, geeignet, für die der Offenbarung in Christo entgegengehende Gemeinde die h. Schrift zu sein. Läßt sich nun von der ntl. Schrift Ähnliches sagen? Dürfen wir sie die vollständige Urkunde der Entstehungsgeschichte der Gemeinde Jesu Christi nennen? Ist sie ein kompletter Bericht der Ursprungsgeschichte des ntl. Heils, ein Bericht, in welchem alle Stufen und Seiten der ntl. Offenbarung zu ihrer Darstellung kommen?

Indem wir behufs der Beantwortung dieser Frage (vgl. v. Hofmann, Verm. Aufs., S. 7 ff., und Luthardt, Die Stufen der apostolischen Verkündigung im N. T., Leipzig 1875) die ntl. Schrift, so wie sie uns vorliegt, ins Auge fassen, konstatieren wir zunächst, daß kein Bestandteil dieser aus der ersten Christenheit herstammenden Schrift so spät entstanden ist, daß nicht der späteste von einem Apostel verfaßt sein könnte. Wir behaupten nicht die Apostolizität aller Bestandteile, wohl aber die Möglichkeit, daß sie sämtlich der Offenbarungszeit und dem Offenbarungskreis angehören. Ferner sehen wir auch hier, wie im atl. Kanon, drei Gattungen von Schriften vertreten: 1) Geschichtsbücher, 2) Lehrschriften, denen sich 3) ein prophetisches Buch anreiht. Während die Geschichtsbücher die der Vergangenheit angehörigen Thatsachen berichten, welche das durch Jesum Christum vermittelte Heil unserer Gottesgemeinschaft begründen, stellen die Lehrschriften die Gegenwart dieses Heiles dar und weist das prophetische Buch hin auf die Zukunft desselben. Im A. T. wiegen die Schriften der dritten Gattung vor, im N. T. die der zweiten. Denn das A. T. weist über sich hinaus auf ein in der Zukunft

liegendes Heil, ein Heil, das im Christentum Gegenwart geworden, aber freilich, auch als im Christentum verwirklichtes, nicht ohne eine Zukunft ist, in welcher es durch Jesu Wiederoffenbarung zur Vollendung kommt. Wir sehen also, wie auch in den Schriften des N. T.s Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Heils zum Ausdruck gelangt, aber, sagen wir weiter, in einer Weise zum Ausdruck gelangt, daß sich darin die Verhältnisse der apostolischen Zeit, die Gegensätze, welche dieselbe bewegten, allseitig wiederspiegeln. Hienach gruppieren sich diese Schriften wiederum in verschiedener Weise. Wir finden

1. solche Schriften, in welchen wir das Christentum dargestellt finden in seinem Verhältnis zum jüdischen Volk. Hieher gehören Schriften wie das Ev. des Matthäus, der Brief Jakobi und der an die Hebräer. Während das Mt.-Ev. aus der Geschichte Jesu in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte und Schrift des A. T.s dem jüdischen Volk gegenüber die Gemeinde Jesu Christi als die Gemeinde des Himmelreichs erweist, ermahnt der Brief Jakobi das christgläubige Israel zu einem rechten sittlichen Verhalten, zum Ausharren unter den Anfechtungen und zur Geduld des Wartens auf Christi Offenbarung, der Hebr.-Br. aber zu gläubigem Festhalten an dem Bekenntnis Christi unter dem Hinweis, daß das Christentum die wesentliche Erfüllung der atl. Verheißung sei und zwar gerade durch dasjenige, was dem zu widersprechen scheine, durch den Hingang Christi im Tod zu Gott. Diese drei Schriften gehören zusammen. Sie bilden „ein zusammenstimmendes Ganzes".

2. Lernen wir aus diesen Schriften die apostolische Verkündigung kennen, wie sie an das jüdische Volk und an jüdische Christen erging, so sehen wir in einer anderen Gruppe von Schriften, wie sie sich der heidenchristlichen Welt gegenüber gestaltete. So zeigen uns die beiden Thessalonicherbriefe, was für Fragen eine heidnische Christenheit zunächst in Bewegung setzten. Die Sehnsucht nach der Wiederoffenbarung Christi tritt da besonders hervor; und wie der Apostel einerseits den vollen Trost erschließen muß, welcher in dieser Wiederoffenbarung liegt, so muß er andererseits davor warnen, nicht in ungeduldiger Erwartung derselben die rechte christliche Besonnenheit zu verlieren und die Aufgaben des irdischen Berufs über einer vermeintlich höheren, des Christen würdigeren Thätigkeit zu verabsäumen. Bekämpft nun hier der Apostel eine falsche, ungesunde Stellung zu dem Lehrstück von der christlichen Hoffnung, so in dem ersten nach Korinth gerichteten Briefe die eigentümlichen Fehler des griechischen Heidentums, welche in dem Mißbrauch der Lehre von der christlichen Freiheit zu Tage traten.

3. Gegen die Gefahren, welche dem Christentum von dem ihm feindlich gegenüberstehenden Judentum und Heidentum drohten, wendet sich eine andere Reihe von Schriften, gegen die vom Judentum her drohende Gefährdung der christlichen Freiheit der Gal.-Br.; gegen die angeblich höhere Weisheit einer jüdisch-gesetzlichen Askese der Kol.-Br., gegen die heidnische Neigung, die religiöse Gemeinschaft als Sache individueller Willkür anzusehen und sich selbstsüchtig gegen andere abzuschließen, der Eph.-Br., indem er die Leser daran erinnert, daß, nachdem sie das, was sie sind, in Christo geworden, ihr Verhalten im Gegensatz zu allem heidnischen Wesen ein neues Leben in Christo

sein müsse. Dagegen entwickelt der Röm.-Br. gegenüber dem Judentum und Heidentum den weltumfassenden Beruf des Christentums, dessen geschichtliche Verwirklichung das zweiteilige lukanische Geschichtswerk darlegt, sofern es zeigt, wie die Botschaft des Heils von Israel überging in die Völkerwelt, aus dem Tempel Jahves (1, 8 ff.) bis in die Hauptstadt der Heidenwelt kam.

4. An Heidenchristen, aber ohne Beziehung auf den Gegensatz Israels und der Völkerwelt, wenden sich endlich der 1. Brief Petri und das Ev. des Markus. Letzteres, in welchem wir wesentlich denselben Inhalt finden, wie in dem ersten Ev., nur ohne die eigentümliche Tendenz, die Matthäus seinem Volk gegenüber verfolgt, geht darauf aus, zu zeigen, welchen Anfang die jetzt durch die Welt gehende Botschaft vom Heil in Christo genommen. Der petrinische Brief aber lehrt die richtige Würdigung der Heilsgegenwart, um die Christen, welche sich inmitten einer außerchristlichen Welt befinden, zu einem rechten, jener Heilsgegenwart entsprechenden Verhalten zu ermahnen.

5. Wie nun aber in der ntl. Schrift die apostolische Verkündigung zum Ausdruck kommt und zwar, wie wir sehen, in so mannigfaltiger Weise, als es durch die Herkunft der ersten Christenheit aus Juden und Heiden bedingt ist, so auch das Verhältnis der Christenheit zum apostolischen Amt. In der Gemeinde zu Philippi sehen wir dies Verhältnis so beschaffen, wie es beschaffen sein soll, während der korinthischen Gemeinde gegenüber, namentlich in dem zweiten an sie gerichteten Brief, der Apostel das Recht jenes Amtes wahren muß. Der Brief an Philemon zeigt uns das Verhalten des Amtsträgers zu einzelnen Christen. Die sogenannten Pastoralbriefe aber geben Anweisung, wie das von den Aposteln begonnene Werk fortgeführt werden solle, indem der erste Timotheus- und der Titusbrief von der Aufgabe der Gemeindegründung und dem Amt der Gemeindeverwaltung redet, der zweite Tim.-Br. von dem Beruf eines Predigers des Evangeliums. Es entsprechen sonach diese drei Sendschreiben der dreifachen Thätigkeit, welche den Aposteln oblag, deren Aufgabe es war, das Wort zu predigen, die ihm Zufallenden in Gemeinden zusammenzufassen und diese Gemeinden zu leiten.

6. Was von ntl. Schriften noch übrig ist, gehört der Endzeit der apostolischen Kirche an. Hieher gehören der 2. Brief Petri, der Brief Judä, sowie die johanneischen Schriften. Was zunächst den zweiten petrinischen Brief anlangt, so richtet derselbe den Blick auf den Ausgang dieses Weltlaufs und Christi Wiederoffenbarung, aber nicht — was wohl zu beachten — wie der erste, um zu trösten und zu mahnen, sondern um zu warnen im Hinblick auf die Gefahren, welche innerhalb der Gemeinde selbst durch Lehrer aufkommen werden, die das Christentum in eine Theorie der Unsittlichkeit verkehren und das Ende der Dinge leugnen. Die Anfänge dieser Verkehrung des Christentums hat Judas erlebt, welcher jener Irrlehre das göttliche Gericht ankündigt, während sie für Johannes, der in seinen apokalyptischen Sendschreiben die einzelnen Gemeinden nach ihrem Verhalten zu nikolaitischem Thun lobt oder straft, nichts Neues mehr ist. Je mehr sich jetzt eine die Grundlagen des Christentums gefährdende Irrlehre breit macht, um so entschiedener sehen wir Johannes das Wesen des wahren und falschen Christentums betonen, indem er in seinem Ev. an Thatsachen aus der Geschichte Jesu, welche er zusammenstellt, zeigt, daß es sich im Christentum um den Glauben an die

Person des menschgewordenen Sohnes Gottes handelt und was dies heißt, in dem ersten seiner Briefe aber das Wesen des sittlichen Verhaltens auseinandersetzt, in welchem sich die Gemeinschaft mit Gott in Christo erweist, und zeigt, daß es ohne dasselbe eine Gemeinschaft mit Gott in Christo nicht gibt. Zu richtigem Verhalten gegen die Irrlehrer und Schismatiker geben der zweite und dritte Brief Anweisung. Die Apokalypse endlich, in welcher sich alle atl. und ntl. Weissagung zusammenfaßt, entrollt das Bild der Zukunft der Gemeinde und zeigt ihren schließlichen Sieg über die Welt durch die Wiederoffenbarung Jesu Christi. —

Wir glauben auf Grund vorstehenden Überblicks über die Schriften des N. T.s die oben aufgeworfene Frage, ob dieselben eine vollständige Urkunde der Ursprungsgeschichte des Christentums bilden, ob alle Zeiten und Seiten der neutestam. Offenbarung in ihnen zum Ausdruck kommen, bejahen zu müssen. Man darf, um die Probe auf die Richtigkeit dieser Behauptung zu machen, nur einzelne Bestandteile dieses Ganzen abziehen, wie z. B. den Römer- und Galaterbrief oder das Johannesevangelium. Es wird sich dann zeigen, daß sie, unbeschadet des Ganzen, nicht fehlen können. Und auch das Urteil über diejenigen Schriften, deren Zugehörigkeit zum Kanon schon in der alten Kirche in Zweifel stand, wird sich nun zu einem sicheren gestalten. Sind aber die Schriften des neuen Testaments eine Einheit in dem bezeichneten Sinn, dann sind sie so gewiß geeignet, der Kirche Jesu Christi als Norm für ihr Verhalten in der Welt zu dienen, als „außer den Beziehungen und Gegensätzen, unter welchen sich das Christentum in seiner Anfangszeit bewährt und behauptet hat, andere wesentlich verschiedene und neue nicht denkbar sind", und der Kirche sonach keine Frage entstehen kann, die sie sich nicht aus der Schrift zu beantworten, keine Anfechtung oder Gefahr erwachsen, die sie nicht an der Hand der Schrift zu überwinden vermöchte. Und wie wir aus dem Wesen der atl. Schrift auf ihre Entstehung zurückschließend sagten, daß dieselbe ein Werk desselben Geistes sei, der in der Geschichte der atl. Offenbarung gewaltet, so auch hier.

Wir sagen also, das Bisherige zusammenfassend: Wie die Zeit des alten Bundes damit abschloß, daß Gott seiner der Offenbarung in Christo entgegengehenden Gemeinde sein Wort in Gestalt eines Denkmals der auf Christum weissagenden Geschichte darreichte, so die Zeit des neuen Bundes dadurch, daß er für die Kirche Christi die Geschichte ihrer Entstehung ins Wort fassen ließ, damit dasselbe zusammen mit dem alttestamentlichen Worte Gottes sie leite und führe auf dem Wege zu ihrem Ziele. Diese Bedeutung hat die Schrift in dem Umfange, in welchem sie uns vorliegt. Wenn dem aber so ist; wenn alle die Schriften, welche gegenwärtig den alt- und neutestamentlichen Kanon ausmachen, in ihrer Einheit diese normative Bedeutung besitzen, dann werden wir zu dem Schluß gedrängt, daß derselbe Geist Gottes, welchem die Hervorbringung jener Schriften zuzuschreiben ist, die Kirche auch bei ihrer Sammlung in die Einheit eines Schriftganzen leitete.

Vgl. über die innere Zusammengehörigkeit der Schriften des Kanons: Zyro, Theol. Stud. u. Kr. 1837, III. L. Pelt in s. Th. Encyklop. 1843. S. 121—152. J. P. Lange, Einl. zu s. Bibelwerk I (Genes.) S. LVIII ff. u. N. T. I (Matth.), S. XV ff. Zur Lehre von der h. Schr. Ztschr. f. Prot. 1859, 4. Luthardt, Sächs. K.- u. Sch.-Bl. 1861 Nr. 38. 40. R. F. Grau, Zur Einführung in das Schriftthum Neuen Testam. Stuttgart 1868. Volck, Die Bibel als Kanon. Dorpat 1885.

4. Die Vollkommenheit, Suffizienz und Perspikuität der Schrift als des normativen Wortes Gottes.

Wir nennen sonach die Schrift A. und N. T.s mit Recht das Eine Wort Gottes an die Gemeinde und zwar ist sie dies als einheitliches Ganzes und ist es in vollkommen ausreichender Weise. Die perfectio s. sufficientia behaupten auch wir, wie die alte Dogmatik, nur daß wir die Schrift nicht bloß das plene et sufficienter enthalten lassen, quae ad fidem et vitam christianam atque adeo ad aeternae salutis consecutionem scitu sunt neccessaria, sondern das, was der Kirche auf dem Weg zum Ziel ihrer Entwicklung zu wissen not thut. Denn ihr zunächst soll sie ein Wegweiser sein, die einheitliche Schrift. Für sie ist die Schrift normierendes Wort Gottes, für den Einzelnen, dem die Schrift erst durch die Kirche vermittelt ist, enthält sie seligmachendes Wort Gottes. An dieser Bestimmung der Schrift für die Kirche haben ihre einzelnen Bestandteile, ein jeder nach Maßgabe der Stellung teil, die er im Ganzen einnimmt. Von dem richtig verstandenen Ganzen aus und in seinem Verhältnis zu diesem Ganzen, dessen Bestandteil es ist, gilt es daher, das Einzelne zu würdigen. Und wie die einzelne Schrift nach ihrem Verhältnis zum Schriftganzen, so ist hinwiederum innerhalb jeder Schrift das Einzelne nach ihrem Grundgedanken zu beurteilen und zu werten. Es ergibt sich daraus, daß die Befragung der Schrift keine so leichte Sache ist. Die Dinge lägen anders, wenn die Bibel nichts weiter wäre, als eine Summe von Lehrschriften, in welchem Falle man sie nur aufzuschlagen brauchte, um auf alle Fragen die richtige Antwort zu finden. Aber sie bietet ja vielmehr eine Geschichte, nämlich die Geschichte, in welcher die Wurzeln der kirchlichen Gegenwart liegen. Da bedarf es der Arbeit des Suchens und Forschens, um in dem gegebenen Fall aus dieser Geschichte die richtige Weisung und Belehrung zu erholen. Aber solchem Forschen wird auch Antwort. Wie der Einzelne das zum Heil Notwendige in der Schrift auch wirklich zu finden vermag, so die Kirche nach Maßgabe ihres jeweiligen Bedürfnisses, wessen sie bedarf zur Erfüllung ihres Berufs, in klarer und ausreichender Weise. Darum schreiben wir der Schrift wie perfectio s. sufficientia, so perspicuitas zu und sagen, daß sie in der Einheit dieser beiden Eigenschaften die alleinige Norm des Glaubens ist wie für den Einzelnen, so für die ganze Kirche. Die Eigenschaft der efficacia, welche die alte Dogmatik der h. Schrift beilegt, gilt von ihr, soferne sie das Gnadenmittelwort enthält, wovon wir an diesem Ort nicht zu handeln haben.

Daß und wie die alttestamentliche Schrift auch für die ntl. Gemeinde h. Schrift bleibt, ergibt sich aus dem, was wir oben über sie bemerkten. Nach dem Maße, als die Christenheit mit Israel zusammenhängt, ist die alttest. Schrift für sie das Wort Gottes in gleicher Weise, als sie es für die Gottesgemeinde gewesen ist, aus welcher die Gemeinde Jesu Christi hervorging. Nachdem sie für den Sohn Gottes die h. Schrift gewesen, so ist sie es auch für die Christenheit, dies aber freilich so, daß sie sich das alttestamentliche Wort Gottes im Sinne des Fortschritts, welchen die h. Geschichte mit der Erscheinung Christi und der Herstellung seiner Gemeinde genommen hat, gleichsam übersetzen muß. Zu dem Ende gilt es, die einzelnen Bestandteile

der h. Schrift immer je in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu erfassen, um sie dann im Lichte der mit Christi Erscheinung geschehenen Vollendung jener Geschichte zu verstehen. Man muß erst fragen, was ein Bestandteil der alttestamentlichen Schrift im Zusammenhang des religiösen Lebens der israelitischen Gemeinde gewesen, ehe man ihn umsetzen kann in den Zusammenhang des neutestamentlichen. Daß übrigens einzelne Bestandteile der alttestamentlichen Schrift für die Kirche nicht mehr von unmittelbarer Bedeutung sind, wird kaum bemerkt zu werden brauchen.

Beispiele für die Bedeutung des geschriebenen Worts in seiner normativen Autorität und seine Verwertung bietet uns die von der Schrift bezeugte Geschichte selbst. Nachdem jahrhundertelang die mündliche Tradition den Zusammenhang des israelitischen Volks mit seiner grundlegenden Vergangenheit vermittelt, so sehen wir das seit der Zeit, wo Israel durch die Gesetzgebung am Sinai ein Volk Gottes unter den Völkern geworden, allmählich entstehende Schriftdenkmal seiner Geschichte ebenso eine Stütze wie ein Korrektiv für die Tradition werden. Wie oft hören wir die Propheten dem abtrünnigen Volke gegenüber sich auf Worte des geschriebenen Gesetzes berufen, um ihrer Predigt Nachdruck zu geben! Je enger die Berührungen Israels mit den heidnischen Völkern wurden, um so bedenklicher war es, wenn der Zusammenhang mit der grundlegenden Vergangenheit durch die Tradition allein vermittelt war und das von ihr zeugende Schriftdenkmal in den Hintergrund trat. Da waren Irrwege, welche zum Abfall von Jahve führten, unvermeidlich. Es ist bekannt, wie auch das südliche Reich, das Reich Juda, auf solche geriet. Um so einschneidender war dann auch die Wirkung, welche das unter König Josia aufgefundene Gesetzbuch Mosis äußerte. Auf Grund dieses Fundes vollzog sich Josias Reformation. Israels religiöses und gottesdienstliches Leben erhielt die Gestalt, wie sie jenes Gesetzbuch vorschreibt. Es ward nach seinen Weissagungen korrigiert, um wieder in Einklang zu stehen mit des Volkes heilsgeschichtlicher Vergangenheit. Je länger, je mehr verwächst Israel mit dieser Schrift, in welcher es den Gott wiederfindet, an den es glauben gelernt, den Gott, der den Bund mit den Vätern geschlossen. Es läßt sich von dieser Schrift belehren und weisen, beraten und trösten. Als am Ende jener 70 Jahre, welche nach Jeremias Weissagung Jerusalem wüste liegen und die Herrschaft des Chaldäers währen sollte, vorübergegangen, ohne daß eine Änderung in der Weltlage eintritt, forscht Daniel (laut dem 9. Kap. des nach ihm benannten Buchs) in den h. Schriften. Er meint Gottes Wege mit seinem Volke nicht mehr zu verstehen. Da nimmt er die h. Rollen zur Hand, um sich aus ihnen Belehrung zu holen. Und als das Volk nach dem Verstummen der Propheten von der schwersten Anfechtung betroffen wird, welche es jemals erlebt hat, von der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes, da besteht es dieselbe an der Hand dieser Schrift. Von ihr geleitet durchlebt es die letzte Zeit vor dem Erscheinen Desjenigen, auf welchen die in ihr niedergelegte Geschichte durch That und Wort geweissagt.

Die ersten Offenbarungen, von welchen das Neue Testament berichtet, und die durch dieselben hervorgerufenen Zeugnisse haben ein durchaus alttestamentliches Gepräge. Die Ankündigung an Zacharias sowohl, als das

Engelwort an Maria, der Lobpreis des Zacharias ebenso, wie der des Simeon — sie alle setzen den Glauben an dasjenige voraus, was die alttestamentliche Schrift bezeugt. Ohne diesen Glauben ist das Zeugnis des Täufers nicht denkbar und ebensowenig die Stellung der Jünger zum Herrn und ihre nachmalige Predigt. Wie aber der Herr selbst zur alttestamentlichen Schrift stand; wie er sein Thun und Reden von ihr bestimmt sein ließ, ist oben in anderem Zusammenhang gezeigt worden.

Als nachmals Irrlehre sich breit machte, als man z. B. den galatischen Christen einzureden versuchte, es fehle ihnen etwas Wesentliches zum Heil, wenn sie sich nicht beschneiden ließen und zur Einhaltung des mosaischen Gesetzes verpflichteten, so zeigt Paulus im Galaterbrief die Unverträglichkeit dieser Forderung mit den neutestamentlichen Thatsachen und vor allem mit der alttestamentlichen Schrift. Den Maßstab jener Thatsachen und dieser Schrift legt er an diese Lehre, um sie als falsch und irreführend zu erweisen. Den Timotheus hinwiederum ermahnt er, zu bleiben in dem, das er gelernt, da er ja diejenigen, von welchen er gelernt, als zuverlässige Zeugen kenne und von Kindheit auf mit der h. Schrift vertraut sei. Hält er fest an demjenigen, was er von diesen Zeugen gelehrt worden, welche ihn in die Schrift einführten, so wird er die heilsame Lehre nicht hintanstellen hinter ein totes Wissen.

In dieser Weise lehrt uns die Schrift selbst, wie das geschriebene Wort des Alten Testamentes für Israel und die aus ihm erwachsene christliche Gemeinde das normative Wort Gottes gewesen. Und es behält diese Bedeutung für die Kirche aller Zeiten, aber nunmehr in Verbindung mit dem neutestamentlichen Worte Gottes, das ihr die Geschichte des Heils vergegenwärtigt, in welcher ihre eigenen Wurzeln liegen: die Geschichte, in welcher das Alte Testament zu seiner Erfüllung gelangt ist.

5. Die Inspiration der h. Schriften.

Was die Art und Weise der Einwirkung des Geistes Gottes auf die Verfasser der einzelnen Schriften betrifft, so muß sich die Beschreibung derselben nach unseren bisherigen Auseinandersetzungen erheblich anders gestalten, als in der altlutherischen Dogmatik, welche die heiligen Schriftsteller zu amanuenses spiritus sancti macht, quibus ipsa quoque verba in calamum dictantur quique nihil praeter externum scribendi seu literas pingendi laborem conferunt. Auch in der neueren Zeit wird diese Anschauung noch vertreten; so von dem Genfer Theologen Gaussen, der sich mit Turretins Erklärung: Quaeritur, an scribendo ita acti et inspirati fuerint a spiritu sancto et quoad res ipsas et quoad verba, ut ab omni errore immunes fuerint; adversarii negant, nos affirmamus — völlig einverstanden erklärte. Einer gleichen Ansicht huldigte der tonangebende Theologe der nordamerikanischen Missouri-Synode, Walther, und unter den reformierten Theologen der jüngsten Zeit A. Kuyper, welcher den Satz vertritt, daß kein Befund der Kritik den Glaubenssatz von dem inspirierten Buchstaben, woran ja das Seelenheil hänge, wankend machen werde, und den menschlichen Geist der biblischen Schriftsteller einer Spindel vergleicht, welche der h. Geist in Bewegung setzte oder deren

ganz passiven Dienst er selbst, mit Verdrängung des menschlichen Geistes, versehen habe. Zu solcher Vorstellung von der Art und Weise der Geisteswirkung auf die menschlichen Verfasser der Schrift wird es überall dort kommen, wo man die h. Schrift aus ihrem Zusammenhang mit der h. Geschichte loslöst, dieselbe zu einem Kompendium der seligmachenden Lehre macht und Schrift und Offenbarung einander gleichsetzt. Wer die Schrift die göttliche Offenbarung nennt und letztere als übernatürliche Lehrmitteilung auffaßt, muß völlige Irrtumslosigkeit derselben nach allen Seiten hin, auch für das Geringfügigste und Kleinste und Äußerlichste postulieren und folgerichtig die heiligen Schriftsteller zu spiritus sancti manus, calami, tabelliones, notarii et actuarii machen. Wir unsererseits nennen die Schrift nicht die Offenbarung, sondern den urkundlichen Bericht von der Offenbarung und zwar einen, wenn auch einheitlichen, so doch aus den verschiedenartigsten Bestandteilen bestehenden Bericht, welcher, wie aus unseren obigen Erörterungen hervorgeht, mit der Geschichte, die er ins Wort faßt, in einem wesentlichen Zusammenhang steht. Verhält es sich aber so mit der Schrift, dann verdankt sie ihre Entstehung denselben Faktoren, durch deren Zusammenwirken die h. Geschichte überhaupt entsteht, nämlich einerseits der freien göttlichen Selbstbethätigung innerhalb der von Gott erwählten und zubereiteten Heilsgemeinschaft, andererseits der freien menschlichen Selbstbethätigung gegenüber der göttlichen Offenbarung. Hiemit ist dann eine ganz andere Bestimmung des Verhältnisses des göttlichen und menschlichen Faktors bei Abfassung der h. Schrift gegeben, als diejenige ist, welche wir in der altlutherischen Dogmatik finden. Jene göttliche Selbstbethätigung ist nicht derartig, daß sie die menschliche Individualität aufhebt. Vielmehr bestimmt sie die menschlichen Organe zur Selbstthätigkeit und verklärt sie zu freien Organen des göttlichen Geistes. Auf Grund solchen Zusammenwirkens des göttlichen und menschlichen Geistes nennen wir die h. Schrift das gottmenschliche Wort. Sie ist Gottes Wort, aber nichtsdestoweniger Menschenwort. Die Gottesbotschaft an die Welt wurde hier ebenso völlig menschlich, wie, um mit dem Evangelisten Johannes zu reden, das Wort in Christo Fleisch wurde. Weil es sich so verhält, darum ist auch an der Schrift die Knechtsgestalt zu schauen. Aber durch sie hindurch leuchtet und strahlt ihre Herrlichkeit, die Herrlichkeit des Gottes, welchem menschliche Rede nicht zu gering war, seine ewigen Friedensgedanken in ihr zu offenbaren.

In eine nähere Auseinandersetzung über alle hier in Betracht kommenden Fragen, namentlich die Frage, wie man sich den psychologischen Zustand der menschlichen Verfasser bei Abfassung der Schrift zu denken habe, treten wir an diesem Orte nicht ein. Auf die Ausführungen in dem die systematische Theologie behandelnden Abschnitt dieses Werks verweisend, bemerken wir hier nur 1) daß der Unterschied nicht übersehen werden darf, welcher zwischen der Wirkungsweise des Geistes Jahves im alten und der des Geistes Jesu Christi im neuen Bunde obwaltet; 2) daß die Geisteswirkung auf die Verfasser eine so verschiedene ist, als die Bestandteile verschiedenartig sind, aus welchen die alt- und neutestamentliche Schrift besteht; 3) daß, wenn wir recht daran thun, den alt- und neutestamentlichen Schriftenkomplex als ein einheitliches Ganzes zu bezeichnen, in welchem jedes Glied seine eigentümliche Stelle einnimmt, die Geisteswirkung auf die Verfasser derartig gewesen sein muß, daß

das, was sie schrieben, je nach seinem Teile, dem Absehen Gottes auf das Ganze gemäß geriet; 4) daß, wenn die Schrift die Urkunde der Heilsgeschichte ist, wenn sie die geschichtlich geoffenbarten, ewigen Heilsgedanken Gottes zum entsprechenden Ausdruck bringt, eine Irrtumsfähigkeit derselben in Bezug auf solches zuzugeben ist, was entweder gar nicht in das Gebiet der Heilsgeschichte fällt oder als ganz unwesentlich die Substanz der Heilsgeschichte in keiner Weise berührt; 5) daß, wenn die alttestamentliche Gottesgemeinde zuerst und später die Kirche Jesu Christi alle diejenigen Bücher, aber auch nur diese, in die Einheit eines Schriftganzen sammelte, welche in ihrer Zusammengehörigkeit die Geschichte der göttlichen Offenbarung umschließen, sie hiebei derselbe Geist Gottes geleitet hat, dessen Wirkung auf die menschlichen Verfasser die Hervorbringung des Schriftganzen zuzuschreiben ist.

Zur Lehre von der Inspiration vgl. Rudelbach, Die Lehre von der Inspir. der h. Schrift in Ztschr. f. luth. Theol. 1840, 1. 1841, 1. 1842, 2. L. Gaussen, Sur la theopneustie (2. Aufl. 1842). A. Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, Halle 1846. Ders. in der Ztschr. f. christl. Wissenschaft rc. 1850, sowie Art. „Inspiration“ in PRE.[1] W. Grimm, Art. „Inspiration“ in Ersch. u. Grubers Encykl. Stier, Über Inspiration, Dtsche Ztschr. f. Wissensch. u. s. w. 1851, S. 169 ff. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 25 ff. 41 ff., Schriftbew. II, 2, 98—109. Riehm, Über den gottmenschlichen Charakter der heil. Schr. Stud. u. Krit. 1859, 2. A. Kuyper, De haedendagsche schriftkritik u. s. f. Amsterdam 1881; vgl. Luthardts Kirchenzeitung 1883, Nr. 25, S. 593 f. Rougemont, Christus und seine Zeugen oder Briefe über die Offenbarung u. Inspiration. Deutsch von E. Fabarius, Barmen 1859. Mehring, Zur Revision des Inspirationsbegriffs, Ztschr. f. die ges. luth. Theol. 1862, 1. Franz Delitzsch, Bibl. Psychologie (2. A.) S. 367 f. R. Rothe, Zur Dogmatik. Gotha 1863, S. 120 ff. Richter, Die Inspiration der h. Schriften, in d. Ztschr. f. luth. Theol. u. K. 1864, I. E. Kählbrandt, Das gottmenschliche Wort der h. Schrift, in der Dorpater Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, Jahrgg. 1869, S. 176 ff. Walther, Was lehren die neuen orthodox sein wollenden Theologen von der Inspiration? St. Louis 1871. Dietzsch, Über die Inspiration, Stud. u. Krit. 1869. Voigt, Fundamentaldogmatik (1874), S. 541 ff. Joh. Delitzsch, De inspiratione Scr. Sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi. Lips. 1872. Fr. Roos, Die Inspiration der h. Schrift, mit bes. Rücksicht auf Rothes Theorie. Tüb. 1876. Alex. v. Oettingen, Zur Inspirationsfrage, Riga 1877. Die Insp. der h. Schrift. A. d. Engl., Schaffhausen 1877. Cremer, Art. „Inspiration“ in PRE.[2] Ad. Saphir, Christus und die Schrift, a. d. Engl. v. Lanzicolle, 2. A. Leipz. 1879 [popul. erbaulich, aber teilweise sehr gediegen]. G. Schnederman, Der christl. Glaube u. die h. Schrift. Basel 1884. Frank, System der christlichen Wahrheit II, S. 393 ff. Volck, In wie weit ist der h. Schrift Irrthumslosigkeit zuzuschreiben? Dorpat 1884. Ed. König, Der Offenbarungsbegriff des A. Test., Lpz. 1882, I., S. 87 f., 125 ff. J. J. van Oosterzee, Theopneustie. Brief aan en Friend etc. Utr. 1882. C. v. Orelli, Die alttestamentl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs. Wien 1882, bes. S. 5 ff. W. Herrmann, Die Bedeutung der Inspirationslehre für die ev. Kirche, Halle 1882 [einseitig krit.-skeptisch, vom Ritschlschen Standpunkt]. Daubanton, De Theopneustie der h. Schrift, Utrecht 1882 (gegen Kuyper, s. o.). A H. Charteris, The N. Test. Scriptures, their claims, etc. London 1883. A. Frantz, Die Inspiration, insond. d. Verbalinsp. d. h. Schr. Bernbg. 1885. Th. Harnack, Über den Kanon und die Inspiration der h. Schrift. Dorpat 1885.

6. Der kirchliche Erfahrungsbeweis für die Göttlichkeit der h. Schrift.

Die Kirche Jesu Christi — dies betonten wir bereits — braucht nicht auf einen wissenschaftlichen Beweis zu warten, um ihres Glaubens an die Schrift gewiß und froh zu werden. Sie hat immer der guten Zuversicht gelebt, daß sie an der Schrift das Wort Gottes an sie habe. Und je weiter sie fortschreitet auf dem Weg, den sie zu gehen hat, um so gewisser wird sie

dieses ihres Glaubens, indem sie in den Lagen, in die sie kommt, in den Anfechtungen, in welche sie gerät, die Erfahrung von ihrer Gotteskraft macht. Und so gibt uns auch die Geschichte der Kirche einen Beweis, wie wir ihn fordern, an die Hand. Dieser Beweis, hinter welchem jeder wissenschaftliche, weil Stückwerk und dem Irrtum unterworfen, zurückbleibt, ist dann der ausreichende und brauchbare aus dem testimonium spiritus sancti. Denn damit, daß der einzelne Christ versichert, er habe durch den h. Geist die Erfahrung gemacht, daß diese Schriftensammlung in dem uns vorliegenden Umfang von allem anderen Wort und Schriftwerk absolut verschieden und in ausschließlichem Sinne Werk des h. Geistes sei, ist ja in Wahrheit nichts gethan. Darum handelt sichs, daß von der Kirche, welcher die Schrift zunächst gegeben ist, diese Erfahrung gemacht worden ist und gemacht wird. Und daß dies in der That der Fall ist, daß die Kirche ihres Glaubens an die Schrift je länger, desto gewisser wird, zeigt ein Blick in ihre Geschichte. Es braucht kaum daran erinnert zu werden, was für unsere lutherische Kirche Briefe, wie der an die Römer oder der an die Galater, in den Tagen der Reformation gewesen sind. Seitdem vermag ihr keine Kritik den Glauben an ihren göttlichen Ursprung zu rauben. Denn was sie erlebt hat, streitet ihr niemand hinweg. Zu anderen Teilen der Schrift hat sie wohl auch guten Glauben und gute Zuversicht: aber ihre Gotteskraft hat sie für ihr Gemeindeleben noch nicht erfahren. So steht z. B. das A. T. der Gemeinde im ganzen noch fern. Es fördert und erbaut den Einzelnen; aber wie wenig lebt es in der Gemeinde! Wie weit ist sie entfernt, sich aus ihm Belehrung zu holen über Art und Ziel ihrer Geschichte, oder Weisung über ihr Verhalten in der Gegenwart. Worin liegt der Grund dieser Erscheinung? Darin, daß wir „eine Gemeinde aus den Heiden“ sind. Wenn dereinst nach Vollendung der Predigt in der Heidenwelt Israel vom Gesetz, das es jetzt mißbraucht, zu seiner Hoffnung sich bekehrt, da wird das A. T. seine Lebenskraft erst voll und ganz erweisen, und mit ihm die Apokalypse. Dieses Buch, von dem man jetzt so gern sagt, es sei verschlossen mit sieben Siegeln, wird sich dann aufthun und den in ihm niedergelegten Reichtum göttlicher Gedanken entfalten, welche die Gemeinde leiten und erquicken werden auf der letzten schwersten Strecke ihrer irdischen Wallfahrt.

In diesem Gedanken, daß die Kirche ihres Glaubens an das Wort ihres Gottes auf dem Weg fortschreitender thatsächlicher Erfahrung je länger, desto gewisser wird, liegt der Trost allen Angriffen gegenüber, welchen die Schrift ausgesetzt ist. Freilich ist der Fortschritt dieser Glaubensgewißheit dadurch mitbedingt, daß sie sich die Arbeit der Durchforschung der Schrift nicht erspare. Es gilt auch hier, der Wahrheit, die man besitzt, sich immer aufs neue zu bemächtigen; es gilt, den Anspruch der einzelnen Bestandteile der Schrift auf kirchliche Geltung immer aufs neue zu prüfen und sich so des Kanons zu versichern; es gilt der jeweiligen Gemeinde das Verständnis der Schrift allseitig zu vermitteln und ihren Inhalt auf die Gegenwart und ihre Verhältnisse anzuwenden. Dies ist die Aufgabe der theologischen Wissenschaft, der kirchlichen Theologie. Sie geht nicht voraussetzungslos an dieselbe, aber auch nicht so, daß sie ein fertiges Resultat mitbrächte. Wir haben wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß die lutherische Kirche in ihren Bekenntnis-

schriften über den Umfang des Kanons nichts bestimmt hat. Und so wird bei der auf die Schrift gerichteten Arbeit des Theologen diese Frage auch immer eine offene bleiben müssen. Es ist richtig, was Schleiermacher sagt, daß die protestantische Kirche Anspruch darauf machen muß, in der genaueren Bestimmung des Kanons noch immer begriffen zu sein, „dieser höchsten exegetisch-theologischen Aufgabe für die höhere Kritik" (vgl. Kurze Darstellung des theol. Studiums, § 110). Aber so viel wird von dem Schriftforscher gefordert werden müssen, wenn anders er in der Kirche, die sich auf die Schrift als auf die Norm ihres Glaubens und Lebens beruft, sein Heil gefunden hat, daß er an den Kanon mit der Ehrfurcht herantrete, die ihm vermöge der Stellung, welche die Kirche zu ihm einnimmt, zukommt. Und je mehr er mit dem Leben der Kirche verwachsen ist, um so mehr wird seine wissenschaftliche Arbeit, mit der er ihr dient, hinwieder von der geistlichen Erfahrung, welche sie an der h. Schrift bereits gemacht hat, getragen und beherrscht sein.

Vgl. Hofmann, Weissagg. u. Erf. I, S. 46. || Ostertag, Die Bibel u. ihre Geschichte. 4. Aufl. Basel 1863 || H. Holtzmann, Kanon und Tradition, 1859. J. H. Friedlieb (kath.), Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung. Breslau 1854. Tanner (kath.), Das katholische Traditions- und das protestantische Schriftprinzip. Luzern 1862. A. W. Dieckhoff, Schrift und Tradition. Rostock 1870. Paludan-Müller, Die h. Schrift und die Überlieferung (dän.), Kopenh. 1871. || Joseph Langen, Die Kirchenväter und das N. Test. 1874. || K. Walz, Die Lehre der Kirche von der h. Schrift nach der Schrift selbst geprüft. Leiden 1884.

Die Biblische Hermeneutik.

Geschichte der hauptsächlichsten Theorien nnd Methoden der Schriftauslegung.

Bevor wir daran gehen, die Aufgabe derjenigen theologischen Disziplin skizzieren, welche es mit der Theorie der Schriftauslegung zu thun hat, : biblischen Hermeneutik, suchen wir uns an der Hand der Geschichte die age zu beantworten, welche Grundsätze für die Erklärung der Schrift im ufe der Zeit maßgebend gewesen sind.

Origenes ist es gewesen, welcher zuerst eine Theorie der Schriftaus-ung aufstellte oder, richtiger gesagt, diejenigen Prinzipien in eine Theorie ichte, nach welchen bereits vor ihm bei der Auslegung der h. Schrift ver-ren worden war (s. die Stellen bei Harleß, Encykl., S. 59 f.). Diese inzipien waren nun aber nicht auf christlichem, sondern auf jüdischem Boden vachsen. Wie die jüdische Exegese zwischen dem Leib des Schriftworts, h. dem nächstliegenden Wortverstand, und seiner Seele, d. h. dem durch utung zu gewinnenden tieferen Sinne unterschied, so versuchte die älteste istliche Auslegung, wie wir sie z. B. bei Justinus Martyr und in dem enannten Brief des Barnabas finden, mit Hintansetzung des im Zusammen-ng gegebenen Wortsinnes in den Text vermeintlich höhere Gedanken hinein-euten. Der Unterschied war nur der, daß diese Gedanken dort dem jüdi-en Grund und Boden entstammt waren, während sie hier dem christlichen ensgebiet angehörten. Origenes, welcher entsprechend dem Verhältnis von b, Seele und Geist von einem dreifachen Schriftsinn redete, dem buchstäb-en (σῶμα), dem moralischen (ψυχή), dem metaphysischen oder dogmatischen νεῦμα), ging unter dem Einfluß neuplatonisch-philonischer Ideen nur inso-n einen Schritt weiter, als er den leiblichen Sinn, nämlich den buchstäb-en ganz aufgab, wenn ihm derselbe der h. Schrift unangemessen oder ttes unwürdig erschien, in welchem Fall er den Buchstaben als bildliche nkleidung höherer Ideen und Wahrheiten betrachtete, die er durch allego-che Erklärung ihrer Hülle zu entkleiden und wiederherzustellen suchte. lcher Auslegungsweise gegenüber drangen Kirchenlehrer, wie Irenäus d Tertullian, darauf, daß man beim Wortverstand der Schrift bleibe, d forderten andere, wie die Vertreter der antiochenischen Exegetenschule, ein rysostomus, Theodor und Theodoret eine historische Auslegung der Schrift. chtsdestoweniger vermochten auch sie von der bekämpften Auslegungsweise

sich nicht frei zu erhalten. Man sieht dies namentlich an der Exegese der Antiochener, welche, von dem Grundsatz ausgehend, daß jede Schriftstelle nur Einen (nicht einen mehrfachen) Literalsinn habe, den zu erforschen vor allem Sache des Schriftauslegers sei, das Recht der Geschichte im alten Testament geltend zu machen suchten. Besonders kommt hier **Theodorus** in Betracht, welcher sogar Weissagungen, wie Mi. 5, 2; Sach. 9, 9; Joel 2, 28 historisch auf Serubabel und die Heimkehr aus Babel gedeutet wissen will. Indem er nun aber die neutestamentlichen Beziehungen auf solche Stellen in der Weise rechtfertigt, daß er sagt, der alttestamentliche Ausdruck sei in Bezug auf jene gemeinten Objekte *μεταφορικὸς καὶ ὑπερβολικός* und finde daher seine volle Erfüllung erst in Christo, in Vergleich mit welchem jenes Vorläufige ein bloßer Schatten sei, so versperrt er sich doch wieder den Weg zu einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung des Alten Testaments und bedarf er doch wieder des Allegorisierens, um den hyperbolischen Ausdruck in das Neutestamentliche umzudeuten. Überhaupt ist Theodors Theorie (vgl. Kihn, Theodor v. Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten S. 170), daß da, wo Grammatik, Logik und Geschichte die direkte und einzige Beziehung einer alttestamentlichen Weissagung auf Christus nicht gebieten, alle im Neuen Testament als messianisch zitierten Prophetien im niederen Sinn von der Geschichte des alten Bundes, im höheren Sinn von Christus und dem Reiche Gottes im neuen Bund zu verstehen, hingegen die im Neuen Testament nicht ausdrücklich von Christus und seinem Reich erklärten Weissagungen ausschließlich historisch zu deuten seien, — diese Theorie ist, auch ganz abgesehen von der Annahme eines höheren oder niederen Sinnes, eine verkehrte. Denn es ist falsch, nur an denjenigen alttestamentlichen Stellen Weissagungen auf Christum anzuerkennen, welche das N. T. im messianischen Sinne deutet. Oder sind wirklich Stellen, wie Mi. 4, 1–3; Sach. 11, 4 ff.; Mal. 3, 2–5, welchen Theodor jede Beziehung auf Christus abspricht, weniger messianisch als Stellen wie Gen. 49, 10, die Psalmen 2. 8 u. aa., die ihm zufolge im Literalsinn auf Christus gehen und jede historische Beziehung auf alttest. Personen und Ereignisse ausschließen? Es ist anzuerkennen, was Theodor durch seine exegetischen Arbeiten für die Abgrenzung der beiden Testamente gegeneinander geleistet hat. Aber die wahre Verbindung beider herzustellen, ist ihm nicht gelungen. Es bleibt bei einer gewissen „Starrheit“, in welcher sich beide gegenüberstehen (vgl. Merx, Eine Rede vom Auslegen u. s. f., S. 70). Bekanntlich hat sich Theodor durch seine Prinzipien den Vorwurf des Judaisierens zugezogen. Darum sehen wir seinen Schüler **Theodoret** in das alte Geleise der exegetischen Tradition zurücklenken. Er erklärt, zwar das Übermaß des Allegorisierens vermeiden zu wollen, versichert aber auch denen nicht beistimmen zu können, welche die Weissagung der Geschichte anpassen und so den Juden Vorschub leisten. Und so verfährt er denn als Exeget ganz in der alten Weise. Seine Deutung des Ephod ist ganz allegorisch; die Farbe der roten Kuh *προτυποῖ τὸ γήινον σῶμα τοῦ Χριστοῦ*; die beiden Böcke Lev. 16 sind die beiden Naturen Christi; Ps. 67, 7–8 deutet er er auf Christi Leiden und Himmelfahrt u. dgl. Ebenso Chrysostomus, der den 109. Psalm auf David bezieht, aber wegen des Citats Akt. 1, 20 den 8. Vers für eine Weissagung hält, welche plötzlich von Christo rede, indem er die seltsame Meinung

vertritt, der prophetische Inhalt habe auf diese Weise im A. T. versteckt werden müssen, damit die Bücher desselben vor der Gefahr der Vernichtung gesichert würden.

Die allegorisierende, den Geschichtsinhalt der Schrift verflüchtigende Auslegungsweise blieb, trotz der hie und da eintretenden Reaktion, die herrschende in der morgenländischen und bis zur Reformation auch in der abendländischen Kirche. Für letztere war der Einfluß Augustins maßgebend. Wenn letzterer sagt: Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse censeas, so ist uns dieser Ausspruch auch deshalb von besonderem Interesse, weil er die Anschauung von der Schrift kennzeichnet, welche zum Allegorisieren führte. Den geschichtlichen Charakter der Schrift verkennend betrachtete man sie unter dem Gesichtspunkt einer die Glaubenswahrheiten und sittlichen Vorschriften darreichenden Lehroffenbarung und suchte nun diesen Inhalt aus ihr vermittelst der Auslegung zu gewinnen, welche dann dort, wo jener sich nicht nach dem Wortlaut von selbst ergab, notwendig eine allegorische war.

Zum Erweise des Gesagten vergegenwärtigen wir uns noch an einer Reihe von Beispielen die hermeneutischen Prinzipien der alten und mittelalterlichen Kirche. Zunächst richten wir unser Augenmerk auf Tichonius († 449), einen älteren Zeitgenossen Augustins, da die von ihm aufgestellten Regeln der Auslegung bis ins 14. Jahrh. nach Christus hin Anerkennung fanden. Er beginnt sein Buch De septem regulis: Necessarium duxi ante omnia libellum regularum scribere et secretorum legis veluti claves et luminaria fabricare. Sunt enim quaedam regulae mysticae, quae universae legis recessus obtinent et veritatis thesauros aliquibus invisibiles visibiles faciunt. Nach der ersten Regel ist die Schrift zu deuten de domino et corpore ejus, d. h. von Christus und seiner Kirche. Die zweite Regel de domini corpore bipartito meint die Beziehung der Bibelstellen auf wahre und falsche Christen. Wenn z. B. Hohesl. 1, 5 die Braut sich dunkel und prächtig nennt, so ist dies propter temporalem unitatem intra una retia piscium bonorum et malorum. Die dritte Regel handelt de promissis et lege, genauer de spiritu et litera oder de gratia et mandato; die vierte de specie et genere. Was z. B. nur Babel gesagt ist, gilt doch für alle Heiden; was von Salomo, auch von Christus und der Kirche; was vom fleischlichen Israel, vom geistlichen. Die fünfte Regel de temporibus zeigt, wie die biblischen Zahlen häufig mystisch und synekdochisch zu nehmen sind; die sechste de recapitulatione dient der Harmonistik; die siebente (de diabolo et ejus corpore sc. impiorum) der ersten entsprechend, lehrt darauf achten, was in der Schrift, wo sie nur von Einer Person redet, dem Teufel und was den Bösen zukomme. So bezieht sich die erste Hälfte von Jes. 14, 12 auf den Teufel; die zweite auf die Gottlosen. — Ähnlich, wie Tichonius, der sich des Beifalls Augustins erfreute, lieferte Eucherius von Lugdunum um 450 in seinem liber formularum spiritalis intelligentiae Beiträge zur allegorischen Schrifterklärung, nachdem er deren Notwendigkeit erörtert und den dreifachen Schriftsinn bestimmt hat. Im Hinblick auf das Psalmwort: Aperiam in parabolis os meum, loquar in aenigmate antiqua will er die ganze Schrift allegorisch genommen wissen. Auch einem Hieronymus ist, so sehr er in einer Reihe von Stellen

vor jedem Übermaß des Allegorisierens warnt, die einfache Auslegung des Sinnes doch nur mos judaicus, und Gregor den Großen kennzeichnet sein Grundsatz: si ordo historiae deficit, sese nobis intellectus mysticus quasi apertis foribus ostendit ac patenter clamat: quia rationem literae defecisse cognoscitis, restat, ut ad spiritualem sensum sine dubitatione redeatis. Um 830 stellt Angelomus einen siebenfachen Sinn auf. In der glossa ordinaria, dem exegetischen Handbuch des Mittelalters, sehen wir diese exegetische Richtung gleichsam fixiert. Aus der Reihe der Scholastiker nennen wir den Franziskaner Bonaventura mit seiner Unterscheidung einer siebenfachen Schriftauslegung, der historischen, allegorischen, tropologischen, anagogischen, symbolischen, synekdochischen, hyperbolischen. Was ihm den Übergang zur Allegorie vermittelt, ist die durch die Inspiration der Schrift gegebene Fülle ihres Inhalts: In scriptura sacra nihil contemnendum tanquam inutile, nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tánquam iniquum, pro eo quod spiritus sanctus, ejus auctor perfectissimus, nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum.

Auf der anderen Seite sehen wir freilich auch die Bedeutung des Literalsinnes betont und die veritas historiae, wie z. B. von Druthmar (in der ersten Hälfte des 9. Jahrh.), welcher in seinem Vorwort zum Matthäusevangelium sagt, er habe sich bestrebt, plus historicum sensum sequi quam spiritalem, quia irrationabile videtur spiritalem intelligentiam in libro aliquo quaerere et historicam penitus ignorare; aber er hat hier mehr das N. T. im Auge als das Alte, bei dessen Erklärung er von seinem Grundsatz aus: Quidquid evangelium pronuntiat, in Veteri praedictum fuit et ambo in simile concordant, doch wieder in der alten Weise allegorisiert. Betonung des grammatischen Sinnes finden wir auch bei den Repräsentanten der Exegese in der griechischen Kirche, bei Ökumenius im 10., Theophylakt und Euthymius Zigabenus im 12. Jahrh. Es ist anzuerkennen, daß wenn sie auch manches aus Chrysostomus schöpften, sie doch auch selbst exegetische Beiträge gaben, welche ihren Arbeiten dauernden Wert sichern. Aber die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn bricht auch bei ihnen immer wieder durch; so bei Euthymius, wenn er in dem Vorbericht zu seinem Psalmenkommentar sagt, wie er erklären werde. Nicht immer auf einerlei Art: historisch oder prophetisch oder allegorisch oder moralisch, sondern eine Stelle soll auf mancherlei Art ausgelegt werden, weil sonst leicht etwas vorbeigelassen werden könnte. Die in den griechischen Klöstern aufgekommene Sitte, zu jeder einzelnen Stelle einer biblischen Schrift die verschiedenen Auslegungen verschiedener Exegeten zu sammeln und sie so fortlaufend wie eine Kette aneinander zu reihen, führte zur Entstehung der sogenannten catenae, *σειραί, συλλογαί*.

Unter denjenigen Männern, welche der herrschenden Methode der Schriftauslegung gegenüber für den Literalsinn eintreten, pflegt man den Minoriten Nikolaus de Lira († 1340) zu nennen. Allerdings erklärt er die Feststellung des Wortsinnes der Schrift für seine Hauptaufgabe; aber es fehlt viel daran, daß er dieses Prinzip streng durchgeführt hätte. Gleich in dem ersten Prolog seiner Postille macht er den Unterschied zwischen scriptura exterior = sensus literalis und scriptura interior = sensus mysticus vel spiritualis. Sogar von einem duplex sensus literalis redet er, wie z. B. bei 1 Chr. 17, 13, wo

uchstäblich ebenso von Salomo als von Christus die Rede sei. Dazu kommt eine Abhängigkeit von der Scholastik, welche sich „in der Überladung seines Kommentars mit einem weitschweifigen und unfruchtbaren Schematismus" und er „Hineinziehung dialektischer Spitzfindigkeiten und philosophischer Subtiliäten in die Bibelerklärung" (vgl. Siegfried in Merx' Archiv, Jahrgg. 1867 ı. 1868) zeigt. Immerhin bleibt ihm das Verdienst, für die Erklärung des l. T.s das Prinzip der Erforschung des Wortsinns, wie er es aus dem Studium es jüdischen Kommentators Raschi kennen gelernt, zuerst hingestellt zu haben.

War nun die Auslegung einerseits durch Grundregeln, welche das Alle;orisieren begünstigten, beherrscht, so war sie andererseits eingeschränkt durch asjenige, was man Tradition nannte, durch die feste Gestalt, welche die irchliche Lehre allmählich unter der Herrschaft der ecclesia docens annahm. lachdem schon Irenäus und Tertullian eine Auslegung der Schrift nach Maßgabe des kirchlichen Bekenntnisses verlangt, eine Forderung, welche nur ann der Exegese keine hemmende Fessel anlegt, wenn der kirchliche Gemein;laube dem Gesamtinhalt der Schrift entspricht, stellte Vincentius von Lirinum († 450) den Satz auf: Scripturam sacram pro sua altitudine non ıno eodemque sensu universi accipiunt scriptores, sed ejus eloquia aliter ılius interpretatur; idcirco necesse est propter tantos tam varii sensus ınfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. Auch Lira sagt, daß er ıur dasjenige als bestimmt und sicher hinstellen wolle, was durch die Schrift)der die Autorität der Kirche festgesetzt sei; alles andere möge man ansehen ıls scholastice et per modum exercitii dicta, und wolle er alles von ihm Gesagte correctioni sanctae matris ecclesiae unterwerfen. Nachmals hat das Tridentinum jede Auslegung verwehrt, welche verstößt contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum. Die Schrifterklärung habe zu geschehen nach der regula fidei, praxis ecclesiae, patrum consentiens interpretatio et conciliorum praecepta.

Die Reformation befreit die Schriftauslegung von diesem Zwange. Sie verwirft jede Lehrautorität der Kirche, die eine Prärogative des Geistesbesitzes für sich in Anspruch nimmt, welche ihr als der ecclesia docens zukommen soll, als eine die Bedeutung der Schrift beeinträchtigende Anmaßung (Landerer in PRE.[1] V, S. 782); sie gibt der Schrift die Stellung der unica norma et regula, der obersten Instanz in allen Glaubenssachen. Dies ist sie ıber nur dann, wenn das richtige Verständnis nicht erst von außen her in ie hineingetragen werden muß, sondern wenn sie selbst über ihren Sinn genügenden Aufschluß gibt, wenn sie sich selbst auslegt. Indem ihr daher wie die Eigenschaft der perspicuitas, so die facultas se ipsam interpretandi zugeschrieben wird, ergibt sich als oberster hermeneutischer Satz der Kanon: Scriptura sacra sui ipsius legitimus interpres. Scriptura ipsa sui ipsius certissimam tradit interpretationem. Diesem Kanon, welcher ebenso der römischen Lehre von der Tradition, wie der mystischen von einem „inneren Licht" oder Wort gegenübersteht, tritt ein zweiter unmittelbar an die Seite. Ihre eigene Auslegerin kann die Schrift nur dann sein, wenn ihr einfacher Wortsinn auch wirklich den Gedanken der Schriftsteller ausdrückt und hinter

ihm nicht noch ein anderer verborgen liegt. Dieser einfache Wortsinn aber ist der grammatische. Unam quandam — sagt Melanchthon — ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse juxta praecepta grammaticae, dialeticae et rhetoricae. Nam oratio, quae non habet unam ac simplicem sententiam, nihil certi docet. Und Luther verlangt, daß man jedes Wort soll stehen lassen in seiner natürlichen Bedeutung und nicht davon lassen, es zwinge es denn der Glaube. Von hier aus wurde denn die allegorische Auslegung mit ihrer Willkür, wie sie seit Origenes in der Kirche herrschend gewesen, verworfen. Die Regeln der grammatischen Deutung selbst wurden näher dahin bestimmt, daß die vera interpretatio zu gewinnen sei ex phrasi scripturae, ex circumstantiis textus, e collatione locorum scripturae et ex analogia fidei (Chemnitz). Indes reichten diese Regeln noch nicht zum eigentlich theologischen Schriftverständnis hin. Man mußte, um ein solches zu ermöglichen, auf die Eigentümlichkeit der Schrift als heiliger Schrift eingehen. Auch dies hat schon Luther gethan. Er geht von der Ansicht aus, daß die Bibel als göttliche Schrift ein Organismus sei, in welchem alles in innerem Zusammenhang stehe. Darum dürfe man nicht Einzelnes herausnehmen, sondern müsse das Ganze ins Auge fassen und aus der so gewonnenen Grundanschauung das Ganze verstehen lernen; man müsse, wo Gegensätze sich zeigen, beide Seiten in ihrer Wahrheit zu begreifen suchen. „Das ist der h. Schrift Eigenschaft, daß sie durch allenthalben zusammengehaltene Stellen und Örter sich selbst auslegt und durch ihre Regel des Glaubens allein will verstanden sein.“ Daraus ergibt sich ihm der Kanon, die Schrift sei auszulegen nach der regula fidei, welche man erhalte aus den deutlichen Stellen der Schrift. Aber auch dieser Kanon reichte nicht zu, und sie war auch nicht das letzte Prinzip der reformatorischen Schriftauslegung, sondern dies war der durch den h. Geist gewirkte Glaube an Christus. Daher Flacius: Cum convertimur ad Christum, tum tollitur velamen de nostro corde et etiam de ipsa scriptura, non solum quia illuminamur spirituali luce, sed etiam quia scopum et argumentum totius scripturae tenemus, nempe ipsum dominum Jesum cum sua passione et beneficiis.

In der That waren hiemit die Voraussetzungen zu einer gedeihlichen Entwicklung der Exegese gegeben, besonders wenn man erwägt, daß Luther, was insonderheit dem durch die allegorisierende Exegese schwer mißhandelten A. T. zu gute kam, Gesetz und Evangelium unterscheiden, Weissagung und Erfüllung in ihrem historischen Gegensatz erfassen und die verschiedenen Stufen in der geschichtlichen Entwicklung des Heils unterscheiden lehrte. Wenn dennoch die Exegese nicht den Aufschwung nahm, den man erwarten sollte, vielmehr in frühere Fehler zurückfiel, so hatte dies seinen Grund 1) in der zwar bekämpften, aber deshalb nicht überwundenen allegorischen Auslegungsweise, weil man unter Vernachlässigung des inneren Zusammenhangs der Geschichte Israels die Einheit dieser Geschichte in eine Mehrheit von Geschichten umsetzte. Auch Luther, so entschieden er sich gegen das Allegorisieren erklärte, gab doch wieder allegorische Deutungen, und ebenso Melanchthon, dem z. B. das sechste Tagwerk ein plenissimus locus et multis et evangelicis mysteriis ist und die vices diei et noctis significationes mortis et resurrectionis u. dgl. Und Flacius will in seinem hermeneutischen Werk Clavis scripturae sacrae

r Allegorie eine berechtigte Anwendung in drei Fällen zugestehen: wenn der
ammatische Sinn gegen den klaren Verstand, gegen die guten Sitten, gegen
e gesunde Lehre streitet. Er findet bei den Geschichten des Hiob, der Rahel
ıb duro cortice literae suavem nucleum spiritus et non injucunda
ysteria; er meint, daß Lea philosophiam humanam, Rahel aber divinam
ve theologiam abschatte. Mit solchen Grundsätzen ist der einfache Wort-
rstand doch wieder aufgegeben und der exegetischen Willkür Thür und Thor
öffnet. — Ein weiteres Hemmnis erwuchs der Schriftauslegung der Folgezeit
aus der Fassung dessen, was man „Glaubensanalogie" nannte. Während
ther die letztere mehr im allgemeineren Sinn von dem geistlichen Gesamt-
halt der Schrift verstand, wurde dieselbe nunmehr dogmatisiert und ans
ymbol gebunden. Dadurch wurde aber wiederum die Lehrtradition der
irche zur Norm der Exegese, nur daß jetzt freilich die Lehre, nach welcher
an auslegte, eine der Schrift selbst entnommene war. Diese Abhängigkeit
r Exegese von dem kirchlichen Lehrbegriff und die Überspannung des Be-
iffs der Inspiration, welche man auf alles in der Schrift bis ins kleinste
ıd einzelnste erstreckte, hatte dann eine völlige abstrakte Nivellierung des A.
ıd N. T.s, der Form wie des Inhalts der Schrift zur Folge, sowie über-
ıupt eine Verkennung aller Unterschiede und aller historischen Entwicklung
ı Organismus der Schrift. Konnte doch selbst ein Gerhard dem Katholiken
ellarmin gegenüber behaupten, daß die Lehre des A. T.s keineswegs un-
llendet sei, sofern dasselbe ganz die nämlichen Glaubensartikel enthalte,
elche Christus und die Apostel im N. T. nur wiederholten, und konnte doch
ırpzov vorschlagen, man sollte gar nicht mehr vetus et novum testamen-
m, sondern instrumentum sagen; der Unterschied zwischen beiden sei nur
r der Zeit. Die Grundlage und bleibende Autorität für die orthodoxe
rmeneutik dieser Periode blieb Joh. Gerhards Schüler, Sal. Glassius.
ıs dem Pietismus ist das hermeneutische Werk von J. J. Rambach her-
rgegangen, das man mit Recht die erste, im eigentlichen Sinn systematische,
it allem gelehrten Apparat ausgestattete Bearbeitung der Hermeneutik ge-
ınnt hat. Wenn Rambach den Satz aufstellt: Merito vocibus tanta signi-
ationis amplitudo tantumque pondus assignatur, quantum per rei sub-
ratae naturam sustinere possunt, was A. Pfeiffer so ausdrückt, daß er
gt: tanta cuilibet voci tribuenda est emphasis, quanta potest, so ist dies
ıe Folgerung aus dem überspannten Inspirationsbegriff. Die Sicherheit
s Schriftverständnisses ist damit aufgehoben. Besonders litt unter solchen
rinzipien die Erklärung des A. T.s. Insofern die dort ausgesprochenen
hatsachen über sich hinausweisen in die ntl. Zukunft, gilt es ja allerdings,
re typische Bedeutung festzustellen, und wenn Joh. Gerhard sagt, dieser
pische Sinn sei der nicht durch die Worte selbst, sondern durch die mit den
orten bezeichneten Sachen kundgegebene (typus consistit in factorum col-
tione), so ist dies unzweifelhaft richtig. Aber das Recht dieser typischen
ıslegung wurde nun wieder, wie früher von den Exegeten der antiochenischen
hule, auf die Fälle eingeschränkt, wo die Schrift selbst Anleitung dazu gebe.
an stellte bestimmte Kriterien auf, nach welchem im A. T. ein typus oder
nsus mysticus zu finden sei: Kriterien, mit denen man bei aller grundsätz-
hen Betonung des reformatorischen Satzes, daß es nur einen Sinn gebe,

den Literalsinn, welcher von den Worten nicht getrennt werden dürfe, doch wieder einlenkte in die Bahnen der vorreformatorischen Exegese.

Unter den Exegeten der reformierten Kirche erinnert Calvin in seiner Auslegung des A. T.s durch das Bestreben, so viel möglich historisch zu erklären, an die Exegese der antiochenischen Schule. Aber ebenso wie letztere fehlt es auch ihm an der Erkenntnis des causalen Zusammenhangs zwischen A. u. N. T., an dem Verständnis der atl. Geschichte in ihrer Einheit als der Vorgeschichte Jesu Christi. Wie daher einerseits bei ihm die historische Auffassung des A. T.s unter der typischen leidet, wie er denn z. B. zu Ps. 2,7 anmerkt: ceterum hoc in Christo verius impletum fuit, nec dubium, quin David spiritu prophetico in eum praecipue respexerit, so ist er andererseits derartig an die Schranke der atl. Geschichte gebunden, daß er z. B. das Citat Ps. 8,6 im Hebräerbrief willkürlich findet. Während in der Exegese der reformierten Kirche das Bestreben nach historischer Auslegung der atl. Weissagung vorherrscht, wurde seitens der Lutheraner die unmittelbare Beziehung derselben, namentlich der Psalmen, auf Christum zum Prinzip erhoben. Im übrigen hielten die Vertreter der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrh. die hermeneutischen Kanones der Reformation aufrecht, nicht ohne heftigen Kampf gegen eine Richtung, welche die Schrift nicht aus ihr selbst, sondern, wie Socinianer und Arminianer, aus den Prinzipien der sogenannten ratio sana oder aus der Philosophie (vgl. die zuerst 1666 erschienene Schrift philosophia scripturae interpres) erklärt wissen wollte. Als dann die nüchtern verständige Weise der reformierten Exegese in Hugo Grotius, dem Verteidiger der Arminianer, den J. Spencer in seinem Werk de legibus Hebraeorum ritualibus als interpretum choryphaeus bezeichnet, eine Richtung nahm, welche die bisherige kirchliche Auffassung des A. T.s zu gefährden schien, — wie denn nicht zu leugnen ist, daß der Deismus von Grotius starke Anregungen empfing —, so erhob sich eine Reaktion, an deren Spitze Coccejus stand.

Nach Coccejus weist das A. T. nicht nur in vereinzelten Typen auf das Neue hin, sondern es ist als ein geschlossenes und vollendetes Ganzes ein durchgängiger Typus. Überall fand er Weissagung auf Christus, und zwar nicht nur in Propheten und Psalmen angekündigt, sondern ebenso in der Geschichte und den Gebräuchen des A. T.s ausgeprägt. In dieser typischen Auffassung der ganzen atl. Schrift, in der Beachtung ihres großen einheitlichen Zusammenhangs liegt die Stärke der coccejanischen Exegese. Coccejus ist auch kein Allegoriker. Er unterscheidet sich von den alten Allegoristen sehr wesentlich dadurch, daß er 1) den Wortsinn stets möglichst rein zu gewinnen sucht und als ergiebige Quelle aller Folgerungen hinstellt, nicht als Gegensatz zum tieferen Sinn, und 2) die Worte nicht zersplittert, sondern die Erklärung aus dem Gesamtgeist der Schrift schöpft, von dem alle Teile bis ins einzelnste durchdrungen sein müssen (Diestel, Gesch. d. A. T.s in der christlichen Kirche S. 427). Aber indem er den hermeneutischen Satz aufstellt, daß die Worte jeder Schriftstelle in allen Bedeutungen zu nehmen seien, welche sie überhaupt zulassen (verba valent, quidquid valere possunt), und jede Stelle soviel enthalte, als sich nur nach Analogie und Allegorie und Parallelismus dabei denken lasse, dehnt er den Text fast ebenso willkürlich aus wie die Allegoriker.

Wenn in der katholischen Kirche eine freie Behandlung der Schrift da-
ırch ausgeschlossen war, daß das Tridentinum die sogenannten atl. Apokry-
en den kanonischen Schriften gleichstellte und der Vulgata gleiche Autorität
it dem Grundtext zuerkannte; wenn in der lutherischen die Unterordnung
ater das, was man analogia fidei nannte, die Schriftauslegung in ihrer
ewegung hemmte, so war dieselbe in der reformierten Kirche dadurch in
effeln geschlagen, daß man sich gebunden glaubte an den Bibeltext, wie er
orlag, und an den Kanon, wie er überliefert war. Findet sich doch sogar
ı einigen reformierten Symbolen ein Verzeichnis der kanonischen Schriften,
o daß also von einer Kritik des Kanons keine Rede sein konnte. Je gesetz-
icher man sich hier zur Schrift stellte, um so mehr verlangte man, dieses
Gesetzbuch in einer festen Gestalt zu besitzen. Da ging man denn so weit, die
ınbedingte Richtigkeit der atl. Punktation — von der Ludwig Cappellus in
iner Schrift, benannt Arcanum revelatum punctationis (1624) zeigte, daß sie
icht ursprünglich, sondern erst zwischen 500 und 1000 n. Chr. entstanden
ei —, die Fehlerfreiheit des sogenannten textus receptus, ja sogar die Klassi-
ität des neutestamentlichen Griechisch zu behaupten. Hiemit war dann die
Textkritik aufgehoben. Diesen Bestrebungen, die unzweifelhafte Sicherheit des
iblischen Textes zur Anerkennung zu bringen und den gegenteiligen Be-
trebungen derjenigen, welche die Unverträglichkeit solcher Behauptungen mit
er wissenschaftlichen Freiheit erkannten, verdankt nun aber die Exegese eine
Reihe von nachmals nutzbringenden Arbeiten. Es wurden Varianten gesammelt
ınd kritische Ausgaben des A. und N. T.s veranstaltet. Um so mehr mußte
nan sich einer solchen Thätigkeit befleißigen, seit der katholische Theologe
R. Simon († 1712) dem Protestantismus die Möglichkeit bestritt, sich auf die
). Schrift zu berufen, wofür er sich auf die Unsicherheit des Textes und der
Gewährsmittel für denselben, der traditionellen Ansichten über den Ursprung
er einzelnen Bücher, des Verständnisses und der Kanonizität derselben be-
ief. Verdienste um den ntl. Text hat sich neben Wetstein derjenige Theo-
oge erworben, welcher zugleich dem Verständnis der atl. Weissagungen dadurch
ıeue und richtigere Wege wies, daß er dieselben aus ihrem geschichtlichen
Boden heraus verstehen lehrte und der Schriftforschung auf dem Gebiet des
R. T.s in seinem Gnomon ein Werk von bleibender Bedeutung hinterlassen
hat: J. A. Bengel.

Doch es bahnte sich allmählich ein Gegensatz gegen die ganze bisherige
Weise, die Schrift anzusehen und zu behandeln, an. So leugneten die An-
hänger der Wolffschen Philosophie die Möglichkeit, die analogia fidei als
Auslegungsgesetz zu handhaben, weil ja die regula fidei erst aus richtiger
Schriftauslegung erwachsen müsse. Handelte sichs nun um die richtige Schrift-
auslegung, so forderte Ernesti in seiner Institutio interpretis N. T. (1761)
eine grammatische im Gegensatz zu ihrer Abhängigkeit von der Wolffschen
Philosophie, welche mit ihrem Postulat logischer Demonstration alle geschicht-
lich sprachliche Untersuchung zu untergraben drohte, und Semler (Vorber. z.
theol. Herm., 1760—69) eine historische im Gegensatz zur kirchlich-dogmatischen.
Ernesti hatte mit seiner Forderung um so mehr recht, als man an der will-
kürlichen Auslegung des Coccejus sehen konnte, wohin die Aufgebung des
nächsten grammatischen Wortverstands auf Grund der Annahme einer durch-

gängig emphatischen Redeweise der Schrift führe, und Semlers Forderung machte sich um so mehr geltend, als seine Untersuchungen des Kanons und andere seiner Arbeiten auf unwidersprechliche Weise die Unzulässigkeit der Vorurteile, mit welchen man bisher an die Schrift gegangen war, die Unthunlichkeit der bisherigen Knechtschaft des Auslegers unter dem kirchlichen Lehrbegriff darlegten. Bengel und Crusius zeigten nun zwar, daß man frei von dem Bann des kirchlichen Lehrbegriffs auslegen und auf Grund des heilsökonomischen Zusammenhangs zwischen A. und N. T. historisch verfahren könne, ohne Coccejanischer Willkür oder Semlerschen Irrtümern zu verfallen; aber zunächst ohne Erfolg. Semler behandelte die Schrift geschichtlich, aber nicht mehr heilsgeschichtlich. Daß die Geschichte, welche die Schrift erzählt, Heilsgeschichte ist, übersah er. Er wollte sie ausgelegt wissen wie jedes andere Buch. Eine zeitgeschichtliche Auslegung forderte er. Was die biblischen Schriftsteller haben sagen wollen, sollte verstanden werden aus den in ihrer Zeit nachweislich vorhandenen Vorstellungen, denen sie sich accomodierten. Um den für alle Zeit geltenden Inhalt der Schrift zu gewinnen, sei alles Lokale und Temporale abzustreifen. Christus et apostoli, quia cum ejus temporis hominibus res fuit, hac ratione loquuntur, qua homines illi solebant: *ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν*, non sicut rei perfectio atque *ἀλήθεια* per omne tempus postulabat. Man sieht leicht, wie diese Art historischer Auslegung, welche Semler forderte, durch den Grundsatz der Accomodationstheorie (oeconomicum dicendi genus) in Konflikt mit der grammatischen kommen mußte, indem man nun die Schriftsteller doch wieder nicht sagen ließ, was ihre Worte sagten, sondern denselben einen erst zu eruierenden Geheimsinn unterlegte. Wie man mit Hilfe der Accomodationstheorie anstößige biblische Lehren beseitigte, so das Wunderbare der Schrift dadurch, daß man, wie auf atl. Gebiet Eichhorn, auf ntl. Paulus (der Begründer der sogenannten psychologisch-natürlichen Schriftanschauung) natürliche Erklärungen aufbrachte, mit welchen der Wortverstand sich nicht vertrug. In beiden Fällen glaubte man dem Christentum einen Dienst zu erweisen, indem man zeigte, daß Christentum und Schriftinhalt vernunftmäßig seien. In Wahrheit that man letzterem nur neuen Zwang an. Wenn man früher den Sinn der Schrift vergewaltigte von der Voraussetzung ihrer Inspiration aus, so jetzt von der Voraussetzung ihrer Vernunftmäßigkeit aus.

Von diesem Zwange wurde die Auslegung erst dann frei, als man gründlich mit der Meinung brach, daß die h. Schrift etwas Besonderes sei und sie darnach behandelte. Selbstverständlich konnten nun die dem christlichen Gemeinglauben entfremdeten Ausleger nicht zugeben, daß sie solches enthalte, was demselben zur Bestätigung diente. Die Kirche steht aber im Glauben an ein Heil, das nicht aus der natürlichen Entwicklung, welche das durch die Schöpfung gesetzte Leben der Menschheit mit der Sünde genommen hat, hervorgegangen ist, sondern im Widerspruch mit dieser Entwicklung steht, somit wunderbar ist; sie sieht in demselben, dem Heil in Christo, das Ergebnis der im A. und N. T. beurkundeten Geschichte, welche also diesem Heil notwendig gleichartig, d. h. wunderbar ist. Mit der Ablehnung dieses Heils fiel das Wunder der in die Offenbarung desselben auslaufenden Geschichte. Das Wunderbare, das die Schrift berichtet, erklärte man für sagenhaft oder

in Gebilde des Mythus, ihre Weissagungen für vaticinia ex eventu. Hienach gestaltete sich dann die Kritik, welche man an den biblischen Büchern übte, die entweder von Wundern berichteten oder Weissagungen enthielten. Im ersteren Fall hatte man das Interesse, die Berichte so viel später entstanden zu sehen, als das, was sie berichteten, geschehen sein sollte, oder unter solchen Umständen, daß die Verfasser die geschichtliche Wirklichkeit nicht geben konnten, sondern nur die mythologische Umbildung; im letzteren versetzte man die Berichte in eine Zeit, wo man das Geweissagte entweder ahnen konnte oder wo es schon eingetroffen war. Wir erinnern hier, was das N. T. betrifft, an die Arbeiten von Strauß, Bruno Bauer und Baur, hinsichtlich des A. an Gesenius und de Wette; ferner an Ewald und Hitzig, die Begründer der sogen. positiven Kritik.

Wenn man früher die Schrift unter dem Gesichtspunkt einer die Glaubenswahrheiten und sittlichen Vorschriften enthaltenden Lehroffenbarung betrachtet und sie als ein Lehrgesetzbuch angesehen hatte, dessen Verständnis selbst wieder unter einem kirchlichen Gesetz stand, so war man nun auf dem Weg historischer Behandlung der Schrift nicht bloß frei geworden von dem unberechtigten Zwang des kirchlichen Lehrgesetzes, sondern hatte auch gelernt, die Schrift selbst anzusehen und zu behandeln als das was sie ist, als Urkunde einer Geschichte. Man hatte mit dem Allegorisieren gebrochen und die Grundlagen für ein grammatisch-historisches Verständnis der Schrift gewonnen. Aber man war nun wieder auf einen Abweg geraten. Hatte man früher, indem man die Schrift in ihrer Beziehung auf das Heil in Christo betrachtete, das man in ihr ausgeprägt fand, die geschichtliche Beziehung dieses Heils zu sehr außer acht gelassen, so übersah man jetzt bei der geschichtlichen Behandlungsweise der Schrift, daß es die Geschichte des Heils ist, welche in ihr zu urkundlicher Darstellung kommt. Es ist die unserer Zeit gestellte Aufgabe, den Fortschritt in der Erkenntnis und Würdigung der Schrift zu machen, welcher durch diese beiden Fehler der Vergangenheit erfordert wird, nämlich die Schrift *heilsgeschichtlich* auszulegen, d. h. so, daß sie überall einen und denselben Inhalt bietet, das Heil in Christo, aber zugleich so, daß sie diesen Inhalt überall anders bietet. Es darf weder die Einheit ihres Heilsinhaltes verkannt werden über der Mannigfaltigkeit der Formen, in welchen sich derselbe darbietet, noch diese Mannigfaltigkeit über jener Einheit. Wo man nur die geschichtliche Eigentümlichkeit der jeweiligen Aussage des Heils im Auge hat und darüber den immer gleichen Inhalt vergißt, gerät man in einen falschen Realismus; wo man in dem Bestreben, überall den Einen Heilsinhalt zu finden, die Mannigfaltigkeit übersieht, in welcher sich derselbe auf den verschiedenen Stadien der heilsgeschichtlichen Entwicklung darstellt, verfällt man einem falschen Spiritualismus. Im letzteren Fall kommt es dann zu einem falschen Allegorisieren. Allegorische Deutung ist aber nur in dem Sinne berechtigt, daß der Ausdruck des Heilsinhaltes aus einem Stadium der Heilsgeschichte umgesetzt wird ins andere, also namentlich aus dem atl. Gebiet in das ntl. In solchem Falle gilt es aber, die richtige Stelle im atl. Zusammenhange aufzufinden, welcher die ntl. entspricht. Nicht überall kann alles geredet sein, sondern jedes an seinem Orte. Nur dann, wenn man eine atl. Aussage richtig an ihrer Stelle und in ihrem Zusammenhang erfaßt hat,

wird man sie auch richtig übersetzen können in die Sprache des N. T.s und in das ntl. Gebiet. Der Fehler der seit Origenes in der Kirche üblichen allegorischen Auslegungsweise bestand darin, daß man den sogenannten „mystischen" Sinn nicht in den Sachen suchte, von denen die Worte sagen, sondern in den Worten, welchen man dann vermöge der Annahme einer durchgängigen Emphase des Schriftworts mehr zumutete, als sie zu tragen vermochten. In neuerer Zeit hat Stier wiederum in die Bahn dieser Art allegorischer Auslegung eingelenkt, wenn er z. B. im achten Psalm sich mit dem, was der Wortlaut desselben bietet, nicht meint begnügen zu können, sondern Christi Herrschaft darin beschrieben sieht und so zu dem Resultate gelangt, daß alle Kräfte und Wesen und Körper der Himmelsgefilde als die Herde des großen Hirten Christus in der Aufzählung der Tierwelt vorgestellt seien. Die frühere ungeschichtliche Auffassung des A. T.s hat Hengstenberg in seiner Christologie erneuert, während die heilsgeschichtliche Auslegung, wie wir sie meinen, in den Arbeiten v. Hofmanns, Delitzschs, M. Baumgartens (Theol. Komm. zum Pentateuch 1843. 44) u. aa. vertreten ist. Bahnbrechend für diese Auslegung ist Hofmanns „Weissagung und Erfüllung" gewesen, ein Werk, dessen Bedeutung in dem Nachweis liegt, daß die atl. Geschichte Eine große Weissagung auf Christus und die ntl. Geschichte eine Weissagung auf das Ende sei. Diesen Nachweis führt Hofmann, indem er zeigt, wie die h. Geschichte nach einem göttlichen Entwicklungsplan ein in organischer Kontinuität sich vollendendes Ganze bildet, dessen Anfang die Vorausdarstellung Christi im Leben unserer Natur, dessen Mitte seine Erscheinung im Fleisch und die Verklärung desselben, dessen Ende die Verklärung seiner Gemeinde, dessen wesentlicher Inhalt also die Vorausdarstellung Christi in der Welt ist.

Doch weiter gehen wir weder auf die exegetischen Arbeiten dieser Richtung, noch auf die sogenannte kritische Schule der neueren Zeit in ihren mannigfachen Abstufungen ein. Es war uns bei unserem historischen Überblick nicht um Vollständigkeit, sondern nur um eine Darlegung des Ganges zu thun, welchen die Schriftauslegung genommen hat, zu welchem Zweck wir uns die hauptsächlichsten Theorien und Methoden derselben vergegenwärtigten.

Zur Geschichte der hermeneut. Theorien vgl.: Rosenmüller, Hist. interpr. ll. ss. in eccl. christ. 1795—1812. G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterkl. 5 Bde. Gött. 1802—1808.

Für das N. T. insbes.: Diestel, Geschichte des A. T.s in der christl. Kirche. Jena 1869. M. Baumgarten, Theol. Komm. zum Pentateuch I, S. V ff.

Für das A. T. insbes.: Jos. Langen, Die Kirchenväter und das N. T., Bonn 1874.

Dazu die Übersichten bei Clausen, Herm. S. 77 ff.; Lutz, Herm. S. 15 ff.; Immer, Herm. S. 26 ff.; W. Schmidt, Art. Herm. in PRE.², S. 26 ff.; Reuß, Gesch. der h. Schrift des N. T.s. 5. A. II, S. 247 ff.; v. Hofmann, Herm. S. 6 ff.

Zur Geschichte der Hermeneutik.

I. In der alten und mittelalterlichen Kirche:

Diodorus († um 394): *Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας* (s. Suidas s. v. Diodoros, ed. Küster I, 593).

Adrianus (Anf. des 5. Jahrh.): *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*, herausgeg. v. F. Gößling. Berlin 1887.

Tichonius († um 400), De septem regulis.

Hieronymus, Ep. 57, seu De optimo genere interpretandi.

Augustin, De doctrina christiana (um 397).

Eucherius von Lugdunum († um 450): Liber formularum spiritualis intelligentiae.

Junilius (um 550), Instituta regularia divinae legis.

Cassiodorus († 563), De institutione div. litterarum.

II. Von der Reformation bis zum Beginn des Rationalismus:

Luthers Schrift vom Dolmetschen; Erlanger Ausg. Bd. 65.
Matthias Flacius, Clavis scripturae sacrae. 1567.
Wolfgang Franz, Tractatus theologicus de interpretatione. Wittenbergae 1619.
Sal. Glassius, Philol. sacra 1623.
Konr. Dannhauer, Hermeneutica sacra 1684.
A. Pfeiffer, Thesaurus herm. sacrae. Lipsiae 1726.
A. H. Francke, Manuductio ad lectionem scripturae sacrae. Halae 1709.
Tornmeier, Phil. biblica. Lipsiae 1713.
Val. E. Löscher, Breviarium theol. exeget. Francofurti 1715.
J. J. Rambach, Institutiones hermeneut. Jenae 1723.
Wolle, Hermeneutica N. T. acroamatico-dogmatica etc. Lips. 1736.
A. Turretinus, De s. s. interpr. tract. bipart. (Ausgabe von Teller). Francofurti 1776
Werenfels, Opusc. III, p. 329 ff. Basileae 1782. Ders., Lectiones hermeneuticae.
J. Baumgarten, Unterricht vom Auslegen der h. Schrift. Halle 1759.

III. Von der Zeit des Rationalismus bis auf die Gegenwart:

J. A. Ernesti, Institutio interpr. nov. test. 1761 (ed. 3. Lips. 1775).
J. S. Semler, Abhandlung vom freien Gebrauch des Kanons, 1771—75. Ders. Apparatus ad liberaliorem nov. test. interpret. 1767.
Ehrenfried Pfeiffer, Instit. herm. sacrae. Erl. 1771.
K. G. Bretschneider, Die hist. Dogm.-Auslegg. d. N. T.s. Leipzig 1806.
Keil, Diss. de hist. libr. sacr. interpret. ejusque necessitate, 1778 (in dessen opp. academ. ed. Goldhorn. Lips. 1821, S. 84—89). Dess. Lehrbuch der Hermeneutik des N. T.s, Leipzig 1810.
J. B. Carpzov (d. Jüngere), Primae lineae hermen. Helmstädt 1790.
Fr. Seiler, Bibl. Hermeneutik. Erl. 1800.
G. W. Meyer, Versuch einer Herm. des A. T.s. Lpz. 1812.
G. C. F. Lücke, Grundriß der neutest. Herm. u. ihrer Gesch. 1817.
Gl. Ph. Ch. Kaiser, Grundlin. eines Systems d. ntstl. Herm. Erl. 1817.
Germar, Die panharmonische Interpr. der Schrift 1821. Ders. Beitrag zur allgem. Herm. und deren Anwendung auf die Theol. 1828.
J. Chr. F. Steudel, Über d. Behdlg. d. Sprache d. Schrift als einer Sprache des Geistes. Tüb. 1822.
J. Olshausen, Ein Wort über tieferen Schriftsinn, 1824 [positiv].
R. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis, 1827.
C. F. Höpfner, Grundlinien u. s. f. 1827.
Töpke, Hermeneutik der neutest. Schriftsteller. Lpz. 1829.
Matthäi, Neue Auslegung der Bibel. 1831. Übersicht d. Fehler d. neut. Exegese. Gött. 1835.
Schleiermacher, Hermeneutik u. Kritik mit bes. Beziehung auf das N. T., hrsg. von Lücke. Berlin 1838.
Clausen, Herm. d. N. T.s 1841.
C. G. Wilke, Die Herm. des N. T.s. Lpz. 1843 [später nach kath. Grundsätzen umgearbeitet].
Unger, Populäre Hermen. Lpz. 1845.
J. L. Lutz, Bibl. Herm. Pforzheim 1849.
A. Künen, Critices et hermeneutices etc. Lugd. Batav. 1858-59.
J. E. Cellerier, Manuel d'Herméneutique bibl. Par. 1852.
v. Hofmann, Die Aufgabe der bibl. Herm., in d. Ztschr. f. Prot. u. Kirche N. F. Bd. XLV. Januar 1863.
A. Immer, Herm. des N. T.s. Wittenberg 1873.
J. P. Lange, Grundriß der bibl. Herm. Heidelbg. 1878.
A. Merx, Eine Rede vom Auslegen, insbes. des A. T.s. Halle 1879.
v. Hofmann, Bibl. Herm., hrsg. v. Volck. Nördlingen 1880.
F. Zimmer, Über Ziel u. Methode der ntl. Exegese (Ev. KZtg., Jan. 1884, S. 49 ff.).
Vgl. ferner die Artt. Herm. v. Landerer u. W. Schmidt in PRE.[1] u. [2]. Bleek, Stud. u. Krit. 1835 S. 441 ff. u. Hebr.-Br. II, S. 94 ff. De Wette, Die symb.-typ. Lehrart im Hebr.-Br. Berlin. Theol. Ztschr. III, S. 1 ff. Haupt, Die alttest. Citate in den vier Evangelien 1871. Röpe, De vet. test. alleg. in apost. libris. Hal. 1827. Nagel, Charakter d. Auffass. d. A. T.s im N. Halle 1850.
Von den Arbeiten katholischer Theologen zu erwähnen: Altmann Arigler, Herm. bibl. gener. Viennae 1813. Löhnis, Grundzüge der bibl. Herm. u. Krit. Gießen 1839. Kohlgruber, Herm. bibl. inst. Oenip. 1850. Güntner, Herm. bibl. gen. 1851 u. 1863. Setwin, Herm. bibl. inst. 1872. Reithmayr, Lehrb. der bibl. Herm., hrsg. von Thalhofer. Kempten 1874.

2. Die subjektiven Bedingungen für das richtige Verfahren des Auslegers.

Sind wir nun im Recht mit unserer Forderung heilsgeschichtlicher Auslegung, so folgt daraus zunächst, daß der Exeget selbst in der Erkenntnis des in Christo gegebenen Heiles stehe. Im Besitz solcher Erkenntnis, als Christ, also nicht voraussetzungslos, tritt er an die Schrift heran. Man fordert freilich immer wieder von dem Schriftausleger Voraussetzungslosigkeit. Aber diese Forderung ist thöricht, weil unerfüllbar; denn der Geist des Auslegers ist nicht tabula rasa (wie Turretin dies fordert: ut verum et genuinum sensum scripturae percipiat), nicht ein leeres Blatt, auf welches die Schrift ihren Inhalt schreibt, sondern er steht auf irgend einem Standpunkt, von dem aus er das, was sich ihm darstellt, aufnimmt und zu deuten sucht. Ebendarum ist er nicht rein unbefangen und interesselos. Wer da noch irgend in solchem Zusammenhang mit der Kirche steht, daß er in ihr sein Heil gefunden, dem kann die Schrift, nach welcher die Kirche sich normiert, nicht nur eben das sein, was jedes andere Buch ihm ist. Er wird zu der von ihr bezeugten Geschichte nicht so stehen, wie etwa zu den Geschichtserzählungen eines Herodot oder Livius. Vielmehr wird er mit dem Vertrauen an die Schrift herantreten, daß sie dem Beruf entsprechen werde, welchen sie bisher in der Kirche erfüllt hat, einem Beruf, dessen Segnungen er an sich selbst erfahren.

Ferner ergibt sich aus unserer Forderung heilsgeschichtlicher Auslegung, daß es sich in der biblischen Hermeneutik nicht handeln kann um die überall und allgemein gültigen Gesetze der Auslegung. Diese sind für die h. Schrift dieselben, wie für alle Schriftwerke. Die grammatisch-historische Exegese ist hier wie dort die gleiche. Aber wir haben gesehen, daß man grammatisch-historisch auslegen und doch dem Inhalt der h. Schrift nicht gerecht werden kann, dann nämlich, wenn man ihre Eigentümlichkeit verkennt. Alle Verirrung der Schriftauslegung ist, wie die Geschichte derselben zeigt, nicht Folge einer falschen Hermeneutik gewesen, sondern einer falschen Stellung zur Schrift. Entweder man nahm dieselbe für etwas, was sie nicht sein will, indem man sie schlechtweg d i e Offenbarung Gottes sein ließ, das Wort Gottes, das dann unfehlbar in allen Einzelheiten sein mußte, oder man erkannte sie nicht an als das, was sie ist, indem man die Auslegung entweder dem kirchlichen Bekenntnis in falscher Weise unterstellte oder durch Voraussetzungen, welche mit ihrem Inhalt in Widerspruch standen, bestimmt sein ließ. Verhält es sich so, dann wird es sich darum handeln, das richtige Verhältnis zur Schrift festzustellen, woraus sich dann ergeben wird, wie die allgemein gültigen Gesetze der Auslegung sich hier gestalten. Wir schicken also keine a l l g e m e i n e Hermeneutik voraus, schildern nicht die Art und Weise, wie der Sinn eines biblischen Autors durch grammatisch-historische Auslegung ermittelt, d. h. wie „durch die Kenntnis der fremden Sprache und ihrer Gesetze, sowie durch die Beachtung des individuellen Stiles jedes Schriftstellers auf der einen Seite, und auf der anderen durch Berücksichtigung der Zeitverhältnisse und allgemeinen Zeitanschauungen, wie der besonderen Umstände, unter denen ein Schriftwerk entstanden ist, die Basis für das richtige Verständnis desselben gewonnen wird." Wir stellen auch keine Theorie der Textkritik auf. Eine solche braucht der Theologe nicht erst zu schaffen. Er findet sie vor und hat nur die aus

der Natur des biblischen Textes sich ergebenden richtigen Grundsätze aufzugreifen und sie richtig anzuwenden. Wir reden auch nicht von einer biblischen Philologie. Die für die Erklärung der biblischen Bücher nötigen sprachlichen Kenntnisse bringt der Theologe mit. Alle dergleichen Wissenschaften, die nicht auf dem theologischen Gebiet selber erwachsen; alle diejenigen Thätigkeiten, welche schon geschehen sein müssen, ehe die im eigentlichen Sinn exegetische Arbeit beginnt, lassen wir beiseite. Es gilt da überall nur, die allgemein in Kraft und Geltung stehenden Grundsätze zu richtiger Anwendung zu bringen.

a. **Das Wunder in der Schrift.** Wenn nun die Theorie der Auslegung in ihrer Anwendung auf die Schrift durch das eigentümliche Wesen derselben bestimmt wird, so fragt sichs, wie wir dasselbe bezeichnen oder m. a. W.: wodurch sich die Schrift von allen anderen Schriftwerken unterscheidet. Wir antworten nicht: durch die Inspiration; denn daß sie ihren Ursprung aus Gottes Geist hat, wäre ja erst das durch die Beschäftigung mit der Schrift zu gewinnende Resultat. Wir haben die Antwort auf jene Frage bereits gegeben. Die unterscheidende Eigentümlichkeit dieses Schriftganzen beruht darauf, daß sich die Kirche auf dasselbe beruft, die Kirche, durch deren Dienst wir in die Gemeinschaft mit Gott versetzt worden sind. Sonach treten wir an die Schrift mit der Erwartung heran, daß sie sich als dasjenige bewähren wird, wofür sie der Kirche gelten muß, weil sie sich sonst nicht auf sie berufen würde. Die Kirche aber, welche sich nach der Schrift in der Weise normiert, daß sie an ihrer Übereinstimmung mit ihr das Maß ihrer jeweiligen Christlichkeit hat, muß in ihr das ein für allemal gegebene urkundliche Zeugnis des Christentums erblicken, und wir erwarten, daß sie sich in diesem ihrem Glauben an die Schrift nicht irren wird. Nun ist aber die Gemeinschaft mit Gott, in welche wir durch den Dienst der Kirche versetzt sind, eine solche, welche einerseits ihren ewigen Grund in Gott, andererseits eine geschichtliche Voraussetzung hat; denn sie ist eine in der Person Jesu Christi vermittelte. Und hinwiederum steht das Heil der Gottesgemeinschaft in Christo, das wir unser eigen nennen, im Gegensatz gegen das Ergebnis derjenigen Entwicklung des Lebens der Menschheit, welche aus der Schöpfung stammt und durch die Sünde beherrscht ist, d. h. es ist wunderbar. Denn wunderbar nennen wir, was geschichtliche Wirklichkeit, aber nicht aus der durch die Schöpfung gesetzten Ordnung der Dinge und ihrer Entwicklung hervorgegangen ist. Sonach muß jene Geschichte, welche unserer Heilsgegenwart zur Voraussetzung dient, in sonderlicher Weise Gottes Werk, sie muß wunderbar von Art sein; und wenn nun die h. Schrift die Urkunde dieser Geschichte ist, so wird der Exeget ihre Wunderbarkeit darnach zu beurteilen haben. Er wird die Wirklichkeit der in der Schrift urkundlich niedergelegten Geschichte nicht darnach bemessen, ob sie dem entspricht, was man die Gesetze des natürlichen Geschehens nennt. Er wird diese Geschichte nicht für unwirklich halten, wenn sie diesen Gesetzen zuwiderläuft, wird nicht jede Geschichtserzählung, welche Wunder und Weissagung enthält, deshalb für ein Gebilde der dichtenden Sage ansehen. Andererseits aber wird er auch nicht jedes Wunder ungeprüft hinnehmen, sondern im einzelnen Falle untersuchen, in welchem Zusammenhang die berichtete wunderbare Begebenheit mit derjenigen Thatsache steht, welche den Mittelpunkt aller heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes und die lebendige Grundlage seines

eigenen Christenstandes bildet, mit der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Je nach Maßgabe des erkannten Zusammenhangs, in welchem eine solche Begebenheit mit dieser Thatsache steht, ist sie ihm Gegenstand seines Glaubens.

Wie wir nun aber die Geschichte, von welcher die Schrift Zeugnis gibt, nicht um ihrer Wunderbarkeit willen von vornherein verwerfen, so werden wir weiter, wo uns dasjenige begegnet, was man Anthropomorphismen und Anthropopathien genannt hat, — wir meinen solche Stellen, wo Gott als redend und handelnd erscheint — nicht sofort von „bewußt dichterischen Darstellungen“ und „populären Vorstellungen“, von „kindlicher Auffassungsweise“ der Schrift und dergleichen reden. Wenn unser Heil in der Person Jesu Christi ruht; wenn Gott in ihm sich der Welt geoffenbart und diese Offenbarung in der Geschichte Israels angebahnt und vorbereitet hat, so wissen wir hiermit von einer Geschichte, die sich zwischen Gott und der Welt begeben hat, von einer lebendigen Beziehung zwischen Gott und der Menschheit. Wir beurteilen hienach diejenigen Schriftaussagen, welche davon zeugen. Im A. T. ist es namentlich die Patriarchengeschichte, in welcher wir zahlreiche hieher gehörige Vorkommnisse berichtet finden: Gotteserscheinungen, die dann etwa auch als Erscheinungen von Engeln oder des Engels Jahves bezeichnet werden. Man hat nun mit diesen Mythen, wie man diese Berichte nannte, die Sagen anderer Völker, welche auch davon erzählen, wie die Götter dereinst auf Erden gewandelt, verglichen und das Bedeutsame der israelitischen darin gefunden, daß in diesem Volk, wo dergleichen Sagen sich in ihm gebildet haben, die Vorahnung einer wahren Erkenntnis wirksam gewesen sei, der Erkenntnis nämlich, welche dann in Christo offenbar geworden sind, daß es eine Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit gebe. Hienach würde die dem israelitischen Volk vindizierte Bestimmung, daß innerhalb seiner diese Erkenntnis zukünftig hervortreten sollte, den israelitischen Sagen von Gotteserscheinungen einen anderen Wert geben, als die Mythen anderer Völker besitzen. Allein Israels Bestimmung hat sich nicht in der Erzeugung der Erkenntnis von einer wesentlichen Gemeinschaft Gottes und der Menschen erfüllt, sondern vielmehr darin, daß dieses Volk die Stätte war, wo Gott wirklich zu den Menschen kam. Dieser Thatsache wird dann aber eine bloß ahnungsvolle Sagenbildung, welche darauf geweissagt hätte, nicht entsprechen, sondern nur ein wirkliches, aber weissagendes, also vorbildliches Kommen Gottes zu den Menschen. Ist nun die Patriarchenzeit die Anfangszeit der Geschichte, welche auf dieses Kommen Gottes abzielte, so mußte die hiemit gegebene Hoffnung in dieser Zeit Inhalt einer für das ganze fernere Leben des mit Abraham beginnenden Volks, in welchem jenes Kommen erfolgen sollte, grundleglichen Gewißheit werden. Und da erscheinen denn die in dieser Zeit geschehenden Gottesoffenbarungen um so zweckentsprechender, je menschlicher sie sind; und wo sie uns allzu menschlich erscheinen wollen, so erinnern wir uns daran, daß sie dies lange nicht in dem Grade sind, als die Offenbarung Gottes in Christo, zu der sie sich doch immer nur wie Abspiegelungen einer wesenhaften Wirklichkeit verhalten. Was aber die auffallende Häufigkeit dieser Vorkommnisse in der Patriarchenzeit betrifft, so darf nicht übersehen werden, daß dieser Zeit alle jene späteren Vermittlungen der Gottesgemeinschaft, wie sie von der Gesetz=

gebung an bestanden und möglich waren, fehlten und durch Theophanien ersetzt werden mußten.

b. **Der israelitische Charakter der Schrift.** Wie aber der Ausleger die Wunderbarkeit der von der Schrift bezeugten Geschichte und ihre Aussagen über Gott von dem Heil in Christo aus, das sein Besitz geworden, beurteilt, so auch den israelitischen Charakter der Schrift. In Israels Mitte ist Christus erstanden. Es muß also die Geschichte dieses Volkes darauf abgezielt haben, daß er aus ihm komme und seine Gemeinde aus ihm hervorgehe. Dann ist aber Israel das Volk, welches an der Heilsgeschichte seinen eigentümlichen Beruf hat. Wenn wir nun eine Sammlung von Schriften finden, welche im Verlauf der Geschichte dieses Volks und seines eigentümlichen Berufslebens und im Sinn und Geist dieses Berufes zu dem Zweck entstanden sind, daß sie die Urkunde dieser eigentümlichen Berufsgeschichte seien, so wird der Ausleger in dem national-israelitischen Gepräge des Inhalts dieser Schriften nicht eine volkstümliche Beschränktheit sehen, welche abzustreifen oder umzudeuten wäre, wie diejenigen thun, welche z. B. meinen, daß man dort, wo die atl. Propheten von der Zukunft Israels reden, nicht an Israel zu denken haben, sondern an die in Israels Geschichte sich spiegelnde Idee des Gottesreiches und daß, wo sie Kanaans dereinstige Herrlichkeit schildern, nicht das Land Kanaan gemeint, sondern dasselbe als „sinnbildliche Bezeichnung des Begriffs" der heiligen Erde zu fassen sei, welche von den dem Abraham aus dem Glauben geborenen Kindern in Besitz genommen werde. Es ist wirklich das Land Kanaan, von welchem die alttestamentliche Weissagung redet als der zukünftigen Stätte des Gottesreiches, und es ist wirklich das Volk Israel, von welchem die Psalmen und die Propheten reden, wenn sie die gewisse Hoffnung aussprechen oder die Verheißung darbieten, daß sich Jahve zuletzt Israels annehmen und es verherrlichen werde. Wir können uns also den bekannten Satz des Hieronymus, der noch neuerdings beifällig citiert wird: Prudens et Christianus lector hanc habeat repromissionum prophetalium regulam, ut quae Judaei et nostri, imo nonnostri Judaizantes carnaliter futura contendunt, nos spiritualiter jam transacta doceamus, neque per occasionem istiusmodi fabularum et inextricabilium juxta apostolum quaestionum judaizari cogamur — nicht zu eigen machen, obgleich wir freilich keine „fleischliche" Erfüllung meinen. Und ebensowenig als der Ausleger in dem Namen Israel und Kanaan nur sinnbildliche Bezeichnungen sieht, wird er dann Satzungen des mosaischen Gesetzes, wie die über reine und unreine Tiere u. dgl. ins Ethische umdeuten, um sie der Schrift würdiger zu machen. Er wird dergleichen Bestimmungen von dem Gesichtspunkt aus verstehen, daß sie dem Volk, welches als solches die Gemeinde Gottes sein sollte, gegeben waren, um es dem gottgewollten Ziele seiner Geschichte entgegenzuführen.

Und nicht anders verhält es sich mit dem N. T., dessen israelitisches Gepräge gleichfalls nicht verwischt werden darf durch Behauptungen wie die, daß die christliche Kirche im Gegensatz zum Volk Israel Abrahams Geschlecht geworden und durch sie Israels heilsgeschichtlicher Beruf ausgeschlossen sei, was Röm. 9,6–17 ebensowenig zu lesen steht als Gal. 3. Es liegt auf der Hand, wie die Auffassung und Auslegung der Schrift eine durchaus verschiedene wird, je nachdem man annimmt, daß die Heidenkirche

an Israels Stelle getreten sei oder die Sonderstellung und Prärogative Israels als desjenigen Volks, welches von Gott dazu erwählt ist, die Stätte der Heilsgeschichte zu sein, auch für die ntl. Zeit fortbestehen läßt. Der Ap. Paulus zeigt Röm. 11 Israel in seiner heilsgeschichtlich zentralen Stellung auch für die Zukunft des Reiches Gottes. Zwar ist jetzt infolge seines Unglaubens die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* von ihm genommen und in die Völkerwelt gestellt (Mt. 21,43); aber es kommt die Zeit, wo es sich als Volk bekehren und seine Bekehrung die *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* (Röm. 11,15), die *καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* (Akt. 3,19—21) herbeiführen wird, d. h. den rechten Fortschritt über die Gegenwart des Reiches Gottes hinaus. Ist aber dieser Fortschritt durch die Bekehrung Israels ermöglicht, so zeigt sich eben hierin, daß auch in der ntl. Zeit der heilsgeschichtliche Beruf des Volkes, aus welchem Christus nach dem Fleisch gekommen, nicht abgethan ist, und sind hienach die Aussagen der Schrift über die Gegenwart des Heils, wie über dessen zukünftige Vollendung zu verstehen.

c. **Der Heilscharakter der Schrift.** Ferner aber erkennt der Ausleger damit, daß er Christ ist, in der Schrift das urkundliche Zeugnis von dem Heil, das er besitzt. Da ihm dieses Heil, weder wie er es als seinen persönlichen Besitz in sich trägt, noch wie es an sich selbst in der Person Jesu Christi gegeben ist, als ein Ergebnis natürlicher Entwicklung bewußt ist, so erkennt er auch in dem Zeugnis von diesem Heil ein Werk des Gottes, welcher das Heil selbst gewirkt hat, oder, wie wir dafür sagen dürfen, ein Werk desselben göttlichen Geistes, welcher in der Gemeinde des Heils waltet. Durch diese Erkenntnis ist er befähigt, das Maß der Untrüglichkeit der Schriftaussagen zu bestimmen. Er schließt den Irrtum aus allen denjenigen Aussagen aus, in welchen die Bezeugung der heilsnotwendigen Wahrheit (vgl. Frank, System der christl. Wahrheit II, S. 407) vorliegt, d. h. der Wahrheit, welche die in der atl. Heilszeit sich anbahnende und vorbereitende, in der ntl. zu ihrem Vollzug gelangte Erlösung und Herstellung der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit in Jesu Christo zu ihrem Inhalt hat. Um die hiemit geforderte Sonderung des Gebietes des Untrüglichen von demjenigen, wo Irrtum möglich ist, und weiter die Scheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem in der Schrift vollziehen zu können, muß man alles Einzelne ihres Inhalts nach seinem Verhältnis zu dem Heil beurteilen, welches in der von ihr beurkundeten Geschichte verwirklicht vorliegt. Und zwar ist dies zunächst hinsichtlich des historischen Inhalts der Schrift zu beherzigen. Es liegt z. B. auf der Hand, daß wir von unserem Standpunkt aus gegen jede Antastung der Geschichtlichkeit der Person Abrams, des Anfängers der Heilsgeschichte zu protestieren hätten; und ebenso müßten wir uns gegen die Behauptung, daß Israels eigentümlicher religiöser Charakter ihm nicht am Sinai durch eine göttliche That aufgeprägt, sondern das Resultat einer langen, geschichtlichen Entwicklung sei, erklären, ohne damit die Frage zu entscheiden, wann die in den mittleren Büchern des Pentateuchs enthaltenen gesetzlichen Bestimmungen in die Gestalt, in welcher sie uns vorliegen, gebracht worden sind, und wie sich der deuteronomische Gesetzeskodex hinsichtlich seiner Entstehungszeit dazu verhält. Aber nicht bloß für den historischen Inhalt der Schrift gilt obiger Kanon, sondern auch für die Beurteilung desjenigen, was man geneigt ist, als zeitweilige

ler nationale Vorstellungsweise von der religiösen Wahrheit, die eine ewige
i, zu unterscheiden. Die erste Bedingung für eine richtige Würdigung dessen,
as man da meint, ist die, daß man alles hieher Gerechnete nicht aus seinem
sammenhang mit dem zentralen Inhalt der Schrift ablöse. Es wird sich
nn zeigen, inwiefern dasselbe zum Mittel dient, um dasjenige zur Aussage
bringen, was den Heilsinhalt der Schrift ausmacht. In dem Maße näm-
, als man erkennt, daß der mit solchen Mitteln ausgedrückte Heilsinhalt
nicht bliebe, was er ist, falls jene vermeintlich nur nationalen und zeit-
lig gültigen Anschauungen keinen Wert hätten, wird man der Richtigkeit
er Anschauungen theologisch gewiß. Wenn wir z. B. in der ntl. Schrift
Thatsache der Versuchung Jesu berichtet finden und es ergibt sich uns,
diese Versuchung ihrer Natur nach weder eine bloß innerliche, innerhalb
ı selbst angefangene und vollzogene, noch auch nur durch Menschen an ihn
mmene sein konnte, so gereicht uns dies zur Vergewisserung, daß die bib-
e Lehre von dem Heile, welche in der Geschichte des Heils ausgebreitet
iegt, so, wie sie ist, nicht sein könnte, wenn nicht das Dasein eines An-
ers der Sünde außerhalb der Menschheit eine Wirklichkeit wäre. Letztere
hauung als eine nur nationale oder zeitweilige bezeichnen und so beseitigen,
ı man nur auf Kosten der wesentlichen Substanz der Schriftwahrheit.
ererseits muß aber die Möglichkeit, daß in der h. Schrift sich solches finde,
, weil nicht in notwendigem Zusammenhang mit der von ihr bezeugten
swahrheit stehend, der Wirklichkeit nicht entspricht, zugestanden werden,
diese Möglichkeit hat der Ausleger zunächst für solche Fälle offen zu
en, wie etwa, wenn Akt. 12,15 aus dem Munde von Etlichen berichtet
), daß sie gesagt hätten, es sei nicht Petrus, sondern sein Engel. Ob eine
je Äußerung mit der Wirklichkeit der Dinge übereinstimme oder nicht, dafür
nimmt die Schrift, indem sie dieselbe nur beiläufig berichtet, keine Bürg-
ft. Auf solch eine Aussage eine Schriftlehre von sogenannten Schutzengeln
ründen, wäre Thorheit. Oder, um ein anderes Beispiel zu gebrauchen:
Richtigkeit aller der naturhistorischen Thatsachen, welche der Dichter des
hes Hiob in den Reden Jahves an Hiob zusammengefaßt hat, ist nicht
: weiteres dadurch verbürgt, daß sie in der h. Schrift vorkommen, eben-
enig die Fehlerlosigkeit aller der chronologischen oder genealogischen An-
en oder aller der geschichtlichen Einzelheiten, welche in den Büchern der
ige oder der Chronik, in dem einen Geschichtswerk oft anders als in dem
ern, sich finden. Und wenn z. B. der Evangelist Matthäus 23,35 jenen
jarias einen Sohn Berechjas nennt oder wenn er 27,9 das atl. Citat dem
pheten Jeremia zuschreibt, während es sich bei Sacharja findet, so sind
Irrungen, welche die Substanz der Heilswahrheit in keiner Weise be-
ren und als solche zuzugeben sind. Ferner: Es gibt keine Thatsache von
raleror Bedeutung, als die Auferstehung Jesu. Aber der Glaube an die-
e hängt nicht davon ab, ob es gelingt, die Erzählungen von den Erschei-
gen des Auferstandenen in Ein Gesamtbild zusammenzufassen. Der Aus-
r ist also durch seine Stellung zur Schrift nicht etwa in die Lage versetzt,
es dem Text derselben Zwang anthun zu müssen, damit er etwas aussage,
keinen Verdacht der Unrichtigkeit erwecke, oder ihn um jeden Preis gegen
estreitbare Thatsachen, die von anderwärtsher feststehen, aufrecht erhalten

zu müssen. Er tritt an die Schrift heran mit der Erkenntnis, daß sie Zeugnis des Heils und als solches Gottes Werk ist; aber andererseits ist sie doch ein durch Menschen verfaßtes Gotteswerk, und so bleibt vorerst fraglich, inwieweit das Wirken Gottes, auf welches er die Schrift zurückführt, die Möglichkeit menschlichen Fehlens ausschließt. Ist es die Schrift als Einheit, als einheitliches Ganzes, welche der Kirche Christi zum Zeugnis des Heils dient, so könnte immerhin etwa, was im Einzelnen menschlich fehlerhaft wäre, in der Einheitlichkeit des Ganzen ausgeglichen sein. Diese Möglichkeit bleibt immer vorbehalten. Das Wort der Wahrheit ist ja eben etwas ganz anderes, als eine Summe von irrtumslosen Stellen.

d. **Die Einheitlichkeit der Schrift.** Die Heilswahrheit ist die eine und selbe durch die ganze Schrift hindurch, mithin der Inhalt der Schrift ein einheitlicher (vgl. Delitzsch, Neuer Komm. über die Genesis, 1887, S. 35). Von der Erkenntnis dieser ihrer Einheitlichkeit aus muß die Auslegung des Einzelnen beherrscht, in das Licht derselben muß das Einzelne gestellt werden. Geschieht dies, so wird der Forderung genügt, daß die Auslegung zu geschehen habe secundum analogiam fidei. Denn diese Forderung, richtig verstanden, kann nur heißen, daß alle einzelnen Schriftaussagen mit demjenigen, was den zentralen Heilsinhalt der Schrift ausmacht, zusammenzuhalten und von ihm aus zu beleuchten sind. Bei solchem Verfahren wird uns die große Mannigfaltigkeit des Schriftzeugnisses, welche uns zugleich mit der Einheitlichkeit der Schrift entgegentritt, nicht von vorneherein an der Möglichkeit einer einheitlichen Auslegung verzweifeln lassen. Wir sagen: die große Mannigfaltigkeit des Schriftzeugnisses und denken hiebei, vom A. T. absehend, an die ntl. Verkündigung. In wie mannigfach verschiedener Weise ist dieselbe ausgeprägt in den synoptischen Evv. gegenüber dem johanneischen und hinwieder in den ntl. Briefen! Es ist bekannt, daß man hier, von der Unterscheidung verschiedener Lehrbegriffe ausgehend, Widersprüche zwischen den einzelnen Aposteln entdeckt hat, wie z. B. zwischen Paulus und Jakobus oder zwischen dem johanneischen Christus und dem der Synoptiker. Hier gilt es zu untersuchen, ob nicht die angeblichen Differenzen sich beseitigen lassen, ob dieselben, was die geschichtlichen Bücher betrifft, sich nicht aus den verschiedenen Grundgedanken erklären, von welchen die Darstellung beherrscht ist, oder in den Briefen durch den eigentümlichen Zweck und Anlaß eines jeden derselben. Die Möglichkeit aber muß offen bleiben, daß solches sich finde, was nicht zusammenstimmt, und dies um so mehr, als bei manchen Bestandteilen des ntl. Schriftkanons, wie z. B. dem zweiten Brief Petri, dem Brief Judä und anderen, welche in der alten Kirche zu den ἀντιλεγόμενα zählten, vorerst zweifelhaft bleibt, ob sie mit Fug und Recht zu den kanonischen Schriften zählen oder nicht. Im wesentlichen aber lautet unser Satz in betreff der einheitlichen Auslegung der h. Schrift so, wie Luther bezüglich der Zugehörigkeit der einzelnen Schriften zum Kanon sagt: daß es darauf ankomme zu erkennen, ob eine Schrift Christum treibe oder nicht. Nur hat freilich diese Regel aus der Erkenntnis zu entspringen, daß die Schrift als einheitliches Ganzes Christum treibt. Denn wenn man, wie Luther gethan, von einzelnen Schriften ausgehend, die ihm Christum sonderlich zu treiben schienen, die anderen beurteilt, so muß das Urteil einseitig werden, wie oben gezeigt worden ist.

3. Die durch die Herkunft der Schrift aus der heilsgeschichtlichen Vergangenheit dem Ausleger erwachsenden Aufgaben.

Wenn wir bisher ins Auge faßten, was der Ausleger, sofern er Christ ist, zur Auslegung der Schrift mitbringt und wie sich hienach die Thätigkeit er Auslegung gestaltet, so haben wir nun weiter zuzusehen, wie die Schrift n den Ausleger kommt, und welche Aufgaben ihm dadurch erwachsen. Kam e dort in Betracht als ein gegenwärtiges Gut der Kirche abgesehen von rem geschichtlichen Ursprung, so hier als ein Erzeugnis der Vergangenheit, s der sie herstammt, freilich der heilsgeschichtlichen.

a. **Die Sprachen der h. Schrift.** Da gilt es vor allem die Sprachen ins ige zu fassen, in welchen uns die h. Schrift überliefert ist. Nicht als ob es Aufgabe des Exegeten wäre, dasjenige herzustellen, was man eine biblische ilologie genannt hat. Er bringt, wie bereits gesagt, die für die biblischen icher notwendigen Sprachkenntnisse mit, und zwar, was zunächst das A. T. rifft, die Kenntnis des Hebräischen und seiner Geschichte, welche es während Entstehungszeit des atl. Schrifttums durchgemacht hat, sowie des Araischen samt deren Schwestersprachen. Von welcher Bedeutung eine genaue kanntschaft mit den letzteren, zu welchen jetzt auch das Assyrische getreten für die Erklärung des A. T.s in lexikalischer wie in grammatischer Hinsicht daran braucht wohl kaum erinnert zu werden. Bei dieser Vergleichung Schwestersprachen darf aber nicht vergessen werden: 1) daß das Hebräische aller Verwandtschaft mit seinen Schwestern doch seinen feststehenden und bständigen Sprachgebrauch hat, welcher nur selten sich vollkommen und geu mit dem der verwandten Sprachen deckt; 2) daß zwar der arabischen rache als der reichsten unter den stammverwandten der erste Rang bei dieser rgleichung gebührt, daß aber der assyrische und der aramäische Sprachgeuch, letzterer besonders in den Schriftstellern des silbernen Zeitalters, dem räischen oft näher steht. Dies will festgehalten sein, damit man nicht auf wege gerate, indem man etwa statt des erwiesenen hebräischen Sprachgeuchs an einer einzelnen Stelle den arabischen in Anwendung bringt oder ganz abweichende hebräische Bedeutung gezwungen mit der arabischen in rbindung setzt und letztere als die Grundbedeutung geltend macht, wie dies mentlich von der holländischen Schule geschehen ist. Aber auch vor einer erschätzung des Assyrischen in seiner Bedeutung für die lexikalische Auflung des Hebräischen ist zu warnen. Welche Wichtigkeit ferner die Kenntnis Geschichte des Hebräischen für die Bestimmung der Entstehungszeit einzelner hriftstücke des A. T.s hat, zeigt ein Blick auf das Buch Kohelet, dessen achliche Beschaffenheit allein schon lehrt, daß es nicht von demjenigen herhren kann, welcher in demselben redend eingeführt wird. Um die Sprache s N. T.s in ihrer Eigentümlichkeit zu würdigen, muß der Ausleger mit der schichte vertraut sein, welche das Griechische durchlaufen hat, ehe es die rache der ntl. Schriften wurde (s. Reuß in PRE.², Art. Hellenistisches iom); er muß stets dessen eingedenk bleiben, daß die ntl. Schriftsteller hr oder weniger hebräisch denken. Aber mit dieser äußeren Kenntnis der rachen allein ist es noch nicht gethan. Es darf nicht vergessen werden, daß der h. Schrift in diesen Sprachen Begriffe ausgeprägt sind, welche im

Laufe der heilsgeschichtlichen Offenbarung aufkamen. Dadurch haben Worte und Ausdrücke der Schrift eine eigentümliche Bedeutung erhalten. Besonders der Ausleger des N. T.s muß dessen eingedenk bleiben, um nicht griechischen Ausdrücken, die sich dort finden, eine Bedeutung beizulegen, welche ihnen nur in der klassischen Gräzität eignet. Während z. B. der Grieche mit den Worten ταπεινός, ταπείνωσις, ταπεινοφρονεῖν den Begriff der Fügsamkeit, Unterwürfigkeit oder des Kleinmuts verbindet, hat das in der LXX, sowie in der κοινή (d. h. demjenigen Idiom, das sich infolge der durch Alexander den Großen eingetretenen Weltumwälzung auf dem Grunde des Attischen unter Verwischung der örtlichen Mundarten und Stammesdialekte herausbildete) nur ganz vereinzelt vorkommende, dem Neuen Testament geläufige ταπεινοφροσύνη die Bedeutung der Demut. Das von seiner ursprünglichen Bedeutung Schmuck in die der Ordnung übergehende Wort κόσμος legte schon den Griechen die Anwendung auf das Universum nahe; daher nach Plutarchs Zeugnis Pythagoras die Welt um ihrer εὐταξία willen so bezeichnete. Während nun aber die LXX das Wort nur in der Bedeutung Schmuck kennen, erscheint es im N. T. zwar wieder in der „antik universalistischen, aber vorherrschend zugleich in absolut antiidealistischer Fassung", die Welt als die Gott gegenüberstehende, unheilige bezeichnend (vgl. v. Zezschwitz, Profangräzität und bibl. Sprachgeist). Ferner: Das ganze griechische Altertum kennt die Thatsache des Gewissenszeugnisses (vgl. Nägelsbach, Hom. Theol. S. 290 f. und Nachhom. Theol. S. 338 ff.); aber während „der schwankende Ausdruck die mangelnde Erfassung des Wesens" verrät, erscheint dieser Begriff erst in dem neutestamentlichen συνείδησις in seiner Reinheit (vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie S. 134 f.) u. s. w. Vom A. T. geht eine Reihe von Begriffen in das N. T. über. Da muß man auf die atl. zurückgehen, um nicht fehl zu greifen. Wir erinnern hier nur beispielsweise an Worte wie ᾅδης, ἅγιος, ἱερεύς, ἀρχιερεύς, σάρξ u. a. Ferner verlangt der Sprachgebrauch der LXX eine eingehende Berücksichtigung. Wie groß einerseits der Unterschied zwischen dem genuin hellenischen und dem alttestamentlich jüdischen Begriffsmaterial und andererseits die Übereinstimmung des letzteren mit dem christlichen ist, darüber vgl. Schürer in der Theol. Literaturzeitung 1883, Nr. 25, S. 579 f. Endlich hat der Ausleger darauf zu achten, daß er bei der Übertragung eines biblischen Ausdrucks in seine eigene Sprache die eigentümliche Bedeutung desselben nicht verwische.

b. **Die Textkritik der h. Schrift.** Wie um die Sprachen, so handelt sichs weiter um den Text der Schrift. Wir haben gesehen, daß von einer geschlossenen Wissenschaft der biblischen Textkritik nicht die Rede sein kann, da es nur gilt, die allgemeinen, in Kraft stehenden Grundsätze der Kritik auf den biblischen Text anzuwenden. Die Eigentümlichkeit des kritischen Verfahrens ergibt sich aus der Geschichte des Textes, wozu auch die Übersetzungen gehören. Vor allem handelt sichs um die richtige Vergleichung der Handschriften, eine Operation, welche freilich für den atl. Text eine weit geringere Bedeutung hat, als für den ntl., da die Abweichungen des ersteren nicht von Belang sind. Für ihn sind die Massora und die auf dieselbe gerichteten Arbeiten der neueren Zeit zu beachten. Unter den Übersetzungen kommt hier die unter dem Namen LXX bekannte alexandrinisch-griechische Version als die älteste und wichtigste in erster Linie in Frage. Aber man darf ihre Bedeu-

tung für das textkritische Verfahren nicht überschätzen, was dann der Fall ist, wenn man die hebräische Vorlage des alexandrinischen Übersetzers — vorausgesetzt, daß sich dieselbe aus dem als echt ermittelten Text der LXX gewinnen läßt — für identisch mit dem Text des betreffenden biblischen Buches selber hält und dort, wo sich Abweichungen des griechischen vom masoretischen, d. h. dem üblichen jüdischen Text finden, in jedem Fall den ersteren bevorzugt. Dieses Verfahren beruht auf einer ungerechtfertigten Geringschätzung des masoretischen Textes, ganz abgesehen davon, daß man zu unterscheiden vergißt zwischen der hebräischen Vorlage und dem in der Übersetzung wirklich ausgedrückten Texte, eine Unterscheidung, welche deswegen gefordert werden muß, weil beide sich keineswegs immer decken.

Anlangend die Abweichungen der neutestamentlichen Handschriften, so hat man bei ihnen wie auf ihr Alter, so auf das Verhältnis der Abhängigkeit zu sehen, in welchem sie zu einander stehen. Ferner sind die Schriften der älteren Kirchenväter zu vergleichen, soweit sie entweder den ntl. Text kommentieren oder auch einzelne Stellen desselben anführen. Endlich sind die Übersetzungen zu benützen, deren Bedeutung für die Herstellung des Textes sich nach ihrer Selbständigkeit oder Unselbständigkeit, nach ihrem Wert oder Unwert bemißt. Einfacher bleibt immer das Verfahren beim atl. Text, hinsichtlich dessen die kritische Vermutung viel weniger Spielraum hat, als hinsichtlich des ntl., dessen mannigfache Entartungen durch die Abweichungen der Handschriften bezeugt sind.

c. **Die Entstehungsgeschichte der h. Schrift.** Die Herstellung des Textes der Schrift ist die erste Aufgabe des Auslegers. Sofern dieselbe nun aber aus einer Vielheit einzelner Schriften besteht, welche aus ferner Zeit herrühren, hat er nach den geschichtlichen Bedingnissen ihrer Entstehung zu forschen und dasjenige herzustellen, was man eine Entstehungsgeschichte der h. Schrift nennt. Hier handelt sichs um die Beantwortung der Fragen, wann, wo und von wem die einzelnen Schriften verfaßt sind und welche Glaubwürdigkeit ihnen daher zukommt. Zu dem Ende gilt es sich in die Zeit ihres Ursprungs zu versetzen, womöglich in die Verfasser der einzelnen Schriften und in den Kreis der Leser, für welchen sie verfaßt sind (vgl. Merx a. a. O., S. 8 f.). Wir sagen, in ihre Verfasser. Denn wo eine Schrift den nennt, der sie geschrieben, darf nicht davon abgesehen werden. Vielmehr hat man das Buch mit der Erwartung zu lesen, daß es sich als ein Erzeugnis dessen ausweise, den es als seinen Verfasser bezeichnet, sowie der Zeit, auf welche es sich selbst zurückführt. Wenn die Auslegung ergibt, daß jene Erwartung nicht zutrifft, so wird der Ausleger die Selbstbezeichnung eines Schriftstücks so lange nicht anerkennen können, als er nicht überführt ist, daß er sich in der Auslegung geirrt hat. Ähnliches gilt hinsichtlich des Rechts, das den nächsten Zeugen über eines Buches Herkunft u. s. w. zusteht. Ihr Zeugnis wird zunächst anzunehmen sein, bis es sich ausweist, daß es falsch ist, wobei freilich je nach der Beschaffenheit der Zeugen das Maß des Vertrauens, das man ihnen entgegenbringt, verschieden sein wird. Es ist also beides gleich notwendig: Vertrauen zu den Zeugnissen, und Achtsamkeit bei der Lektüre und Auslegung einer Schrift, ob sie sich als das erweist, wofür sie sich ausgibt oder ausgegeben wird. Aus dogmatischem Vorurteil diese Achtsamkeit versäumen oder jenes

Vertrauen wegwerfen, ist gleich unrecht. Unter den Schriften des A. T.s ist es neuerdings namentlich der Pentateuch, dessen Entstehung Gegenstand der Untersuchung und des Streites ist. Man hat gesagt, dieses Geschichtswerk wolle so, wie es uns vorliegt, nur etwa die Mosis Tod und Begräbnis erzählenden Schlußabschnitte ausgenommen, als von Mose selbst verfaßt gelten. Aber dies ist nicht der Fall. Der Sachverhalt ist der, daß von der Gesetzgebung nur zum kleineren Teil ausdrücklich gesagt wird, Mose habe sie aufgezeichnet, wie vom Bundesbuch 2 Mos. 24,3 f., speziell vom Dekalog 34,27, von der deuteronomischen Thora 31,9, und daß als historische Aufzeichnungen nur die Amalekiterschlacht 17,14 und das Stationenverzeichnis 4 Mos. 33,2 namhaft gemacht werden. Allein gerade solche altertümliche Stücke, wie das letztere, sprechen, wie v. Orelli (Art. „Mose“ in PRE.[3], S. 324) mit Recht bemerkt, dafür, daß Mose auch Geschichtliches aufzeichnete, zumal wir außer dem Lied am Meer 2 Mos. 15, welches ganz dem Moment entspricht, dem es entstammen soll, auch 4 Mos. 21 drei Lieder finden, deren Herkunft aus dieser Zeit unbestreitbar ist. Und so dürfte auch das Lied 5 Mos. 32, sowie der Segen über die einzelnen Stämme mosaischen Ursprungs sein. Andererseits unterliegt es keinem Zweifel, daß die pentateuchische Thora ebensowenig als die pentateuchische Geschichtsschreibung in der Gestalt, wie sie uns vorliegen, aus Einem Guß ist. Hier liegen verschiedene, deutlich unterscheidbare Quellen vor, deren Entstehung und Zusammenarbeitung der nachmosaischen Zeit angehört. Mag aber immerhin die Entstehung eines Buchs, wie des Deuteronomiums, in späterer Zeit anzusetzen, mag manches aus der „elohistischen“ Gesetzgebung aus späterer Zeit abzuleiten, und dieselbe jüngeren Alters als das „jahvistische“ Buch, ja erst in der exilischen Zeit redigiert worden sein, „ihrem Hauptbestande nach“ enthalten diese Schriftstücke mosaisches Recht. Oder, um ein anderes Beispiel zu gebrauchen: Im Buch Daniel wird derjenige Teil, welcher den Anspruch erhebt, von Daniel selbst niedergeschrieben zu sein, nämlich der visionäre c. 7—12 daraufhin geprüft werden müssen, ob derselbe wirklich von dem Daniel, von welchem c. 1 erzählt, herrühren kann oder ob die Abfassung durch ihn eine bloße Fiktion ist und jene Visionen einer späteren Zeit, der makkabäischen, zugewiesen sein wollen.

Im N. T. liegen die Dinge insofern anders, als hier in den als echt anerkannt paulinischen Briefen ein fester Punkt vorliegt, von welchem aus die Untersuchung vorschreiten kann. Sei es aber die atl. oder die ntl. Schrift: auch hier, wo es sich um ähnliche Operationen handelt, wie bei der Behandlung anderer schriftstellerischer Erzeugnisse der Vergangenheit, darf die Eigentümlichkeit dieses Schrifttums nicht außer acht gelassen und nicht übersehen werden, daß es das heilsgeschichtliche Altertum ist, aus welchem dasselbe herstammt. Die Thatsache, daß die Schrift für die Kirche aller Zeiten und Orte das Zeugnis des Heils ist, bestimmt die Thätigkeit des Auslegers, so daß es sich auch hier nicht bloß um Anwendung von Sätzen einer allgemeinen Hermeneutik auf einen individuellen Fall handeln kann.

d. **Die Frage nach der Zugehörigkeit der einzelnen Schriften zum Kanon.** Die Untersuchung der Schrift darf dadurch in keiner Weise beeinflußt sein, daß der Komplex ihrer Bestandteile den aus der Vergangenheit überlieferten Kanon der Kirche bildet. Es darf dem Ausleger nicht von vorneherein als ausge-

macht gelten, daß alle diejenigen Schriften, welche als kanonisch überliefert sind, mit Fug und Recht zum Kanon gehören. Vielmehr sind sie darauf hin von ihm erst zu prüfen. Dabei ist aber auf den Unterschied zu achten, welcher, was den ursprünglichen Bestand der Schrift betrifft, zwischen dem atl. und ntl. Kanon besteht. Hinsichtlich des ersteren steht es geschichtlich fest, daß er zur Zeit, als die christliche Kirche ihren Anfang nahm, nicht mehr und nicht weniger Schriften umfaßte, als welche wir jetzt in ihm beisammen finden. Hiedurch sind diejenigen Schriften ausgeschlossen, welche sich neben den auf uns gekommenen Bestandteilen des A. T.s in der LXX finden, die sogenannten atl. Apokryphen. Da nun aber dennoch ein Teil der Christenheit dieselben den Schriften des atl. Kanons gleichachtet, so wird man sich einer Prüfung derselben, einer Vergleichung ihres Inhalts mit dem der kanonischen Schriften nicht entziehen können, um festzustellen, ob ihnen mit Recht die kirchliche Geltung abzusprechen ist. Anders steht es mit dem ntl. Kanon. Da sein Umfang erst seit Beginn des 5. Jahrhunderts in der ganzen Christenheit derselbe und gleiche war, so wird darauf geachtet werden müssen, welche Schriften von Anfang an überall Bestandteile des Kanons gewesen sind, und welche es längere Zeit nur in einem Teile der Christenheit, in einem anderen aber nicht waren. Die Möglichkeit wird immer offen erhalten werden müssen, daß in dem der gegenwärtigen Christenheit vorliegenden Kanon des N. T.s Schriften enthalten sind, welche innerhalb desselben unterschieden werden müssen, weil sie nicht mit gleichem Rechte, wie andere, dafür gelten können, dem ursprünglichen Bestand der Schrift angehört zu haben. Ob sie trotzdem geeignet sind, Bestandteile des ntl. Kanons zu sein, darüber hat endgültig diejenige Disziplin zu entscheiden, welche den Abschluß der auf die Schrift gerichteten Thätigkeit des Theologen bildet, die Kanonik, deren Aufgabe wir oben zu skizzieren versuchten. Weiter ist nun aber darauf zu achten, ob nicht in einzelnen als kanonisch anerkannten Schriftstücken solche Bestandteile enthalten sind, welche ihnen nicht ursprünglich angehörten, oder ob innerhalb des Kanons sich nicht solche Partien finden, welche an eine falsche Stelle geraten sind. Zu Stücken ersterer Art rechnet man z. B. heutzutage den Abschnitt Elihu im Buche Hiob; zu Stücken der letzteren den sogenannten 2. Teil des Propheten Sacharja. In beiden Fällen gilt es eine sorgfältige Prüfung, ob es sich mit diesen Stücken wirklich so verhält, wie man behauptet, oder ob sie nicht doch ursprüngliche Formbestandteile der Bücher sind, in welchen wir sie finden.

4. Die aus dem Stufenunterschied zwischen A. und N. T. für die Auslegung entspringenden Konsequenzen.

Wir haben bisher die Schrift als einheitliches Ganzes ins Auge gefaßt und gesehen, was der christliche Ausleger zur Erklärung derselben mitbringt, mit welchem Vorurteil er an sie herantritt; und dann, welche Aufgaben sie ihm stellt, sofern sie ein aus der Vergangenheit stammendes Erzeugnis ist. Aber die Schrift scheidet sich in eine atl. und ntl., und dieser Unterschied innerhalb der Schrift selbst ist von bedeutsamem Einfluß auf die Thätigkeit des Auslegers. Wenn Jesus Christus, durch welchen wir mit Gott in Ge-

meinschaft stehen, zu einer gewissen Zeit in die Geschichte eingetreten ist, so sind durch diese Thatsache zwei große Perioden der Heilsgeschichte unterschieden, die der Heilsvorbereitung und die der Heilsvollendung, von welchen jene im A., diese im N. T. zu urkundlicher Darstellung kommt. Das Heil in Christo ist der Inhalt beider, aber dort ist dieses Heil noch ein zukünftiges, werdendes, hier ein gewordenes, zur Verwirklichung gelangtes. Hiedurch wird die Stellung des Auslegers zum A. T. eine andere als zum N.

a. **Die Verschiedenheit der beiden Testamente.** Der Ausleger wird bei allem Festhalten an der in Christo gegebenen Einheit beider Testamente ihres Unterschieds eingedenk bleiben müssen, um der Gefahr einer dogmatisierenden Auslegung, einer Hinüberdeutung des atl. auf den ntl. Standpunkt, wodurch die bestimmte Begrenzung des geschichtlichen Sinnes des A. T.s aufgehoben wird, zu entgehen. Dieser Gefahr erlag die protestantische Orthodoxie, welche das A. T. völlig in das N. T. hinüberzog, und in neuerer Zeit Hengstenberg, sofern er in den prophetischen Weissagungen dasjenige, was die Schranke der atl. Offenbarungsstufe ist, nur symbolische, von den Propheten als solche anerkannte Hülle der Idee sein ließ und in dem Bestreben, das eigentümlich Neutestamentliche im A. T. als fertige, nur vielleicht mehr zurücktretende Lehre nachzuweisen, die geschichtliche Bedingtheit des atl. Heilszeugnisses nicht gebührend würdigte. Bei solcher Anschauung kann es dann geschehen, daß man z. B. die ganze Lehre von der Gottmenschheit des Messias und dem inneren Unterschied im göttlichen Wesen schon ins A. T. verlegt. Diese Erkenntnis findet sich aber dort nirgends klar ausgesprochen. Man kann sie nur ausgesprochen finden, wenn man übersieht, daß die Thaten und die Zeugnisse Gottes nicht außer, sondern in einander bestehen und sich wechselseitig bedingen. Im A. T. kann von einer Erkenntnis der realen Vereinigung Gottes und des Menschen deswegen keine Rede sein, weil in dasselbe nur die Bewegung zu dieser Vereinigung fällt (Öhler, Prolegomena zur Theol. des A. T.s, S. 67 f.) Wir gewahren dort nur, wie die beiden Linien heilsgeschichtlicher Thatsachen, nämlich jene Linie, welche sozusagen von oben nach unten geht, sofern Gott selbst sich herablassend in die zeiträumliche Schranke eintritt, und die andere, die sich von unten nach oben bewegt, indem er aus Israel eine Reihe einzelner Personen zu Trägern seines Heilswerks erwählt, ja der ganzen Geschichte dieses Volks eine das zukünftige Heil präformierende Gestalt gibt — ich sage, wir gewahren, wie diese beiden Linien, je weiter die atl. Geschichte fortschreitet, desto mehr konvergieren. Aber zu ihrer gegenseitigen organischen Durchdringung kommt es auf atl. Gebiete noch nicht. Gott und Volk, Jahve und der jeweilige menschliche Träger des Heils, die göttlichen Wirkungen und die menschlichen Persönlichkeiten gehen noch nicht zu einer lebendigen Einheit zusammen. Der Zusammenschluß Jahves und Israels in Einer Person wird erst mit dem Beginn der ntl. Heilszeit zur Thatsache und als solche erkannt und ins Wort gefaßt.

Es gilt also bei allem Festhalten an der Wahrheit, daß Christus der zentrale Inhalt der Schrift ist, darauf zu achten, in welcher Allmählichkeit auf der atl. Stufe die Zukunft Jesu Christi sich vorbereitet. Die verschiedenen Stadien, welche die Vorgeschichte des Heils durchläuft, sind in ihrer unterscheidenden Eigentümlichkeit zu würdigen, aber freilich auch wieder in

ihrer lebendigen Beziehung zu dem einen und selben Heilsinhalt, zu Christo. Denn Er ist die Einheit des Alt- und des Neutestamentlichen, Er persönlich.

1. Das Gesagte gilt, wie aus dem Bisherigen erhellt, ebenso für den Komplex der im A. T. berichteten Thatsachen, als für die in ihm niedergelegten Heilszeugnisse. Jene Thatsachen in ihrem Zusammenhang darzustellen, den Inhalt der atl. Geschichte zu erheben, ist die erste Aufgabe, welche dem Ausleger erwächst, nachdem er ein Verständnis des Kontextes und der Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften gewonnen, welche die Quellen dieser Geschichte sind. Um nun bei der Erhebung dieses historischen Stoffes nicht fehl zu gehen, muß er vor allem die Form richtig würdigen, in welcher die Schrift diesen Stoff darbietet, eine Form, welche durch die Eigentümlichkeit, wie der altertümlich-orientalischen Erzählungsweise überhaupt, so insonderheit der national-israelitischen gegeben ist (vgl. v. Hofmann, Hermeneutik S. 226 ff.). Die Geschichtserzählung des orientalischen Altertums besteht einerseits in trockenen Verzeichnissen, welche die Art von Dokumenten haben, andererseits aber in episch gehaltenen Schilderungen, welche nicht bloß den wesentlichen Inhalt überliefern, sondern auch für das Ohr des Hörenden und das Auge des Lesenden die Vorgänge veranschaulichen und gleichsam in Szene setzen. Da gilt es nun zwischen dem, was veranschaulicht wird, und dem, was nur zur Veranschaulichung dient, zu unterscheiden. Es werden etwa die handelnden Personen redend eingeführt; es wird das, was sie thun, auf die inneren Vorgänge zurückgeführt, auf die inneren Gespräche, welche dem Thun vorausgegangen sind, ohne daß deshalb die entweder äußeren oder inneren Gespräche nach der Meinung des Erzählers dieselbe geschichtliche Wirklichkeit hätten, wie die Vorgänge, um deren Überlieferung es sich handelt. Ferner ist es der national-israelitischen Erzählungsweise eigentümlich, das, was sich begibt, unmittelbar auf Gott zurückzuführen, ihn handelnd eintreten zu lassen, wo wir dies in unserer Erzählungsweise nicht gewohnt sind, sowie den religiös-ethischen Zusammenhang der Thatsachen unmittelbar auszusprechen, wo wir es dem Leser und Hörer überlassen, denselben zu finden. In Fällen der ersteren Art, wie z. B. 2 Kön. 19,35, wollen nun aber die Vermittlungen des Geschehens nicht ausgeschlossen sein; und was das andere betrifft, so wird man, ehe man von einem „selbstgemachten Pragmatismus" redet, zusehen müssen, ob das religiös-sittliche Urteil, das sich in der Erzählung ausspricht, richtig ist oder nicht. Wo man die Eigentümlichkeit der atl. Geschichte verkennt, wird man sich freilich auch mit jenem Urteil in Widerspruch sehen; anders, wenn man sie nach dem Maßstabe mißt, mit welchem sie gemessen werden muß. Im übrigen ist es von nöten, in Erinnerung zu bringen, wie sehr gerade die Eigentümlichkeit des religiösen Lebens des Volkes, aus welchem die atl. Schriften stammen, es mit sich bringen mußte, daß es auf treue, geschichtliche Überlieferung hielt, sowohl was seinen nationalen Bestand, als was seinen eigentümlichen Beruf anlangt. Sein Beruf war eben der heilsgeschichtliche, nicht hat es bloß gemeint, einen solchen zu haben; und diesen Beruf hatte es als Volk, so daß hier Volksgeschichte und Heilsgeschichte zusammenfielen. Die geschichtl. Überlieferung über den Ursprung und die Vergangenheit seines Volkstums hatte sonach religiösen Wert. Sie war beherrscht von der Erkenntnis jenes Einen Gedankens Gottes, welcher dann in Jesu Christo

zu seiner Verwirklichung gekommen ist. Nicht was man so nennt, eine Idee geschweige ein Wahn beherrschte dieselbe, sondern eine Wahrheit, welche nicht denkbar ist ohne die geschichtliche Wirklichkeit, in welcher sie sich vollbringt.

Wenn nun diese Wahrheit, die Wahrheit der in Christo vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit sich in der atl. Geschichte in vorbildlicher Weise ausprägt, so trägt sie typischen Charakter. Sie bietet nicht bloß einzelne Vorbilder, zu welchen sie den Rahmen lieferte, sondern ist in ihren Grundzügen wesentlich typisch. Heutzutage hält man die typische Auffassung der atl. Geschichte für einen veralteten Standpunkt. Aber wenn eine jede Geschichte, die von lebenskräftigen Potenzen ausgehend, von einem inneren Lebenstrieb beseelt und getragen zu dem Ziele gelangt, zu dem sie befähigt und berufen war, nach dem sie bewußt oder unbewußt gerungen, typischen Charakter an sich trägt, so nämlich, daß in jedem weiteren Fortschritt der Geschichte sich das Ziel derselben immer bestimmter und klarer anschauen und prognostizieren läßt (vgl. Kurtz, Geschichte des alten Bundes I, S. 11), wieviel mehr die heilige Geschichte, in welcher Gott sich selbst offenbart, um seinen Heilsplan zu verwirklichen? Es gilt nur, die Willkür der früher gebräuchlichen Weise der typischen Auffassung des A. T.s zu vermeiden. Diese Willkür aber ist ausgeschlossen, wenn man 1) im Auge behält, daß das Typische nicht in den Worten liegt, sondern in den Thatsachen, von welchen die Worte handeln; wenn man 2) auf die Stelle achtsam ist, welche eine Thatsache im Zusammenhang der atl. Geschichte einnimmt; wenn man 3) diese Thatsache an dieser ihrer Stelle mit der in Christo geschehenen Verwirklichung des Heils zusammenhält, um zu sehen, welche Vorstufe der letzteren durch sie bezeichnet oder in ihr gegeben ist, und endlich 4) in dem durch Christum zur Realisierung des Heils Geschehenen dasjenige aufsucht, was innerhalb desselben die gleiche Stelle einnimmt, wie jene atl. Thatsache im Zusammenhang der atl. Geschichte. Man spricht z. B. von einer vorbildlichen Bedeutung der ägyptischen Erlösung, und mit Recht. Denn sie bildet einen Wendepunkt in der Geschichte des atl. Gottesvolks. Als Gott Anstalt traf, sein Volk der Umgebung, in der es herangewachsen, zu entnehmen, vollzog er diese That der Erlösung durch einen aus diesem Volk, den er dazu erwählte, denselben, der dann am Sinai der Mittler des Bundes ward, welchen Gott mit Israel schloß. Blicken wir nun von dieser Thatsache, welche eine solche Stelle in der atl. Geschichte einnimmt, auf die in Christo geschehene Verwirklichung des Heils, so gewahren wir, daß die ntl. Gemeinde in ihm den von Gott bestellten Mittler eines Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott hat, welches gleichfalls auf einer durch ihn vollbrachten Erlösung aus einem Verhältnis der Knechtschaft beruht, und es erhellt somit, in welcher Beziehung die durch Christum geschehene Heilsverwirklichung an jener Thatsache der atl. Geschichte ein Vorbild hat, so daß dort im Gegenbilde erscheint, was beim Beginn der Volksgeschichte Israels in jener atl. Thatsache sich darstellt. Oder: Ein bedeutsamer Wendepunkt in der Geschichte des atl. Gottesvolks tritt mit dem Aufkommen des Königtums ein, durch dessen Mittlerschaft das Volk Gottes zu einem Reich Gottes wird. Der erste von Gott erwählte König, David, ist nun aber nicht zur Herrschaft gelangt, ohne zuvor den Weg des Leidens gegangen zu sein. Sehen wir auf die in Christo geschehene Verwirklichung des

Heils, so tritt uns die Thatsache entgegen, daß auch dieser König der ntl. Gemeinde durch Leiden zur Herrlichkeit erhöht worden ist. Der Weg des ersten David ist vorbildlich für den des andern David, welcher den Beruf des israelitischen Königtums, dessen nur zeitweiliger Träger jener war, zu Ende führen sollte. Es ist nicht zu besorgen, daß bei solchem Verfahren die typische Auffassung des A. T.s zur Spielerei werde, daß sie Zufälliges oder Nebensächliches aufgreife.

2. Hat der Ausleger den Inhalt der Geschichte des A. T.s erhoben in der Weise, daß er ebenso achtsam ist auf ihren typischen Charakter als auf die Form, in welcher sie erzählt wird, so hat er sein Augenmerk auf die Heilszeugnisse zu richten, welche auf dem Boden dieser Geschichte erwachsen. Auch sie wird er im Zusammenhang mit dem in Christo geoffenbarten Heil verstehen, sie aber zugleich in der geschichtlichen Bedingtheit belassen, in welcher er sie vorfindet. Letzteres wird er verabsäumen, wenn er nicht stets dessen eingedenk bleibt, daß die Wortoffenbarung Gottes mit seiner Thatoffenbarung Hand in Hand geht, daß somit jene aus dieser zu verstehen und von dem geschichtlichen Boden, in welchem sie wurzelt, nicht loszulösen ist. Dies gilt insonderheit von dem prophetischen Zeugnis des A. T.s. Auch dieses hat an der Geschichte die Grundlage, den Boden, in welchem es wurzelt, wenn auch nicht sein Maß und seine Schranke. Man sieht dies z. B. an solchen zukunftgeschichtlichen, prophetischen Psalmen, welche, wie Ps. 72 und 110, eine direkte Weissagung über die durch 2 Sam. 7,12 ff. in Aussicht gestellte Vollendung des theokratischen Königtums in der Person des künftigen Messias darbieten. An dem Bild des Messias, welches sie entwerfen, erkennt man deutlich die Züge der Zeit, in welcher sie entstanden sind. Erscheint er das eine Mal als der Herrscher, der die Weltmacht zu Boden schlägt und auf ihren Trümmern sein Reich aufrichtet, dessen Mittelpunkt sein priesterlich Volk bildet, so das andere Mal als der Fürst des Friedens, der ein Reich des Friedens über die Welt ausbreitet. Denn das eine Mal redet David, der Mann des Streites, das andere Mal Salomo, der König des Friedens. Oder nehmen wir die messianische Weissagung in Betracht, wie sie sich bei Jeremia 23,5 f. in dem Wehe über die schlechten Hirten und 33,14 f. inmitten der Verheißung von Israels dereinstiger Wiederherstellung findet. „Siehe, Tage kommen, — lesen wir hier — da werd' ich erwecken dem David einen gerechten Sproß und er wird herrschen als ein König und klüglich handeln und Recht und Gerechtigkeit üben im Lande. In seinen Tagen wird Juda Heil widerfahren und Israel sicher wohnen und dies ist sein Name, mit dem man ihn nennen wird: Jahve unsere Gerechtigkeit". Letzterer Name bedeutet im Sinne des Propheten nichts anderes, als daß Jahve als die Gerechtigkeit Israels in diesem צֶמַח offenbar werden wird. Nachdem die Ungerechtigkeit der bisherigen Könige Israel und Juda ins Verderben gestürzt hat, so wird die Gerechtigkeit dieses dem David zu erweckenden Sprosses alles Unheil und Verderben von Juda abwenden und die Gerechtigkeit und das Heil Gottes ihm zuwenden — dies ists, worauf der Prophet hinweisen will. Wer den Namen so versteht, daß der Messias hier Jahve genannt sei, also wahrer Gott und Mensch nach der Meinung des Propheten sein müsse, und daß er unsere Gerechtigkeit genannt werde, soferne er uns durch sein Verdienst rechtfertige, der übersieht

gänzlich die Beschaffenheit der heilsgeschichtlichen Gegenwart, aus welcher heraus dieses prophetische Zeugnis zu verstehen ist. Oder Am. schreibt 9,11 f. von einer Wiederaufrichtung des Hauses Davids zu der Größe, die es einst besessen, „damit sie in Besitz nehmen den Rest Edoms und aller der Völker, über welche mein Name genannt worden," d. h. das davidische Reich wieder in seinem früheren Umfange inne haben. Es ist dem Propheten nicht bloß um diese engen Grenzen zu thun und um eine irdische Herrschaft innerhalb derselben. Aber weil die Herrschaft des Hauses Davids, welche einst gewesen, zerschlagen worden und zur Zeit des Propheten in Auflösung begriffen ist, so ist die Aufrichtung des rechten Königtums, das von Gott bestellt wird, vor allem veranschaulicht als Wiederherstellung des Reiches eines davidischen Königs über die Völker, welche dem ersten David unterthan gewesen. Zur Zeit des Königs Hiskia ist Assur der Feind des Volkes Gottes, daher nach Jesajas Weissagung Zion durch ihn fallen wird; Babel ist die Stadt, welche den Mittelpunkt der Welt bildet, daher auch der Mittelpunkt des Reiches, welches der Ort der Gefangenschaft des Volkes Gottes ist. Der Fall dieses weltbeherrschenden Reiches ist für den Propheten der Fall der Weltmacht schlechthin. Wenn dann Jesaja 11,11 ff. verkündigt, daß das ganze Gebiet, welches Gottes Verheißung seinem Volke zugedacht hat, ihm, wenn es aus der Fremde in seine Heimat wiederkehrt, zu eigen werden wird, von wem es auch immer besetzt sein mag, so flicht er in seine Verkündigung Namen von Völkern ein, welche in seinem Gesichtskreis lagen. Einem Obadja hinwiederum der gegen Edom weissagt, stellt sich der Ausgang der Dinge an dem Gegensatz zwischen Esau und Israel dar. So geben die geschichtlichen Verhältnisse dem prophetischen Zeugnis einer bestimmten Zeit ihr eigentümliches Gepräge, ihre jeweilige Gestalt. Diese Verhältnisse können sich wandeln; der wesentliche Inhalt der Weissagung fällt damit nicht dahin. Denn er ist davon unabhängig. Daher man z. B. nicht sagen darf, die Weissagung Ez. 40—48 habe nur in einer dem Propheten nahen Zeit, in welcher allein die geschichtlichen Bedingungen dafür vorhanden gewesen, erfüllt werden können, und habe, da dies nicht damals geschehen sei, eine Erfüllung nicht mehr zu erwarten (so Bertheau in den Jhrbb. f. deutsche Theol. IV, 2, S. 363 ff.). Es ist eine nicht zu übersehende Eigentümlichkeit der atl. Weissagung, das Ende der Dinge immer in der Nähe zu schauen, während dann ihr Inhalt sich immer nur vorläufiger und vorbildlicher Weise realisiert, die allseitige und vollkommene Erfüllung aber immer wieder in weitere Fernen rückt.

In dem Bestreben, in den Heilszeugnissen des A. T.s allenthalben direkte Weissagung auf das Neue zu finden, hat man sich vielfach verleiten lassen, solche Aussagen, welche zunächst nur Momente der atl. Geschichte ins Wort fassen, sofort zukunftgeschichtlich zu deuten, wobei dann freilich die Geschichte um ihr Recht kam. Hierunter hatten namentlich die Psalmen zu leiden. Die meisten der so behandelten sind typisch messianisch, d. h. sie werden weissagend nur dadurch, daß in ihnen die weissagende Geschichte zum Ausdruck kommt. Indem nämlich der Psalmist die Erlebnisse und Empfindungen einer der Gegenwart angehörigen heilsgeschichtlichen Persönlichkeit ins Wort faßt, gewinnen „seine Worte öfters zugleich eine messianische Bezüglichkeit durch die heilsgeschichtliche Stellung dieser Person, durch welche sie in Situationen ge-

bracht ist, die sich mutatis mutandis mit innerer Notwendigkeit in dem Leben des zukünftigen Heilsvollenders wiederholen." Dies gilt z. B. von Ps. 22. Der Moment, in welchem dieser Psalm gesprochen ist, ist der 1 Sam. 23,25 f. geschilderte. Auf Grund dieser geschichtlichen Grundlage, aus der damaligen Stimmung Davids heraus will der Psalm zunächst erklärt und verstanden und nicht sofort in das Neutestamentliche umgedeutet sein. Und ähnlich verhält sichs mit Ps. 2; 40 u. a. a.

Um nun aber der Forderung zu genügen, daß die atl. Heilszeugnisse in ihrer lebendigen Beziehung zu dem in Christo geoffenbarten Heile aufzufassen sind, gilt es ein ähnliches Verfahren zu beobachten, wie beim typischen Verständnis der atl. Thatsachen. Eine jede dieser Heilsbezeugungen, welche die Schrift als solche gibt, ist, nachdem sie je an ihrem Ort, den sie im geschichtlichen Zusammenhang des einheitlichen atl. Heilszeugnisses einnimmt, und diesem ihrem Orte gemäß aufgefaßt ist, daraufhin zu untersuchen, wie sie sich an diesem ihrem Orte zu dem einheitlichen ntl. Heilszeugnis verhält. Hierauf ist zuzusehen, nach welcher Seite, in welcher Beziehung der Inhalt des letzteren in diesem bestimmten atl. Heilszeugnis zur Aussage kommt. Nehmen wir als Beispiel den eben erwähnten 22. Psalm. Dort spricht, wie wir sahen, David. Aber David ist der Gesalbte Jahves und sein Beruf ist es, der ihn in das Leid gebracht hat, aus welchem heraus der Psalm gebetet ist. Als nun derjenige erschien, welcher den Beruf des israelitischen Königtums, dessen nur zeitweiliger Träger David war, zu Ende führen sollte, galt es auch für ihn zuerst den Weg des Leidens, aber eines Leidens, welches weit über das Maß desjenigen hinausging, was dem ersten David widerfuhr. Für ihn gehörte der Tod mit zur Erfüllung seines Berufs. Was dem David nach Ps. 22 drohte, daß er in die Hände seiner Feinde fallen werde, das ist für Jesus wirklich eingetreten. Und so betet er nun am Kreuz die Anfangsworte des 22. Psalms, indem er mit denselben, wie dort David, um Errettung bittet. Oder nehmen wir als weiteres Beispiel die jesajanische Weissagung 11,1 ff. Nachdem der Prophet 9,7—10,4 dessen versichert hat, daß der Arm Jahves nicht aufhören werde, zu schlagen und zu verderben, als bis es ganz aus zu sein scheine mit dem Volke, so folgt von 10,5—12 die Weissagung von „der Vernichtung des Weltreichs und dem Durchbruch des Reiches Jahves in seinem Gesalbten". Während der Libanon der Weltmacht gestürzt wird, um liegen zu bleiben, verjüngt sich das Haus Davids. Aus dem Wurzelstumpf Isais, d. h. „aus dem bis zur Unansehnlichkeit des Stammhauses zurückgesunkenen Rest der erwählten Königsfamilie" schießt ein Reis empor, das zu einem die ganze Welt um sich sammelnden Paniere wird. Das Königtum des Gesalbten Jahves ersteht aufs neue in der Person dessen, welcher von Israels heiligem Lande aus in Gerechtigkeit, Macht und Friede die ganze Welt regiert. Sehen wir nun auf das ntl. Heilszeugnis, so sagt uns dasselbe, welches die Erfüllung dieser prophetischen Weissagung ist. In der Person Jesu Christi ist sie erfolgt; denn er, welcher überweltlich zu Gott erhöht worden, um sich dereinst zur Aufrichtung seines Friedensreiches wieder zu offenbaren, ist hervorgegangen aus dem Hause Davids, aber dem erniedrigten Hause Davids, das seine königliche Herrlichkeit eingebüßt hat. Auf diesen Zug in dem Bilde des erschienenen Heilands weist das prophetische Wort hin.

Letzteres ist für unsern Zweck auch deshalb von Interesse, weil wir aus der Art und Weise der Schilderung jenes Friedensreiches ersehen können, daß man bei der Frage nach der Erfüllung eines weissagenden Worts das Gesamtbild, welches dasselbe entwirft, den Grundgedanken, der ihm eignet, ins Auge fassen muß, nicht aber das Einzelne, das nur zur Ausführung dieses Grundgedankens dient, als solches urgieren darf. Läßt sich der Exeget zu letzterem verleiten, so gerät er entweder durch grob-buchstäbliche Auffassung zu Absurditäten, oder er kommt in ein willkürliches Allegorisieren, wie z. B. Coccejus, nach welchem die Knaben, welche den Löwen führen (v. 6), Huß, Luther und Calvin bedeuten, und der Neid zwischen Ephraim und Juda (v. 13) den Streit zwischen der morgenländischen und abendländischen Christenheit, sowie namentlich die Spaltung der lutherischen und reformierten Konfession. In Wahrheit will der Prophet, wenn er v. 6 ff. sagt, daß der Wolf beim Lamm und der Parder beim Böcklein lagere, daß kleine Knaben Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben, daß Kuh und Bär miteinander auf die Weide gehen, durch diese Bilder und einzelnen Züge den Gedanken eines auch die außermenschliche Schöpfung umfassenden Friedensstandes zur Darstellung bringen. Es verhält sich ganz ähnlich mit der Stelle 65, 17 ff., wo der Prophet in einer großen Mannigfaltigkeit von Bildern und einzelnen Zügen einen Lebensstand der Gottesgemeinschaft, des Friedens und der Freude schildert, wo kein Übel noch Widerstreit mehr sein wird, weil keine Sünde und kein Tod. Wir nehmen aber weiter noch in Betracht, daß an beiden Stellen der Inhalt der prophetischen Weissagung, soferne sie sich über Dinge verbreitet, welche über die gegenwärtige Weltordnung hinausliegen, unser Vorstellungsvermögen übersteigt. Es gilt dies von allen eschatalogischen Schriftaussagen des A. wie des N. T.s.

b. **Die Gegenbildlichkeit des Neuen Testaments zum Alten.** Wir erkannten im A. T. die das zukünftige Heil vorbildende, auf Jesum Christum weissagende Geschichte. Daraus leiteten wir für den Ausleger die Forderung ab, daß er das A. T. in seiner Beziehung auf das Heil in Christo verstehe, aber zugleich dessen eingedenk zu bleiben habe, daß dieses Heil dort ein werdendes, seiner Verwirklichung erst entgegengehendes ist. Letztere ist in Jesu Christo erfolgt. Mit seiner Erscheinung beginnt eine neue Offenbarung des lebendigen Gottes. Aber sofern dieselbe dasjenige zu seiner Erfüllung bringt, was das A. T. in That und Wort geweissagt, so gewinnt sie hiedurch eine eigentümliche Gestalt, und dem Ausleger erwächst die Aufgabe, das N. T., in welchem sie urkundlich niedergelegt ist, in seinem Zusammenhang mit dem A. T., d. h. in dem gegenbildlichen Verhältnis, in welchem es zu diesem steht, zu verstehen. Wir richten auch hier unser Augenmerk zunächst auf die ntl. Heilsthatsachen, indem wir an einigen derselben dasjenige exemplifizieren, was wir meinen.

1. Das schlechthin Neue, von dem das Neue Testament Zeugnis gibt, ist die Offenbarung des Sohnes des lebendigen Gottes in der Welt. Aber wir sehen, daß dieser Sohn Gottes nicht bloß vom Weibe empfangen und geboren ist, sondern daß er auch geboren ist innerhalb Israels im Stamm Juda; daß er aus dem Hause Davids hervorgegangen; daß seine Geburt in Bethlehem, in der Stadt Davids erfolgt ist. In solchem Zusammenhang steht das an sich schlechthin Neue mit der im A. T. bezeugten Geschichte. Was mit der Berufung Abrahams, was mit der Salbung Davids zum König

des Gottesvolks begonnen hat, das ist mit dieser so gestalteten Erscheinung des Sohnes Gottes zum Abschluß gelangt. Er ist *σπέρμα Ἀβραάμ* und *υἱὸς Δαυΐδ*. Er ist also nicht bloß in die Menschheit überhaupt eingetreten, sondern in die Volksgemeinde Gottes, und daraus ist ersichtlich, daß er nicht bloß gekommen ist, um die einzelnen Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zu vollenden, sondern daß er Haupt einer Gemeinde sein will, deren Geschichte eben deshalb, weil er dies sein sollte, mit Abrahams Berufung ihren Anfang genommen hat und durch Davids Salbung zu ihrem Abschluß gelangt ist. Wenn dann derselbe Sohn Gottes, welcher als *σπέρμα Ἀβραάμ*, als *υἱὸς Δαυΐδ* in die Welt eingetreten ist, als der Prophet aus Nazareth unter seinem Volk erscheint mit dem Wort seiner Selbstbezeugung, das da Glauben fordert, so erklärt sich dies aus dem Zusammenhang, in welchem diese Selbstbezeugung Jesu durch sein Wort mit dem atl. Prophetentum steht, welches für das Volk Gottes die Form war für die Darbietung der göttlichen Wahrheit, seit Israel zur Strafe für seine Untreue der königlichen Herrlichkeit, zu welcher es unter David und Salomo gelangt war, verlustig gegangen. Und wenn ihn dies sein Prophetentum in Leiden und zuletzt in den Tod bringt, wenn er durch den Tod zu königlicher Herrlichkeit eingeht, so sehen wir hierin im Gegenbild das sich wiederholen, was David, mit welchem das Königtum des Volkes Gottes begonnen, erfahren hat. So erhellt, welche Bedeutung für das Neue der von der ntl. Schrift bezeugten Geschichte ihr Zusammenhang mit der atl. hat, und von welchem Wert es für die Verwirklichung dieses Neuen selbst ist, daß es sich gegenbildlich zur atl. Geschichte verhält. Darum sagten wir, der Ausleger habe die Aufgabe, das N. T. in seinem Zusammenhang mit dem A. T. zu verstehen oder, wie man dies auch ausgedrückt hat, das N. T. „aus dem atl. Hintergrunde“ zu deuten.

Was wir oben hinsichtlich der Form, in welcher das A. T. seinen Geschichtstoff darbietet, bemerkten, indem wir auf das Eigentümliche der nationalisraelitischen Erzählungsweise aufmerksam machten, gilt im wesentlichen auch hier, wo es sich um die Darstellung der ntl. Geschichte handelt. Daß eine Untersuchung der Quellen derselben vorausgegangen sein muß, ist eine Forderung, deren Berechtigung wir bereits anerkannten, als wir von derjenigen Thätigkeit des Theologen handelten, welche sich auf die Entstehungsgeschichte der h. Schrift richtet. Der Ausleger muß den Wert der Quellen, er muß das Verhältnis kennen, in welchem die sogen. synoptischen Evv. zu dem johanneischen stehen und wie sich jene hinwiederum zu einander verhalten u. s. f.

2. Richten wir unser Augenmerk auf die ntl. Heilszeugnisse, so tritt uns der atl. Ausdruck entgegen, in welchen dieselben gefaßt sind. Derselbe steht mit ihrer antitypischen Natur im engsten Zusammenhang und ist darnach zu würdigen. Wenn wir z. B. die ntl. Gemeinde als *ὁ λαός*, als Abrahams Geschlecht bezeichnet finden, so erinnert diese Beziehungsweise an das atl. הָעָם, das den Gegensatz zu הַגּוֹיִם bildet; aber sie ist in dem Sinn des antitypischen Verhältnisses zu verstehen, in welchem jene Gemeinde zu dem atl. Gottesvolk steht, soferne sich in ihr dasjenige, was Israels atl. Weise gewesen ist, fortsetzt und vollendet. Oder wenn Jesus „der Hohepriester unseres Bekenntnisses“ genannt und von ihm gesagt wird, daß er mit seiner Opferung ein hohepriesterliches Versöhnopfer dargebracht habe, so ist dies nicht im

Sinne irgendwelchen Priestertums und Opferdienstes zu verstehen, sondern in Bezug auf das von Gott verordnete israelitische Priestertum. Aber indem solche atl. Ausdrücke, wie Priester, Opfer u. dgl. zur Bezeichnung ntl. Thatsachen verwandt werden, vergeistigt sich ihr Inhalt. Es kann ntl. Heil nicht stärker mit atl. Ausdruck benannt werden, als es Luk. 1,32 in der Verheißung geschieht, welche Maria empfängt, wo es von dem, welchen sie gebären wird, heißt, Gott der Herr werde ihm den Thron seines Vaters David geben. Aber das Königtum Jesu sollte wirklich in gegenbildlicher Vollkommenheit das sein, was Davids Königtum in vorbildlicher Weise gewesen war. Daher es auch nicht zufällig noch gleichgiltig ist, daß Jesus aus dem Hause Davids hergekommen, denn dies war die entsprechende Erscheinung dieser Thatsache. Unter der weltbeherrschenden Macht Jesu sollte die Gemeinde Gottes geeinigt sein. Dies hat unsichtbarer Weise damit begonnen, daß Jesus aus dem Tod erstand und zu Gott erhöht worden — eine Thatsache, welche das N. T. mit dem aus Ps. 110,1 hergenommenen Ausdruck, daß er zur Rechten Gottes zu sitzen gekommen, bezeichnet; sie wird sich vollenden, wenn „ihn Gott als Erstgeborenen unter vielen Brüdern wieder in die Welt einführt" (Hebr. 1,6).

Aus diesem Verhältnis der ntl. Schrift zur atl. ergibt sich auch das richtige Verständnis der Fälle, wo in der ntl. Schrift Stellen aus dem A. T. angeführt werden. Wie wir einerseits die antitypische Natur der ntl. Thatsachen im Verhältnis zum A. T., andererseits einen atl. Ausdruck für ntl. Heilaussagen wahrgenommen haben, so ist auch die Art und Weise, wie atl. Stellen im Zusammenhang der ntl. Schrift ihre Verwendung finden können, eine zweifache. Es werden entweder atl. Stellen in den Zusammenhang der ntl. Heilaussagen so eingefügt, daß sie nicht mehr im atl., sondern im ntl. Sinn gemeint sind, dies aber eben auf Grund des Verhältnisses, in welchem die atl. Geschichte zur ntl. als typische zur antitypischen steht. Oder es wird Atl. in der Weise durch ntl. Thatsachen erfüllt bezeichnet, daß in letzteren dasjenige erkannt wird, worauf ersteres abzielte. Auf Einzelnes einzugehen ist hier nicht der Ort; nur die Stelle Gal. 4,21–30 berühren wir, weil man gesagt hat, daß der Apostel dort das A. T. im Geiste jüdisch-rabbinischer Exegese verwende. Allein ganz abgesehen davon, daß rabbinisch und falsch nicht schlechthin eins und dasselbe ist, so ist das Verfahren des Apostels an dieser Stelle ebenso berechtigt, wie das des Evangelisten Mt. 2,15 und das des Verfassers des Hebr.-Br.s 2,12 f. Paulus lehrt dort an dem Verhältnis der Hagar und Sara und an dem Gegensatz von Ismael und Isaak, was es um das Verhältnis der gesetzlichen Ordnung der Dinge zur evangelischen, und was es um den Gegensatz der Gemeinde Jesu und des ihr feindlichen jüdischen Volkes ist, und dazu ist er berechtigt. Jener Gegensatz ist für den Anfang der Gemeinde Gottes, welche ja mit Abrahams Berufung begonnen hat, für ihren Anfang, wo die Gemeinde Gottes in der Gestalt der Familie ihr Dasein begann, ganz dasselbe, was nun im N. T. der Gegensatz zwischen dem gesetzlichen Verhältnis zu Gott und dem des Glaubens und der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum ist.

Man hat, was die ntl. Heilsaussagen betrifft, von verschiedenen Lehrtypen geredet, von Lehrbegriffen der einzelnen Apostel, von der Neigung dieses

oder jenes ntl. Schriftstellers, eine bestimmte Seite der ntl. Lehrverkündigung zu betonen. Bekanntlich bezeichnet man Paulus als den Apostel des Glaubens, Johannes als den der Liebe, Petrus als den der Hoffnung. Aber wenn auf der einen Seite nicht in Abrede zu stellen ist, daß die Eine Heilswahrheit im N. T. in verschiedener Ausprägung vorliegt, wie denn z. B. bei Johannes eine nicht zu verkennende Eigentümlichkeit in Fassung und Ausdruck derselben vorliegt, so sollte doch andererseits mehr, als es geschieht, anerkannt werden, — und wir kommen hier auf das zurück, was wir bereits oben in anderem Zusammenhang andeuteten — daß, wenn z. B. in ntl. Briefen eine bestimmte Seite der Heilswahrheit besonders hervorgehoben wird, dies durch den äußeren Anlaß bedingt ist, welcher den Verfasser zum Schreiben bewog. Wenn z. B. im Hebr.-Br., was man auffällig gefunden hat, der Hingang Jesu zur Rechten Gottes so sehr betont wird, so dürfte dies seinen Grund in der Beschaffenheit der Leser haben, welche daran erinnert werden mußten, daß gerade in Jesu Hingang durch den Tod zu Gott der Grund unseres Heiles liegt, indem er uns kraft seiner Sühnung unserer Sünde bei Gott vertritt, u. dgl.

Aber auch der heilsgeschichtliche Standpunkt kommt in Frage, von welchem aus eine Heilsaussage geschieht, die jeweilige Stufe in der Auswirkung des Heils. Wenn wir z. B. das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus ins Auge fassen, so bewegt sich der Herr in demselben durchaus noch in atl. Vorstellungen. Denn daß das Ich des Menschen nach dem Tode fortdauert, daß der Unterschied zwischen Gerecht und Ungerecht mit dem Tode nicht erlischt; daß das Sein des Einen ein friedevolles, das des Anderen das Widerspiel davon ist — diese Gedanken des Gleichnisses sind auch dem Alten Testament geläufig. Aber über dieselben hinaus geht jenes Wort an den Schächer: *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.* Denn dasselbe ist von dem Herrn gesprochen, als er im Begriff ist, in die Gemeinschaft der Toten einzutreten; es zeigt uns, wie die Gemeinschaft Jesu Christi und seiner Gläubigen den Todeszustand zu einem anderen macht, als er unter dem alten Bund gewesen. Wenn wir dann den Ausdruck *παράδεισος*, 2 Kor. 12, 4 wieder finden, so muß derselbe in dem Munde des Apostels wiederum einen anderen Sinn haben, als dort im Munde des Herrn und zwar deshalb, weil der Herr jenes Wort an den Schächer richtet, als er im Begriff ist, bei den Toten einzugehen, während der Apostel so, wie 2 Kor. 12, 4, redet, nachdem Christus durch Tod und Auferstehung hindurch zu Gott erhöht und das Heilswerk vollendet ist. Als Christus in das Totenreich eintrat, machte er die Gemeinschaft der im Tode befindlichen Gerechten zu einer seligen Gemeinschaft mit Gott, wie er sie dem Schächer verhieß; nachdem er durch die Auferstehung zu Gott erhöht ist, befinden sich die im Glauben Entschlafenen mit ihm bei Gott. Wenn also der Apostel a. a. O. von einer Entrückung ins Paradies redet, so meint er eine Entrückung dahin, wo die in Christo Verstorbenen in der Gemeinschaft des verklärten Heilands bei Gott sind. Wir finden das Wort *παράδεισος* wieder in etwas anderem Sinn Apok. 2, 7, wo es heißt, Jesus werde dem Obsiegenden von dem Baum des Lebens zu essen geben, welcher in seines Gottes Paradiese stehe. Während nämlich die angeführte Stelle des 2. Korintherbriefs die gegenwärtige Gemeinschaft der selig Verstorbenen mit Gott im Auge hat, so die apokalyptische Stelle den Zustand der nach der Totenaufer-

stehung zur Gemeinschaft mit Gott ewig Vollendeten. Wie wichtig die Forderung ist, den heilsgeschichtlichen Standpunkt im Auge zu behalten, von welchem aus eine Aussage geschieht, zeigt namentlich auch die Weissagung des N. T.s, welche hierin der atl. gleicht. Johannes d. T. sagt z. B. von einem größeren, welcher nach ihm kommen werde, um die Welt mit h. Geist und mit Feuer zu taufen. Aber dann tritt Jesus als Prophet auf an seiner statt und redet von dem Ausgang, den er nehmen wird in Jerusalem, und von einer Predigt des Reiches nach seinem Hingang bis zu seiner Wiederoffenbarung. Wie anders gestaltet sich hier die Aussicht auf die Zukunft! Und seine Wiederoffenbarung schließt er dann an das Gericht an, welche über dies Geschlecht ergehen werde, das ihn verworfen. Dieses Gericht soll wirklich dies Geschlecht treffen (Mt. 24,34). Anders wiederum die Gesichte der Apokalypse, welche geschaut sind, nachdem jenes Gericht über Jerusalem ergangen ist, ohne daß sich daran schloß, was Jesus von seiner Wiederkunft sagt. Es liegen hier keine Widersprüche vor, sondern ein Fortschritt der Weissagung, welcher bedingt ist durch den Fortschritt der Geschichte und den damit gegebenen verschiedenen heilsgeschichtlichen Standpunkt, auf welchem diejenigen stehen, in deren Munde wir Vorhersagung von Zukünftigem finden. Darauf hat der Ausleger zu achten.

Blicken wir zurück! Wir faßten, die subjektiven Bedingungen für das richtige Verfahren des Auslegers darlegend, zunächst die Stellung ins Auge, welche er zur h. Schrift als dem gegenwärtigen Gut der Christenheit einnimmt. Wir untersuchten sodann, welche Aufgabe ihm daraus erwächst, daß die Schrift einer vergangenen Zeit entstammt, um schließlich zuzusehen, welchen Einfluß der in der Schrift selbst vorliegende Unterschied des Alt- und des Neutestamentlichen auf seine Thätigkeit ausübt. Wir betonten eine theologische Auslegung (vgl. Zimmer a. a. O. S. 53 f.) als für die Schrift speziell in Betracht kommend, ohne uns über dasjenige eingehender zu äußern, was man die grammatisch-historische Auslegung nennt. Denn letztere gilt für die h. Schrift ebenso, wie für jedes andere Schriftwerk, ist aber für sich allein nicht ausreichend, um ihr eigentümliches Wesen richtig zu erfassen, wie die Geschichte der Auslegung zeigt. Wer die h. Schrift auf gleiche Linie stellt mit anderen Erzeugnissen des Altertums, der wird sich freilich mit dem Resultat der grammatisch-historischen Auslegung begnügen, nicht aber derjenige, welcher in ihr die Urkunde der Offenbarung des lebendigen Gottes in dem von uns erörterten Sinn erkennt.

B. Die exegetische Theologie
oder Schrifttheologie
(Wissenschaft von der heiligen Schrift).

---

2. Die Lehre vom Alten Testamente insbesondere
(Alttestamentliche Disziplinen)

dargestellt von

D. H. L. Strack,
a. o. Professor der Theologie in Berlin,

D. F. W. Schultz †,
o. Professor der Theologie in Breslau,

und

D. C. v. Orelli,
o. Professor der Theologie in Basel.

Inhalt.

a) **Einleitung ins A. T.**, von Professor D. Herm. L. Strack.

1. Name und Begriff der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft.
2. Zur Geschichte der alttest. Einleitungswissenschaft.
3. Zur Einleitung in die einzelnen Bücher des A. T.s: a) Der Pentateuch.
4. Fortsetzung: b) Die prophetisch-historischen Bücher.
5. Fortsetzung: c) Die prophetischen Weissagungs-Bücher.
6. Schluß: d) Die Hagiographen.
7. Zur allgemeinen Einleitung: a) Die Bildung des Kanons.
8. Fortsetzung: b) Die Geschichte des Grundtextes des A. T.s.
9. Fortsetzung: c) Die Übersetzungen.
10. Fortsetzung: d) Apokryphen und Pseudepigraphen.
11. Fortsetzung: e) Sprachliche Hilfsmittel.
12. Schluß: f) Exegetische Hilfsmittel.

b) **Geographie, Geschichte und Archäologie des A. T.s**, von Prof. D. F. W. Schultz †; teilweise neubearbeitet von Prof. D. Herm. L. Strack.

1. Geographie Palästinas: a) Einleitung.
2. Fortsetzung: b) Physische Geographie von Palästina.
3. Schluß: c) Palästinensische Topographie.
4. Geschichte Israels: a) Einleitung: Begriff, Geschichte, Quellen u. s. w.
5. Fortsetzung: b) Die Urzeit.
6. Fortsetzung: c) Die Begründungszeit.
7. Fortsetzung: d) Die Zeit der Zubereitung.
8. Fortsetzung: e) Die Zeit des Kampfes und Fortschrittes.
9. Schluß: f) Die Zeit der Veräußerlichung.
10. Israelitische Archäologie: a) Einleitung.
11. Fortsetzung: b) Die Privataltertümer.
12. Fortsetzung: c) Die Staats- und Rechtsaltertümer.
13. Schluß: d) Die Sakralaltertümer.

c) **Theologie des A. T.s**, von Prof. D. F. W. Schultz †; überarbeitet von Prof. D. v. Orelli.

1. Begriff und Geschichte der alttestamentlichen Theologie.
2. Die Theologie der vorprophetischen Zeit.
3. Die Theologie der prophetischen Zeit.
4. Die Theologie der apokryphischen Zeit.

Die exegetische Theologie.

Einleitung in das Alte Testament.*

1. Name und Begriff der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft.

Das Wort Einleitung findet sich, soviel wir wissen, zuerst griechisch (εἰσαγωγή) bei dem vermutlich im 5. Jahrhundert lebenden Mönche Adrianus (Hadr.), dann lateinisch bei Cassiodorius Senator, welcher seine im Kloster Vivarium verfaßte Doppelschrift in der Vorrede als introductorios libros bezeichnete, per quos . . et scripturarum divinarum series et saecularium litterarum compendiosa notitia Domini munere panderetur, und Ticonium Donatistam, sanctum Augustinum De Doctrina Christiana, Hadrianum, Eucherium et Junilium von ihm sorgfältig berücksichtigte introductores scripturae divinae nannte (I, 10). Es folgen seit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Dominikaner Santes Pagninus, die Protestanten Petrus Palladius (zuerst 1557), Ambrosius Reuden (1601), Andr. Rivetus, J. G. Carpzov u. a. Den deutschen Namen wendete zuerst Joh. Dav. Michaelis an (Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes 1750), für das A. T. zuerst (1780) J. G. Eichhorn. Die jetzt so beliebte Bezeichnung „historisch-kritisch" stammt von G. L. Bauer (1806). Herm. Hupfeld (Prof. in Halle, † 1866) ist seit 1826 in Vorlesungen und in gedruckten Darlegungen für die Benennungen „Biblische Literaturgeschichte" oder „Geschichte der heiligen Schriften A. und N. T.s" eingetreten, später, aber unabhängig von ihm, Ed. Reuß (Gesch. der hl. Schriften N. T.s, Halle 1842 u. o., jetzt auch: Gesch. der hl. Schriften A. T.s, Braunschweig 1881).

---

* Vorbemerkung. Diese Arbeit kann und will kein alle Einzelheiten erschöpfender Abriß der Einleitung ins A. T. sein. Manches in eine selbständige Darstellung dieser Wissenschaft Gehörige findet sich gemäß der diesem Handbuche zu Grunde liegenden Disposition an anderen Stellen; anderes, z. B. gleich anfangs eine eingehende Erörterung über den Begriff der Einleitungswissenschaft, mußte mit Rücksicht auf den Raum fortgelassen werden. Der Leser wird in den reichen Literaturangaben, auf deren Auswahl und Genauigkeit viele Mühe verwendet worden ist und die daher auch Gegnern des Handbuches willkommenen, wenngleich meist danklosen Rat gespendet haben, Entschädigung für etwa sonst vergebliches Suchen an diesem Orte finden und durch dieselben Anregung zu eigenen weiteren Studien erhalten. Für die vorliegende dritte Auflage habe ich die Inhaltsangaben erheblich erweitert, da die Einführung in den Inhalt der biblischen Bücher ein sehr wesentlicher, gegenwärtig von den meisten ungebührlich vernachlässigter Zweck der „Einleitung" ist. — H. Strack.

Wir verkennen nicht, daß eine gute Geschichte der biblischen (alttestamentlichen) Literatur von hohem Werte sein würde, halten es aber bei dem gegenwärtigen Stande der (alttest.) Kritik für unmöglich, daß jetzt eine solche mit Aussicht auf Zustimmung seitens der Vertreter verschiedener Ansichten verfaßt werde. Wir betrachten in Anlehnung an das übliche Verfahren zuerst und hauptsächlich die einzelnen Bücher nach ihrem gegenwärtigen Inhalte und thun dies um so mehr, als solche Behandlungsweise auch nach der Ermöglichung einer streng literaturgeschichtlichen Darstellung Bedürfnis sein wird.

H. Hupfeld, Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung, Marburg 1844, 88 S.; Ders., Noch ein Wort über den Begriff der sog. bibl. Einleitung, Theol. Stud. u. Krit. 1861, S. 3—28 [Verteidigung, bes. gegen Holtzmann]; [Franz Delitzsch], Über Begriff und Methode der sog. biblischen und insbesondere alttest. Einleitung, Ztschr. f. Protestantismus u. Kirche, Neue Folge XXVIII (Erlangen 1854), S. 133—190 [Für die Benennung: „Gesch. des alttest. Schrifttums". Das geschichtl. Prinzip müsse festgehalten, aber zusammenhangender durchgeführt u. theologischer gefaßt werden als von Hupf.].

Heinr. Holtzmann, Über Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft, Theol. Stud. u. Krit. 1860, S. 410—416 [Gegen Hupf., für Beibehaltung des alten Namens, definiert Einl. als „die Wissenschaft vom Kanon"].

2. Zur Geschichte der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft.

Die Schriftforschung des Altertums (bezüglich deren wir noch auf die Hermeneutik verweisen) verfolgte wie dessen theologische Literatur überhaupt vorwiegend praktische Zwecke; daher kann es uns nicht Wunder nehmen, daß streng wissenschaftliche oder auch nur systematische Einführungen in das Studium der heil. Schrift in ihm noch nicht geschrieben worden sind. Origenes († 254) verdient unsere Aufmerksamkeit besonders wegen seiner hervorragenden Bemühungen um den Septuaginta-Text (Hexapla). Einzelne Notizen für die Geschichte des Kanons bietet Epiphanius († 403). Hieronymus († 420) förderte das Schriftverständnis nicht nur durch seine Übersetzerthätigkeit, sondern auch durch Kommentare und die Quaestiones in Genesin; seine Vorreden, Summarien und der Brief an Paulinus enthalten wertvolles Material für die alttest. Einleitung. Augustinus' treffliche Schrift De doctrina Christiana, welche in der Geschichte der Hermeneutik einen Ehrenplatz einnimmt, mag hier wegen der II, 10 stehenden Aufzählung der canonicae scripturae erwähnt werden. Der erste, welcher zur Einführung in die Lektüre der heil. Schriften dienliches Material in einer für unsren Zweck in Betracht kommenden Weise zusammenstellte, war der aus Afrika stammende Rechtsgelehrte Junilius (nicht Bischof, sondern Justinians quaestor sacri palatii in Konstantinopel, † wohl 552). Seine Instituta regularia divinae legis, auf Mitteilungen des Persers Paulus ruhend und somit die Ansichten Theodors von Mopsuestia wiedergebend, sind eine Art Encyklopädie der Theologie. Der erste (kürzere) Teil, I, 2—10, ist eine allgemeine Einleitung in die hl. Schrift beider Testamente. Namentlich fünf Punkte kommen hier zur Erörterung: Redegattung der heil. Bibel, Autorität, Verfasser, Schreibweise, Anordnung. Nicht viel später, aber schon mit Benutzung der Instituta ist das bereits erwähnte Werk des Cassiodorius Senator geschrieben, dessen ersten, allein hierher gehörigen, Teil man unter dem Titel De Institutione divinarum literarum zu zitieren pflegt. Kapp. 1—9 handeln von den Auslegern der hl. Schrift (1—6 A. T.,

7—9 N. T.), Kap. 10 von den sex modis intelligentiae (Einleitungen, Auslegungen, Schriften der Väter, Unterredung mit Älteren), Kapp. 12—14 von der divisio scripturae divinae (d. h. dem Kanon nach Hieron., Aug. und einem alten Italakodex), Kap. 15 von der Textkritik (der Berechtigung in Abschriften zu ändern).

Des Mittelalters teils mystisch-asketische, teils scholastische Schriftforschung ist an andrer Stelle zu besprechen. Wir erinnern hier nur an das 6. Buch der Etymologiarum libri XX des Isidorus Hispalensis († 636); an das 4.—6. Buch der Eruditio didascalica (eine Art von Einleitung in die heil. Schrift und in die Kirchengesch.) des Hugo von St. Victor († 1141), welcher in den methodologischen Ratschlägen Cassiodor und Isidor, was das Materielle betrifft, besonders Hieronymus folgt.

Die älteste „Einleitung" der Neuzeit, die Isagoga des Dominikaners Santes Pagninus von Lucca († 1541), hat für unsere Darstellung nur noch durch ihren Titel Interesse. Einen wesentlichen Fortschritt repräsentiert des Sixtus von Siena († 1599) oft gedruckte Bibliotheca sancta, deren Inhalt daher hier wenigstens angedeutet sei. Buch I: Nachdem die zu behandelnden Schriften in protokanonische, deuterokanonische (z. B. Esther, Tobias, Zusätze zu Daniel) und apokryphische (z. B. 3 u. 4 Esra, 3 u. 4 Makk.) eingeteilt sind, bespricht Sixtus Zahl, Reihenfolge, Einteilung, Autorität, Verfasser, Inhalt, Chronologie der zu jeder dieser Abteilungen gehörigen Bücher oder Stücke. II: De scripturis et scriptoribus, quorum in sacris voluminibus fit mentio (viel enthaltend, was man da nicht suchen würde). III: De arte exponendi sacrosancta volumina. IV: De catholicis sacrorum voluminum expositoribus (alphabetisch): Anhänge: a) rabbin. Ausleger, b) über falsche Überschriften, durch welche viele Werke irrig bestimmten Vätern oder Lehrern der Kirche zugeschrieben werden. V: 264 Besprechungen älterer Auslegungen des A. T.s. VI: 347 dgl. des N. T.s. VII: Bekämpfung ketzerischer Ansichten über das N. T. und einzelne Bücher desselben (bes. kanonische Dignität und Integrität), meist aus Kirchenvätern. VIII: dgl. über das A. T.

Die Schriftforschung von der Reformation bis in das 17. Jahrh. ist gekennzeichnet durch Überwiegen der dogmatischen Betrachtungsweise: manche zur Einleitung gehörige Frage (z. B. kanonisch und apokryphisch, Bedeutung der Grundtexte) kommt in dem lebhaften zwischen Protestanten (Calvin, M. Chemnitz, Matth. Flacius, Dav. Pareus, Dan. Chamier, Joh. Gerhard, Mich. Walther) und Römisch-Katholischen (Wilh. Lindanus, Bellarmin) über die Lehre von der heil. Schrift geführten Streite zur Erörterung. Wesentlich dogmatisch-polemischen Charakter trägt auch das allgemeine Einleitungswerk des Andreas Rivetus (Prof. in Leiden u. zu Breda in Nordbrabant, † 1634). Daneben eifriges Studium des Hebräischen und der verwandten Sprachen, namentlich seitens der Protestanten.

Die kritische Betrachtung des A. T.s wurde angebahnt durch zwei französische Gelehrte, den Reformierten Lud. Cappellus (Prof. in Saumur, † 1658) und den Katholiken Joh. Morinus (Pater des Oratoriums in Paris, † 1659), welche den auf der rabbinischen Tradition ruhenden Glauben an die völlige Unversehrtheit des masoretischen Textes und an die Ursprünglichkeit (das sehr hohe Alter) der hebräischen Punktation erfolgreich bekämpften.

Epoche machend für die höhere Kritik sind Benedikt de Spinoza und Richard Simon.

B. Spinozas (1632—1677) Resultate sind zwar durch seinen pantheistischen Standpunkt, für welchen es weder Offenbarung noch Wunder noch Weissagung gab, stark beeinflußt; doch läßt sich nicht in Abrede stellen, daß unter seinen Urteilen nicht wenige richtige, gegenwärtig weithin, mehrfach auch ohne daß man seiner gedenkt, anerkannte sind. Die Kritik habe die Aufgabe, das Entstehen der einzelnen Bücher, die Geschichte ihres Textes und die Geschichte des Kanons zu erforschen. Anknüpfend an etliche von Abr. ibn Esra als rätselhaft bezeichnete Stellen der Thora, welchen er einige weitere hinzufügte, bestritt er die mosaische Abfassung des Pentateuchs; in Num. 21,14 vgl. mit Ex. 17,14, in Ex. 24,4.7 und in Deut. 1,5. 31,9 fand er Andeutungen über die wirkliche schriftstellerische Thätigkeit Moses. In Jos., Ri., Sam., Kg. weise manches auf späte Abfassung hin. Die Bücher Gen. bis 2 Kg. bildeten ein großes, zusammenhangendes, von Einem Autor, vermutlich Esra, herrührendes Geschichtswerk, welches durchweg den Zweck verfolge die Worte und Verordnungen Moses zu lehren und sie durch den Ausgang der Begebenheiten als wahr zu erweisen. Die Arbeit dieses Autors habe, wie noch erkennbar, wesentlich in der Sammlung der Materialien aus verschiedenen Autoren bestanden; zu einer völligen Ordnung und zur Ausgleichung der Widersprüche sei derselbe nicht mehr gekommen. Die Chronik sei lange nach Esra, vielleicht nach Wiederherstellung des Tempels durch Judas Makkabäus geschrieben. Die Prophetenbücher seien aus verschiedenen Büchern gesammelte Fragmente, deren Reihenfolge mehrfach nicht richtig sei. Vor der Zeit der Makkabäer habe es noch keinen Kanon der heil. Schriften gegeben.

Richard Simon (geb. 13. Mai 1638 in Dieppe, bis 1678 Pater des Oratoriums in Paris, † 1712), ausgezeichnet durch ausgebreitete Gelehrsamkeit, scharfen Verstand und Suchen nach wissenschaftlicher Wahrheit; sonst zeigte er freilich mehrfach Mangel an Wahrheitsliebe. Die Hauptbedeutung seines berühmtesten Werkes, der Histoire Critique du Vieux Testament, liegt darin, daß es die Resultate der Arbeiten eines Cappellus, Morinus, Spinoza und anderer, zugleich manches besser begründend, zusammenfaßte und dadurch sowie durch seine wissenschaftliche und geistvolle Darstellung ungemein anregend wirkte. Auch die Konfiszierung des Buches in Frankreich und die ebenso scharfe wie schnelle Polemik Simons wider seine literarischen Gegner trugen erheblich dazu bei, der Histoire Critique große Beachtung zu verschaffen. Um die Schrift wohl zu verstehen, müsse man wissen, wie die heil. Bücher zusammengesetzt und auf welche Art sie bis jetzt erhalten worden sind. Daher handelt der Verf. in dem ersten und für uns wichtigsten Buche seines Werkes „über den hebräischen Bibeltext von Mose bis auf unsere Zeit" (S. 1—179, Ausg. Rotterd. 1685). Mit der Entstehung der einzelnen Bücher beschäftigt er sich sehr wenig, sondern beschränkt sich, nur in Bezug auf den Pent. einigermaßen ausführlich zu beweisen suchend, daß er in seiner vorliegenden Gestalt nicht von Mose verfaßt sein könne, in den ersten Kapiteln im wesentlichen darauf, folgende Theorie zu entwickeln. In allen Staaten des Orients seien offizielle Historiographen gewesen. So auch, wahrscheinlich seit Mose, bei den Hebräern, nur mit dem Unterschiede, daß sie bei diesen in-

spiriert, Propheten, waren. Diese Hist. zeichneten nicht nur das auf, was für ihre Zeit wichtig war, sondern änderten, kürzten und vermehrten, wie es ihnen nach den Zeitverhältnissen gut schien, auch das von ihren Vorgängern Geschriebene. Esra oder wahrscheinlich noch Spätere sammelten alles und gestalteten aus dem ihnen vorliegenden Material, das sie mit vieler Freiheit benutzten, unser Altes Testament. Kapp. 10—12: der samaritanische Pentateuch; 13—15: hebräische Schrift und Sprache; 16—29: Geschichte des Textes der hebräischen Bibel nach ihrer Schlußredaktion; 30. 31: das Studium der Grammatik bei den Juden. Buch II (S. 180—351) hat die Übersetzungen der Bibel zum Gegenstande. Das Hauptthema des III. Buches (S. 352—510) ist eine Geschichte der Schriftauslegung. Zwei Anhänge: die wichtigsten Ausgaben der Bibel (S. 511—534), Verzeichnis jüdischer Autoren und Schriften (S. 535—546).

Die gelehrteste und umfangreichste in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. erschienene (allerdings dogmatisch befangene) Zusammenstellung des gesamten Einleitungsmaterials, welche noch jetzt ein nützliches Nachschlagebuch, verfaßte, freilich mit starker Ausnutzung der Schriften der beiden Buxtorfe und der Demonstratio evangelica des Huetius, Joh. Gottlob Carpzov (Prof. in Leipzig, seit 1730 Superintendent in Lübeck, † 1757): lebhafte, aber oft nicht treffende Bekämpfung Spinozas und R. Simons. Die ziemlich gleichzeitig erschienene Bibliotheca Hebraea des Hamburger Hauptpastors Joh. Christophorus Wolf (1683—1739) ist ausgezeichnet namentlich durch die Fülle der in ihr gebotenen literarischen Nachweisungen. Durch Spinoza, R. Simon und Joh. Sal. Semler einerseits, durch Herders Geist, Darstellungsweise und orientalisch-theologische Arbeiten andrerseits beeinflußt war Joh. Gottfried Eichhorn (Prof. in Göttingen, † 1827), dessen Einleitung in vier Originalausgaben und zwei Nachdrucken weite und verdiente Anerkennung gefunden hat und noch gegenwärtig in mancher Beziehung gute Dienste leistet.

Aus der neueren und der neuesten Zeit nennen wir hier, im übrigen auf die folgenden Literaturangaben verweisend (vgl. auch oben S. 189 und die Geschichte der Pentateuchkritik S. 203—208), außer Heinr. Ewald (Prof. in Göttingen, 1803—1875; Gesch. des Volkes Israel, Propheten des Alten Bundes, Dichter des A. B.) zwei traditionell-apologetische Einleitungswerke, das von Heinr. Andr. Christ. Hävernick (Prof. in Königsberg, † 1845) und das von Karl Friedr. Keil († 5. Mai 1888), sowie zwei historisch-kritische, das von Wilh. Martin Leberecht de Wette (Prof. in Berlin u. Basel, 1780—1849) und das von Eduard Reuß (Prof. in Straßburg).

Ludwig Diestel, Geschichte des A. T.s in der christlichen Kirche. Jena 1869. 817 S.
Carl Siegfried, Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart. Jena 1876. 20 S.
Literaturangaben findet man in den meisten Einleitungswerken. Außerdem vgl.:
Joh. Ge. Rosenmüller (Prof. u. Superint. in Leipzig, † 1815), Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana, Bd. 1. 2 Hildburgh. 1795. 98, Bd. 3—5 Leipz. 1807—14 [bis zur Wiederherstellung der Wissenschaften].
Ernst Friedr. Karl Rosenmüller (Prof. in Leipzig, † 1835), Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Gött. 1797—1800, 4 Bde. [nicht vollendet, enthält: Einleitende Schriften, Ausgaben, Kritik des Grundtextes, Übersetzungen].
Gottlob Wilh. Meyer († 1816), Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, Gött. 1802—1809. 5 Bde.

Hieronymus. Die Quaestiones in Genesin sind zuletzt gedruckt als Anhang zu: Genesis Graece. E fide editionis Sixtinae . . . ed. P. A. de Lagarde. Lpz. 1868.
Seine Vorreden u. s. w. in: Biblia sacra Latina Veteris Testamenti Hieronymo interprete, hrsg. durch Heyse u. v. Tischendorf, Lpz. 1873, p. XXVII—LXXI.
Ἀδριανοῦ εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς [wesentlich hermeneutisch; vgl. Ad. Merx. Eine Rede vom Auslegen insbesondere des A. T.s, Halle a. S. 1879, S. 64—68]. In Critici sacri, London 1660, Bd. VIII, Sp. 11—23, und bei J. P. Migne, Patrologia Graeca, Bd. 98, Sp. 1273—1312 ist die erste Ausgabe (v. David Hoeschel, Augsburg 1602) wieder abgedruckt. || Fr. Gößling, Adrians Εισαγωγη εις τας θειας γραφας aus neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben, übersetzt und erläutert. Berlin 1887. 140 S. || K. F. Schlüren, Vorarbeiten zu Adrianos, in: Jahrbücher f. prot. Theologie 1887, S. 136 bis 159.
Junilius: Beste Ausgabe der Instituta regularia divinae legis am Schluß von: Heinr. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freib. i. B. 1880, S. 456 - 528.
Cassiodorius, De institutione divinarum litterarum, bei J. P. Migne, Patrologia Latina, Bd. 70, Sp. 1105—1150.
Isidorus, Das sechste Buch der Etymologiae steht im dritten Bande der Ausgabe von Faustinus Arevalus (Rom 1797 ff. 4°).
Hugo v. St. Victor, Werke, Bd. 3, z. B. Venedig 1588, Rouen 1648.
Santis Pagnini Lucensis, praedicatorii ordinis, Isagoge ad sacras literas Liber unicus. Eiusdem Isagoge ad mysticos sacrae scripturae sensus Libri XVIII. Lugd. 1536 fol. [Die Is. ad. s. lit. auf S. 1—51 in 59 Kapp.]
Bibliotheca sancta a. f. Sixto Senensi ordinis praedicatorum ex praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus collecta et in octo libros digesta. Köln 1626. 4°. 855 S. u. Index. Zuerst Vened. 1566 fol., zuletzt Neapel 1742.

Streit über die Lehre von der heil. Schrift. Joh. Calvin, Institutio religionis Christianae, Buch I, Kap. 6—10. Zuerst Basel 1536, zuletzt Braunschweig 1869. 2 Bde. 4°.
Martin Chemnitz, Examen concilii Tridentini. Zuerst 1565—73; zuletzt Berlin 1862.
Matth. Flacius Illyr., Clavis scripturae sacrae, seu de sermone sacrarum litterarum. Basel 1567 fol. u. ö.
[David Pareus] De scripturae praestantia, dignitate, auctoritate, perfectione, perspicuitate et vero usu. Zürich 1571.
Dan. Chamier († 1621), Panstratiae catholicae sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus tomis quatuor distributum, Genf 1626 fol.
Joh. Gerhard, Loci theologici, Bd. I, Jena 1610, 4°, zuletzt Berlin 1864; dazu: Exegesis sive uberior explicatio articulorum de scriptura sacra, de Deo et de persona Christi. Jena 1625.
Mich. Walther († 1662), Officina biblica noviter adaperta, in qua perspicue videre licet, quae scitu cognituque maxime sunt necessaria de sacra scriptura in genere et in specie de libris eius canonicis, apocryphis, deperditis, spuriis. Leipzig 1636, 4to. Wittenb. 1668, 4to [vgl. Walch, Biblioth. theol. sel. III, 82].
Wilh. Lindanus, Panoplia evangelica s. de verbo Dei evangelico libri V. Köln 1560 fol.
Rob. Bellarmin, Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, Bd. I. Rom 1581 u. ö.

Andr. Rivetus, Isagoge seu introductio generalis ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti. Leiden 1627. 4°. [Schon durch das Arcanum des Capp. beeinflußt.].
Lud. Cappellus, *1)* Arcanum punctationis revelatum, 1621 vollendet, 1624 (Leiden, 4°) von Erpenius ohne Nennung des Namens des Verf. publiziert. Vindiciae arcani punctationis, 1648—49 geschrieben, erst 1689 (Amst. fol.) zusammen mit dem Arcanum durch Jak. Cappellus in den commentarii et notae criticae des L. Cappellus gedruckt. || *2)* Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis, Amst. 1645. 12°. || *3)* Critica sacra s. de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri VI, 1634 verfaßt, 1650 (Paris fol.) durch Vermittlung von Morinus veröffentlicht. Neue Ausgabe v. Vogel und Scharfenberg. Halle 1775 - 1786, 3 Bde. || Georg Schnedermann, Die Controverse des Ludovicus Cappellus mit den Buxtorfen über das Alter der hebr. Punctation. Leipzig 1879. 68 S. [Enthält auch eine Biographie des L. C. und einen Überblick über seine wissensch. Thätigkeit.]
Joh. Morinus, Exercitationum biblicarum de Hebraei Graecique textus sinceritate libri duo, Par. 1669 fol. Das 1. Buch allein schon Paris 1633. 4°. Exercitationes in utrumque Samaritanorum Pentateuchum, Paris 1631. 4°. Prolegomena zur Ausgabe der LXX. Paris 1628 fol. [M. überschätzt im römisch-kath. Interesse LXX, Vulg. u. Sam.; wegen seiner sehr seltenen Exerc. bibl. vgl. Rosenm., Hdb. I, 439—462].

Abr. Calov († 1686), Criticus sacer biblicus de sacrae scripturae auctoritate, canone, lingua originali, fontium puritate ac versionibus praecipuis, imprimis vero vulgata latina et graeca LXX interpretum. Wittenberg 1643 u. 1646; 4°, zus. mit einem Komm. über die Augustana, separat das. 1673, 4°.

Joh. Heinr. Hottinger († 1667), Thesaurus philologicus seu clavis scripturae. Zürich 1649, 2. verm. Aufl. 1659, auch 1696, 4°.

Brian Walton († 1661): Prolegomena zur Londoner Polyglotte, 1657 fol. Separatausgabe durch J. H. Heidegger: B[i] W[i] biblicus adparatus chronologico-topographico-philologicus, Zürich 1673 fol. Die literaturgeschichtl. Traktate bes. unter dem Tit.: B[i] W[i] in biblia polyglotta prolegomena praefatus est Jo. Aug. Dathe, Leipz. 1777.

Spinoza, Tractatus theologico-politicus, continens disputationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. [Dann als Motto 1 Joh. 4, 13]. Hamburgi. Apud Henricum Künrath 1670. Anonym und mit irreführender Angabe des Druckorts, denn das Buch wurde in Amsterdam bei Christoph Conrad gedruckt. In Benedicti de Spinoza opera, ed. H. F. G. Paulus, steht der Traktat Bd. I, 141—428 (Jena 1802); deutsche Übers. in: B. de Spinozas sämtliche Werke. Aus dem Lat. v. B. Auerbach, 2. Aufl., I, 137—418 (Stuttg. 1871). Für uns sind bes. wichtig die Kapp. 8—10. || Siegfried: Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T.s, Berlin 1867, 4°, 53 S.

R. Simon, Histoire Critique du Vieux Testament. Von der ersten konfiszierten Ausgabe, Paris 1678, 4°, sind nur sehr wenige Exemplare der Vernichtung entgangen. Einige ungenaue Nachdrucke übergehen wir. Die beste Ausgabe ist die von dem Verf. (der es freilich nicht wahr haben wollte) selbst besorgte: Rotterdam (Reinier Leers) 1685, 4°, 667 S., Vorr., Register. Die dasselbe Jahr und denselben Verleger nennende Ausgabe, welche der ihr am Schluß hinzugefügten Réponse par un Théologien Protestant (Pierre Ambrun = R. Simon!) auf dem Titel gedenkt, ist abgesehen von dieser Zugabe, die besonderen Titel und neue Paginierung hat, und dem Neudruck der sechs ersten Seiten der Vorrede, mit der eben erwähnten identisch.

Über R. S. vgl. K. H. Graf in: Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Mitgliedern der theologischen Gesellschaft zu Straßburg, 1. Heft, Jena 1847, S. 158—242, u. bes. A. Bernus, *1)* Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV. Lausanne 1869, 143 S. [Das. sind auch die auf die H. C. bezüglichen Streitschriften genannt]; *2)* Notice Bibliographique sur Richard Simon. Basel 1882. 48 S.

Joh. Gottl. Carpzov, *1)* Introductio ad libros canonicos bibliorum V[is] T[i] omnes, praecognita critica et historica ac autoritatis vindicias exponens. Leipz. 1714—21, 3 Teile, 4° (hist., poet., proph. Bb.), 2. Aufl. 1728, 3. Aufl. 1741. Die 4. Aufl. 1756/57 ist wohl nur eine Titelauflage. [Spezielle Einl.] || *2)* Critica sacra V[is] T[i], Lpz. 1728, 4°, 2. Aufl. 1748. [Allgem. Einl.: a. Grundtext, b. Übersetzungen, c. gegen W. Whiston.]

Joh. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea. Hamburg 4°, Bd. II (1721), S. 1—657. IV (1733), S. 1—320.

Joh. Sal. Semler (1725—1791), Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons. Halle, 1771—75, 4 Bde.; Apparatus ad liberalem V[is] T[i] interpretationem. Halle 1773.

J. G. Eichhorn, *1)* Einleitung in das A. T., Leipzig 1780—83, 3 Bde; 4. Aufl. Gött. 1823—24, 5 Bde. [3199 S.]. *2)* Einl. in die apokryph. Schriften des A. T.s, Leipzig 1795. Außerdem: Repertorium für bibl. u. morgenl. Literatur. Gött. 1777—86, 18 Bde., und: Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur. Lpz. 1787—1801, 10 Bde.

Joh. Dav. Michaelis († 1791), Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes. Hamburg 1787, 4° [nur Teil 1 ist erschienen, gegen Eichhorn].

Georg Lorenz Bauer († 1806), Entwurf einer Einleitung in die Schriften des Alten Testaments. Nürnberg u. Altdorf 1794. Erst die dritte Aufl. (1806. 514 S.) hat den Titel: Entw. e. historisch-kritischen Einl. in die Schr. u. s. w. [schließt sich an Eichh. an].

Die Schriften des 19. Jahrh. nennen wir nach der Reihenfolge ihres ersten Erscheinens;

1817. De Wette, Lehrbuch der histor.-krit. Einl. in die kanon. u. apokr. Bücher des A. T.s, Berlin. 6. Aufl. 1844, 7. Aufl. 1852 (vgl. z. J. 1869). || Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. Erstes Bändchen: Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bb. der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der Mosaischen Bücher und Gesetzgebung. Halle 1806, 299 S. 12°. Zweiter Band: Kritik der Israelitischen Geschichte (Erster Theil: Kritik der Mosaischen Geschichte). Halle 1807, 408 S. 12°. — Rud. Stähelin, W. M. L. de Wette nach seiner theologischen Wirksamkeit und Bedeutung geschildert. Basel 1880, 56 S.

1818. Thom. Hartwell Horne, An introduction to the critical study and knowledge of

the holy scriptures, London, 3 Bde. 10. Aufl. 1856 ff. [Bd. 2: The text of the O. T., 1860, v. Sam. Davidson bearbeitet].

1835. Wilh. Vatke (Prof. in Berlin, † 1882), Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. 1. Band: Die Religion des Alten Testamentes nach den kanonischen Büchern entworfen. 1. Theil: Berlin [mehr nicht erschienen. Über die Bedeutung dieses Buches vgl. unten S. 206]. || Ders., Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament. Nach Vorlesungen herausgegeben v. Hermann Preiß. Bonn 1886. 754 S. [Da V. über dies Thema zuletzt im J. 1876 gelesen hat, u. die Literatur nicht einmal bis zu diesem Zeitpunkte eingehend berücksichtigt ist, hat dies Buch nur für die Geschichte der Einleitungswissenschaft einiges Interesse.] — Vgl. noch Hilgenfeld, W. Vatkes Gesamtansicht über die Zusammensetzung von Pentateuch-Josua, in: Zeitschr. f. wissensch. Theologie XXVIII (1885), S. 52—72. 156—232. || H. Preiß, W. Vatkes Gesamtansicht über die Bücher Samuels und der Könige, das. S. 257—280.

1836. H. A. Chr. Hävernick, Handbuch der histor.-krit. Einl. ins A. T., Erlangen. I, 1: allgem. Einl. 312 S., 1836; I, 2: Pent., 644 S., 1837; II. 1: hist. Bb., 365 S., 1839; II, 2: proph. Bb., 495 S., 1844; III: poet. Bb. (ausgearb. v. C. F. Keil), 519 S., 1849. — 2. Aufl., v. C. F. Keil, Frankf. a. M. u. Erl. I, 1: 454 S., 1854; I, 2: 580 S., 1856.

1843. H. Ewald, *1)* Gesch. des Volkes Israel, Gött. 1843—1852, 3 Bde.; 3. Ausgabe, 1864—68, 7 Bde. (außerdem: Die Alterthümer des V. J., 1866), von denen bes. die ersten vier hieher gehören. || *2)* Die poet. Bücher des A. T.s erklärt, Gött. 1835—39, 4 Teile. Neue Bearbeitung, betitelt: Die Dichter des A. Bundes erkl., I, 1: Allgemeines üb. die hebr. Dichtkunst und über das Psalmbuch, 300 S., 1866; I, 2 (3. Ausg.): Die Pss. u. d. Klaglieder, 528 S., 1866; II: Die salomon. Schrr., 428 S., 1867; III: Ijob, 344 S., 1854. || *3)* Die Propheten des A. B. erklärt, Stuttg. 1840. 41, 2 Bde. Neue Bearbeitung, Gött. I: Jes. mit den übrigen älteren Propheten, 537 S., 1867. II: Jer., Ez. u. Zeitgenossen, 566 S., 1868; III: Die jüngsten Proph. (u. Baruch, Dan.), 498 S., 1866. || *4)* Jahrbücher der bibl. Wissenschaft, Gött. 1848—65, 12 Teile.

1853. C. F. Keil, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in die kan. [seit 1859: u. apokryphischen] Schriften des Alten Testamentes. Frkf. a. M. — 3. Aufl. 776 S., 1873.

1860. Friedr. Bleek (Prof. in Bonn, † 1859), Einl. in das A. T., hrsg. v. Joh. Bleek u. Ad. Kamphausen, Berlin. — 3. Aufl. v. Ad. Kamph., 850 S., 1870. || Die 4. Aufl., 662 S., 1878, enthält in §§ 4—80. 135—268 (Pent., Jos.; Esra, Neh., Chron., Esther; Prophh., po. Bb.) die Ansichten Bleeks, in §§ 1—3. 81—134. 269—308 (Vorbemerkk.; Ri., Ruth, Sam., Kg.; Sammlung des jüd. Kanons; der Text des A. T.s; kurze Gesch. der altteft. Wiss.) die des neuen Bearbeiters J. Wellhausen. || In der 5. Aufl., 634 S., 1886, hat Wellh. statt seiner Untersuchungen über Ri., Ruth, Sam., Kg. die Darstellung Bleeks wiedereingesetzt. Für Fachgelehrte behält daher die 4. Aufl. Wert, während sie als Nachschlagebuch, z. B. für Geistliche u. für Studierende nicht zu gebrauchen ist. Ein wesentlicher Mangel des Bleek-Wellhausenschen Buches ist die Dürftigkeit der Literaturangaben.

1861. Abr. Kuenen, *1)* Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des ouden verbonds, Leiden I (hist. Bb.), 379 S., 1861; II (proph. Bb.), 472 S., 1863; III (po. Bb., Sammlung der Schrr. des A. B.), 450 S., 1865. Nach Abfassung des ersten Bandes ist K., bes. durch K. H. Graf angeregt, aber auch ihn anregend, der Ansicht geworden, daß die ganze sog. Grundschrift der späteste Bestandteil des Hexateuches sei. Dieser Ansicht entspricht des genannten Werkes: 2. geheel omgewerkte uitgave. Deel I, stuk 1 De Hexateuch. Leiden 1885, X, 331 S. Deutsch unter dem Titel: Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. Autorisierte deutsche Ausgabe v. Th. Weber. Erster Teil. Erstes Stück. Leipz. 1887. 328 S. || *2)* De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Joodschen Staat, Harlem 1869. 1870. 2 Bde., 504 + 563 S. || *3)* De vijf Boeken van Mozes, Leiden 1872. || *4)* Les origines du texte masoréthique de l'Ancien Testament. Examen critique d'une recente hypothèse par A. Kuenen. Traduit du Hollandais par A. Carrière. Paris 1875, 53 S. || *5)* De profeten en de profetie onder Israël. Historisch-dogmatische Studie, Leiden 1875, 2 Bde., 320 + 370 S. || *6)* Over de mannen der Groote Synagoge (Separatabdruck aus Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 2de Reeks, Deel VI). Amsterd. 1876, 43 S. || *7)* Mehrere Aufsätze in Theologisch Tijdschrift seit 1870.

1862. J. J. Stähelin, Specielle Einl. in die kanon. Bb. des A. T.s. Elberfeld, 467 S.

1862. Sam. Davidson, *1)* An introduction to the O. T., critical, historical and theological. London 1862—63, 3 Bde., 536, 492, 492 S. || *2)* The canon of the Bible: its formation, history, and fluctuations. 3. Aufl. London 1880, 279 S. [Als 1. Aufl. wird der Ende 1875 für die Encyclopaedia Britannica geschriebene Artikel gerechnet, 2. Aufl. 1878.]

1865. Karl Heinr. Graf, s. S. 206 f. 213.
1868. Theod. Nöldeke, 1) Die Alttestamentl. Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt. Leipz. 1868. 270 S. || 2) Untersuchungen z. Kritik des A. T.s, Kiel 1869, 198 S.
1869. Eb. Schrader, Achte durchgehends verbesserte, stark vermehrte u. z. T. gänzlich umgestaltete Ausgabe der Einl. v. De Wette. Berlin, 620 S.
1878. Paul Kleinert, Abriß der Einl. zum Alten Testament in Tabellenform. An Stelle der dritten Ausgabe von Hertwigs Einleitungstabellen neu bearbeitet. Berlin 1878. 4°, 105 S. Text u. 7 S. Tafeln.
1878. J. Wellhausen (vgl. S. 196 Mitte, sowie unten S. 207).
1881. W. Robertson Smith (früher in Edinburg, jetzt in Cambridge), 1) The Old Testament in the Jewish Church, Edinburg 1881, 446 S. || 2) The Prophets of Israel and their Place in History, Edinburg 1882. || 3) Verschiedene Artikel in der Encyclopaedia Britannica, 9. Aufl. [R. Smith ist eifriger Anhänger Wellhausens.]
1881. Ed. Reuß, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments. Braunschweig, 743 S. [Anregend und stoffreich, aber in der Kritik viel zu weit gehend.]
1882. John A. Croß, Introductory Hints to English Readers of the Old Testament, London 1882, X, 336 S.

Katholische Autoren. Joh. Jahn († 1816), Einl. in die Göttl. Bb. des A. B., Wien 1793; 2. ganz umgearb. Aufl. 1802. 1803, 2 Bde. 570 + 1042 S.
J. G. Herbst († 1836), Hist.-kr. Einl. in die heil. Schrr. des A. T.s, hrsg. v. B. Welte. Karlsruhe u. Freiburg, I, 1 (allgem. Einl.): 1840; II, 1. 2 (kan. Bb.): 1841. 42; II, 3 (Deuterokan. Bb.): 1844.
J. M. Augustin Scholz († 1852), Einl. in die hl. Schrr. des A. u. N. T.s. Köln I (allg.): 1844; II, III (A. T.): 1845. 48 [unvollendet].
Dan. Bon. Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung als Einl. ins A. u. N. Test. 1850; 4. Aufl. Regensburg 1876, 882 S.
F. H. Reusch, Lehrbuch der Einl. ins A. T., Freiburg i. Br. 1859; 4. Aufl. 1870, 229 S.
Franz Kaulen, Einl. in die heil. Schrift A. u. N. T.s, Freiburg i. Br. 1876 ff. Zweite Aufl. 1884 [—87] 599 S. (S. 1—152 grundlegender u. allgemeiner Teil, S. 153 bis 370 das A. Test.)
R. Cornely, Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros. Vol. I introductio generalis. Paris 1885. 742 S.
Wilh. Schenz, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. Regensburg 1887, XV, 480 S. [unwissenschaftlich].
J. P. P. Martin, Introduction à la Critique Générale de l'Ancien Testament. — De l'origine du Pentateuque. Tome I. Paris 1887. CVIII, 639 S. 4to [gegen Reuß, Kuenen, Wellhausen, Robertson Smith; in der langen Vorrede gegen die Zuverlässigkeit der Übersetzung in Reuß' französischem Bibelwerk. Verf. hält die einheitl. Abfassung des Pentateuchs fest, doch gibt er das Vorhandensein von Interpolationen zu.].

Von jüdischen Autoren sind eingehende Werke über das Gesamtgebiet der Einleitung in das A. Test. nicht verfaßt worden. Folgende Schriften mögen hier erwähnt werden: Asaria de' Rossi († 1578 in Ferrara) סֵפֶר מְאוֹר עֵינַיִם Mantua 1573—75, 4to, Berlin 1867. || B. Spinoza, s. oben S. 192. 195. || J. L. Ben Seeb, מבוא אל מקראי קדש Wien 1810. || [Einleit. zu den Propheten u. den Hagiographen, ohne Psalmen und Sprüche]. || L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832. || Nachman Krochmal († 1840) מורה נבוכי הזמן (herausgegeben v. Zunz). Lemberg 1863. || Leop. Löw, Praktische Einleitung in die heilige Schrift u. Geschichte der Schriftauslegung. Groß-Kanischa 1855. 1. Theil. 358 S. || Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel. Breslau 1857. || Jul. Fürst, Gesch. der bibl. Literatur u. des jüd.-hellenist. Schriftthums. 2 Bde. Lpz. 1867—70. || Wogue, Histoire de la Bible et de l'Exégèse biblique. Paris 1881. || Mehr bei: Ant.-J. Baumgartner, Les études isagogiques chez les Juifs. Genf 1886. 36 S.

Einleitung in die einzelnen Bücher des Alten Testaments.

3. Der Pentateuch.*

Name und Inhalt.

Namen. Biblische: הַתּוֹרָה (Neh., auch später sehr gewöhnlich), סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה, תּוֹרַת מֹשֶׁה und סֵפֶר מֹשֶׁה; im Thalmud und bei den Rabbinen

* Zur Ergänzung vgl. meinen Artikel in PRE² XI, 437—460.

חמשה חומשי התורה die fünf Fünftel des Gesetzes. Griechisch: ὁ νόμος (N. T.), ἡ Πεντάτευχος erg. βίβλος (Origenes). Lateinisch: Pentateuchus (Tertull.) — Namen der einzelnen Bücher. Hebräische, nach den Anfangsworten: 1. בְּרֵאשִׁית, 2. שְׁמוֹת od. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, 3. וַיִּקְרָא, 4. בְּמִדְבַּר od. וַיְדַבֵּר, 5. דְּבָרִים od. אֵלֶּה הַדְּבָרִים, nach dem Hauptinhalte: 3. תּוֹרַת כֹּהֲנִים (Mischna), 4. חֹמֶשׁ הַפְּקוּדִים Buch der Musterungen (Mischna Jona VII, 1; Thalm. Sota 36b Anf.), 5. מִשְׁנֵה תּוֹרָה (z. B. in der Masora). Griechische (Melito v. Sardes) und lateinische: Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικόν Leviticus, Ἀριθμοί Numeri, Δευτερονόμιον. — Die Fünfteilung ist älter als die Übersetzung der LXX, älter wohl auch als die wahrscheinlich mit Rücksicht auf sie zur Zeit Nehemias gemachte Redaktion des fünfteiligen Psalters.

Inhalt. Im allgemeinen: Geschichte der Gründung des Gottesreiches auf Erden und in Israel von der Schöpfung bis zum Tode Moses und die Gesetze des Gottesreiches in Israel. — Im einzelnen: I) Gen. *1—11* Urgeschichte: *a*) 1,1—2,4a. Schöpfung der Welt. | *b*) 2,4b—3. Schöpfung des Menschen, Urzustand, Sündenfall. | *c*) 4. Wachstum der Sünde: Kain, die Kainiten (Lamech לֶמֶךְ). | *d*) 5. Genealogie der Sethiten bis auf Noah. | *e*) 6,1—8. Verderbtheit der Menschen vor der Flut. | *f*) 6,9—9. Geschichte der Flut und Noahs. | *g*) 10. Völkertafel (Nimrod). | *h*) 11,1—9. Turmbau zu Babel. | *i*) 11,10—26. Genealogie der Nachkommen Sems bis auf Tharah תֶּרַח. | *k*) 11,27—32. Tharah, seine Familie und seine Übersiedelung von „Ur in Chaldäa" אוּר כַּשְׂדִּים nach Haran חָרָן (Charrān Κάῤῥαι). — ‖ II) Gen. *12—50*. Patriarchengeschichte. *a*) Gen. 12—25,18. Geschichte Abrahams. 12 Berufung, Wanderung nach Kanaan, Aufenthalt in Ägypten. 13 Trennung von Lot. 14 Kriegszug des Kedor-Laomer כְּדָרְלָעֹמֶר gegen das Thal Siddim עֵמֶק הַשִּׂדִּים (die Städte סְדֹם, עֲמֹרָה, אַדְמָה, צְבֹיִים und בֶּלַע = צֹעַר); Lot durch Abram errettet; Melchisedek מַלְכִּי־צֶדֶק, König von Salem שָׁלֵם. 15 Verheißung eines Leibeserben und Bestätigung derselben durch feierliche Bundschließung. 16 Ismaels (יִשְׁמָעֵאל) Geburt. 17 Beschneidungsbund; אַבְרָם wird אַבְרָהָם, שָׂרַי wird שָׂרָה; Isaak יִצְחָק wird verheißen. 18,1—15 erneute Verheißung Isaaks. 18,16—19 Zerstörung von Sodom und Gomorrha, Zoar verschont, Lots Weib, Lots Töchter. 20 Abraham in Gerar גְּרָר, Abimelech אֲבִימֶלֶךְ. 21 Isaaks Geburt, Austreibung der Hagar und Ismaels, Bund mit Abimelech zu Beer-Seba בְּאֵר שֶׁבַע. 22 Abrahams Prüfung (מֹרִיָּה). 23 Saras Tod, der Hethiter Ephron עֶפְרוֹן, das Erbbegräbnis מַכְפֵּלָה bei Hebron. 24 Elieser wirbt um Rebekka רִבְקָה. 25,1—11 Abrahams andre Ehe (Ketura קְטוּרָה) und sein Tod. 25,12—18 anhangsweise Ismaels Nachkommenschaft und Tod. ‖ *b*) Gen. 25,19—36. Geschichte Isaaks תּוֹלְדֹת יִצְחָק. 25,19 ff. Geburt Esaus und Jakobs. Esau verkauft das Erstgeburtsrecht. 26 Isaak in Gerar, Bund mit Abimelech in Beer-Seba. 27 Jakob erlistet des Vaters ersten Segen. 28 Jakob flieht. Beth-El בֵּית־אֵל, bisher Lus לוּז. 29 Lea לֵאָה und Rahel רָחֵל; die vier ersten Söhne der Lea: Ruben רְאוּבֵן, Simeon שִׁמְעוֹן, Levi לֵוִי, Juda יְהוּדָה. 30 noch sieben Söhne und eine Tochter (Bilha, Rahels Magd: Dan דָּן, Naphthali נַפְתָּלִי; Silpa זִלְפָּה, Leas Magd: Gad גָּד, Asser אָשֵׁר; Lea: Isaschar יִשָּׂשכָר, Sebulon זְבֻלוּן, Dina דִּינָה; Rahel: Joseph יוֹסֵף). 31 Jakobs Trennung von Laban. 32 Jakobs Ringen am Jabbok יַבֹּק (Pniel פְּנוּאֵל). 33 Versöhnung mit Esau. 34 Sichem שְׁכֶם בֶּן־חֲמוֹר und Dina; Blutbad durch

Simeon und Levi. 35 Deborah דְּבֹרָה stirbt; Benjamins בִּנְיָמִין Geburt und Rahels Tod; Isaaks Tod. 36 als Anhang die Nachkommenschaft Esaus. ‖ *c*) Gen. 37—50. Geschichte Jakobs תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב. 37 Joseph nach Ägypten verkauft. 38 Juda und Thamar תָּמָר. 39 Joseph im Hause Potiphars פּוֹטִיפַר, dann im Gefängnisse. 40 des Mundschenken und des Hofbäckers Träume. 41 Pharaos Traum (Kühe und Ähren) und Josephs Erhebung. 42—44 die beiden Reisen der Söhne Jakobs (Simeon bei der ersten als Unterpfand). 45 Joseph gibt sich seinen Brüdern zu erkennen. 46 Jakob zieht mit seiner Familie nach Ägypten. 47,1—27 Ansiedlung in Gosen גֹּשֶׁן; Hungersnot in Ägypten. 47,28—49 Jakobs letzte Anordnungen und Tod (48 אֶפְרַיִם und מְנַשֶּׁה gesegnet; 49 Jakobs „Segen"). 50 Jakobs Beisetzung im Erbbegräbnisse; Josephs Tod. — ‖ III) Ex. *1—15*,21. Bedrückung und Errettung Israels. *a*) Ex. 1. 2. Vermehrung der Israeliten zu einem zahlreichen Volke, Bedrückung in Ägypten (Siphra שִׁפְרָה und Pua פּוּעָה). Moses Geburt und Erhaltung, Flucht und Heirat (Reguel רְעוּאֵל war כֹּהֵן מִדְיָן, seine Tochter צִפֹּרָה). ‖ *b*) Ex. 3—7,7. Moses Berufung und Sendung zu Pharao. *α*, 3—6,1 erster Bericht. 3 Gott offenbart sich am Horeb חֹרֵב im brennenden Dornbusch (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה). 4 Gott rüstet Mose mit Wundergabe aus (Stab), Aaron אַהֲרוֹן soll ihn als Redner beim Volke unterstützen. Zippora beschneidet auf dem Wege nach Ägypten ihren Sohn. 5—6,1 Pharao bedrückt das Volk noch mehr. Da verheißt Gott Sein Einschreiten. | *β*, 6,2—7,7 zweiter Bericht. Gott offenbart sich dem Mose als Jahve. Geschlechtsregister Aarons und Moses. Aaron soll als Redner vor Pharao fungieren. ‖ *c*) Ex. 7,8—11. Das Beglaubigungswunder (7,8—13 Verwandlung des Stabs in eine Schlange); die neun vorbereitenden Plagen (7,14—10,27: [1] Nilwasser in Blut verwandelt, [2] Frösche, [3] Mücken כִּנִּים, [4] Stechfliegen עָרֹב, [5] Viehpest, [6] Geschwüre שְׁחִין, [7] Hagel, [8] Heuschrecken, [9] Finsternis); Ankündigung der zehnten, entscheidenden Plage. ‖ *d*) Ex. 12—13,16. Tötung der ägyptischen Erstgeburten und, am 15. Abib (אָבִיב = Nisan), Auszug aus Ägypten. Von Raemses רַעְמְסֵס nach Sukkoth סֻכּוֹת. Im Zusammenhange damit Bestimmungen über Passah פֶּסַח (12,1—13. 43—50. 21—27), die ungesäuerten Brote מַצּוֹת (12,14—20. 13,3—10) und die Heiligung der Erstgeburten (13,1. 2. 11—16). Zahl der ausziehenden Männer: 600000. ‖ *e*) Ex. 13,17—15,21. Von Sukkoth nach Etham אֵתָם. Wolken- und Feuersäule (13,21 f.). Nach Pi hachiroth פִּי הַחִירֹת am Schilfmeere. Durchzug der Israeliten, Untergang der verfolgenden Ägypter. Triumphlied (15,1—18). — ‖ IV) Ex. *15*,22—*24*,11. Zug zum Sinai und Bundschließung. *a*) Ex. 15,22—18. Zug zum Sinai סִינַי. 15,22—27 nach Mara מָרָה und dem an Quellen und Palmen reichen Elim אֵילִם. 16 in der Wüste Sin סִין Manna und Wachteln (am Sabbat nicht gesammelt). 17,1—7 (Stationen דָּפְקָה und אָלוּשׁ Num. 33,12 f.) bei Rephidim רְפִידִים Wassermangel: מַסָּה וּמְרִיבָה. 17,8—16 Sieg über Amalek bei Rephidim (Aaron und Hur חוּר). 18 auf Jethros יִתְרוֹ Rat setzt Mose für die einfacheren Fälle Richter ein. ‖ *b*) Ex. 19—24,11. Bundschließung am Sinai. 19 Ankunft am Sinai, Vorbereitung des Volkes, feierliche Gottesoffenbarung. 20,2—17 Dekalog. 20,22—23 die Grundordnungen des israelit. Gemeinwesens (Bundesbuch סֵפֶר הַבְּרִית 24,7). 24,1—11 Bundschließung (Altar mit zwölf Mazzeboth). — ‖ V) Ex. *24*,12—*34*. Die Fortsetzung der Verordnungen seitens Gottes wird durch den Abfall des

Volkes unterbrochen. Des Bundes Wiederherstellung. *a*) Ex. 24,12—31. Vorschriften (zumeist) über Bau und Ausstattung des Heiligtums. 25,1—9 Aufforderung zu Gaben für das zu errichtende Heiligtum. 25,10 ff. Lade אֲרוֹן הָעֵדוּת mit dem „Gnadenstuhl" כַּפֹּרֶת, Tisch mit den Schaubroten לֶחֶם הַפָּנִים, Leuchter. 26 die Stiftshütte הַמִּשְׁכָּן oder אֹהֶל מוֹעֵד. 27 Brandopferaltar, Vorhof, Öl für den Leuchter. 28 Priesterkleider. 29 Priester- und Altarweihe; das tägliche Brandopfer. 30 Räucheraltar; Musterungssteuer (½ Sekel); das eherne Waschbecken כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת (Luth. „Handfaß"); das heil. Salböl; das heil. Räucherwerk. 31,1—11 Bestellung der leitenden Künstler: Bezaleel בְּצַלְאֵל und Oholiab אָהֳלִיאָב. 31,12—17 Einschärfung des Sabbatgebots als des Bundeszeichens (Motivierung wie c. 20). || *b*) Ex. 32—34. Bundesbruch und Bundeserneuerung. 32 das goldene Kalb. 33 Moses Fürbitte. 34 neue Gesetztafeln; Gott offenbart sich als den Gnädigen und Barmherzigen; Bundeserneuerung; Moses strahlendes Antlitz. — || VI) Ex. *35* bis Num. *10*,10. Weitere Satzungen und Einrichtungen am Sinai. *a*) Ex. 35—40. Herstellung der Stiftshütte und der Priesterkleider. 35,1—3 kurze Verkündigung des Sabbatgesetzes. 40 Aufrichtung und Einweihung des Heiligtums am Neujahrstage des zweiten Jahres des Auszuges. Jahve nimmt Besitz von der Wohnung. || *b*) Lev. 1—7. Opfergesetze. 1 Brandopfer עוֹלָה. 2 Speisopfer קָרְבַּן מִנְחָה oder מִנְחָה. 3 Dank- (Friedmahl-)opfer זֶבַח שְׁלָמִים. 4 bis 5,13 Sündopfer חַטָּאת. 5,14—26 Schuldopfer אָשָׁם. 6 f. weitere Opfervorschriften (Obliegenheiten und Anteile der Priester). || *c*) Lev. 8—10. Das Priestertum der Aaroniden. 8 Aaron und seine Söhne zu Priestern geweiht. 9 ihr Amtsantritt. 10 Tod Nadabs נָדָב und Abihus אֲבִיהוּא; dadurch veranlaßte Vorschriften über das richtige Verhalten der Priester. || *d*) Lev. 11—16. Vorschriften über Rein und Unrein und den jährlichen Versöhnungstag. 11 reine und unreine Tiere. 12 Kindbetterinnen. 13 f. Aussatz (an Menschen, Kleidern, Häusern). 15 unreiner Fluß. 16 der Versöhnungstag zur Tilgung aller Unreinheit. || *e*) Lev. 17—27. Verschiedenartige Anforderungen, welche Israel als Gottesvolk zu befolgen hat. 17 Schlachtungsstätte für opferbare Tiere; Opferstätte; Verbot des Genusses von Blut, von Gefallenem und von Zerrissenem. 18 Ehe- und Keuschheitsgesetze. 19 einzelne Bestimmungen über religiöses, sittliches und bürgerliches Leben. 20 Strafen für Übertretung des c. 18 f. Verbotenen. 21 f. Satzungen betreffend die Priester (z. B. Trauerfälle, eheliches Leben, Leibesgebrechen, Reinigkeit), heilige Gaben und Opfer. 23 Festgesetze: Passah- und Mazzothfest; Wochenfest; Neumond des 7. Monats; Versöhnungstag יוֹם הַכִּפֻּרִים am 10., Hüttenfest חַג הַסֻּכּוֹת am 15. desselben Monats, עֲצֶרֶת Festversammlung am Tage nach der Laubhüttenwoche. 24 Vermischtes (Besorgung des Leuchters und des Schaubrottisches); Strafen für Gotteslästerung [Sohn der Selomith שְׁלֹמִית], Mord und Beschädigung. 25—26,2 Sabbatjahr שְׁנַת שַׁבָּתוֹן; Jobeljahr שְׁנַת הַיּוֹבֵל (Luth. „Halljahr") oder Erlaßjahr דְּרוֹר; ausschließliche Verehrung Jahves, Heilighaltung seiner Sabbate und seines Heiligtums. 26 Schlußermahnung mit Segen und Fluch. 27 Heilige Weihungen (Gelobungen, Bannfluch חֵרֶם, Zehnte). || *f*) Num. 1—10,10. Die letzten Bestimmungen und Ereignisse am Sinai. 1 Zählung der streitbaren Männer (603550 ohne die Leviten). 2 Lagerordnung. 3 f. Zählung und Amt der Leviten. 5 Entfernung der Unreinen aus

dem Lager; Erstattung des Verschuldeten, das Eiferopfer מִנְחַת קְנָאֹת. 6 das Nasiräat (נָזִיר Luth. „der Verlobte"). 6,24–26 der aaronitische Segen. 7 die Weihgeschenke der Stammfürsten. 8 Einweihung der Leviten, Dienstzeit der L. 9 das Passah am Sinai; Erlaubnis das P. in gewissen Fällen im 2. Monat zu feiern; die (nachts feurige) Wolke als Zeichen für das Lagern und das Aufbrechen des Volkes. 10,1–10 die silbernen Signaltrompeten. — ‖ VII) Num. *10,11—22,1*. Vom Sinai bis Moab. *a*) Num. 10,11—14. Vom Sinai bis Kades. 10,11 ff. Aufbruch am 20. des 2. Monats des 2. Jahres; Hobab חֹבָב, Reguels Sohn. 35 f. die Signalworte. 11 Thabeera תַּבְעֵרָה und „Lustgräber" קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה: Murren des Volks, welches des Manna überdrüssig; 70 Älteste (אֶלְדָּד und מֵידָד); Wachteln. 12 in Hazeroth חֲצֵרוֹת Mirjams מִרְיָם Aussatz. 13 f. Halt in der Wüste Paran פָּארָן bei Kades קָדֵשׁ. Auskundschaftung des verheißenen Landes. Des Volkes Murren und Gottes Strafsentenz. Josua, bisher הוֹשֵׁעַ, und Kaleb כָּלֵב, Sohn des Jephunne יְפֻנֶּה. Das Volk von den Amalekitern und Kanaanitern geschlagen und bis Horma חָרְמָה zurückgedrängt. ‖ *b*) Num. 15—19. Ereignisse und Gesetze während der 37jährigen Wüstenwanderung. 15 verschiedene Opfergesetze; Bestrafung des Sabbatschänders; Quasten צִיצִת (Luth. „Läpplein") am Saum des Oberkleides. 16 f. Korah קֹרַח, Dathan u. Abiram; Aarons grünender Stab. 18 Dienst und Einkünfte der Priester und der Leviten. 19 Sprengwasser מֵי נִדָּה aus der Asche der roten Kuh פָּרָה אֲדֻמָּה. ‖ *c*) Num. 20—22,1. Von der Sammlung des Volkes bei Kades im 1. Monat des 40. Jahres bis zur Ankunft in den Steppen von Moab. 20 Mirjams Tod; Haderwasser מֵי מְרִיבָה; Edom verwehrt den Durchzug; Aarons Tod auf dem Gebirge Hor הֹר. 21 der König von Arad עֲרָד besiegt; giftige Schlangen; Lagerstätten: Oboth אֹבֹת, Jjjim עִיִּים, Bach Sered זֶרֶד, der Arnon (v. 14 f. Citat aus dem Buch der Kriege Jahves), Beer בְּאֵר (v. 17 f. Brunnenlied), Matthana מַתָּנָה, Nahaliel נַחֲלִיאֵל, Bamoth בָּמוֹת; Sihon סִיחֹן von Hesbon חֶשְׁבּוֹן bei Jahza יַהְצָה besiegt (v. 27–30 das amoritische Siegeslied); Og עוֹג von Basan בָּשָׁן bei Edrei אֶדְרֶעִי besiegt. 22,1 Ankunft im Gefilde von Moab עַרְבוֹת מוֹאָב, Jericho gegenüber. — ‖ VIII) Num. *22,2—36*. Ereignisse und Gesetze in Moab. *a*) Num. 22,2—24. Bileam. Balak בָּלָק, Sohn des Zippor צִפּוֹר. Bileam בִּלְעָם, Sohn des בְּעוֹר, aus Pethor פְּתוֹר in Mesopotamien; Bileams Eselin; seine vier Sprüche (23,7–10.18–24. 24,3–9.15–24), der vierte vom Stern aus Jakob. ‖ *b*) Num. 25. Israel, in Sittim שִׁטִּים lagernd, hängt sich an Baal Peor בַּעַל פְּעוֹר; Eifer des Pinehas פִּינְחָס (זִמְרִי בֶּן־סָלוּא und die Midianitin כָּזְבִּי). ‖ *c*) Num. 26. Neue Zählung der streitbaren Männer (601730 ohne die Leviten). ‖ *d*) Num. 27. Verordnung über Erbrecht (Töchter des Zelophehad צְלָפְחָד); Josua zum Nachfolger Moses geweiht. ‖ *e*) Num. 28—30,1. Die täglichen und die festtäglichen Opfer. ‖ *f*) Num. 30,2–17. Verbindlichkeit der Gelübde. ‖ *g*) Num. 31. Rachezug gegen Midian (auch Bileam getötet). ‖ *h*) Num. 32. Ruben, Gad und Halb-Manasse erhalten Besitz im Ostjordanlande. ‖ *i*) Num. 33,1–49. Verzeichnis der Lagerstätten. ‖ *k*) Num. 33,50—36. Auf den Besitz Kanaans bezügliche Bestimmungen. 33,50 ff. Befehl zur Vertreibung der Kanaaniter. 34 Grenzen des Landes und wer es zu verteilen habe. 35 Geheiß für die Leviten 48 Städte auszusondern, von denen 6, drei auf jeder Seite des Jordans, Zufluchtsstädte עָרֵי מִקְלָט sein sollen; über unvorsätzliche Totschläger.

36 Erbtöchter sollen nur Männer ihres Stammes heiraten. — || Die Mahn- und Lehrreden Moses im Lande Moab. IX) Deut. *1—4*,43. Erste Rede. *a*) Deut. 1,1–4. Einleitende historische Bemerkungen. || *b*) Deut. 1,5—4,40. Die Rede selbst, vorbereitenden Charakters. 1,6—3 Mose ruft dem Volke das auf dem Zuge durch die Wüste Erlebte ins Gedächtnis und knüpft daran 4,1–40 die eindringliche Mahnung zum Gehorsam gegen das Gesetz. || *c*) Deut. 4,41–43. Aussonderung der drei Zufluchtsstädte im Ostjordanlande: Bezer בֶּצֶר für Ruben, Ramoth רָאמֹת in Gilead für Gad, Golan גּוֹלָן für Halb-Manasse (Jos. 20). — || X) Deut. *4*,44—*26*. Zweite Rede. *a*) Deut. 4,44–49. Einleitende Bemerkungen über die historische Situation. || *b*) Deut. 5—11. Erster, allgemeiner Teil. *α*, 5 Wiederholung des Grundgesetzes, des Dekalogs. ¦ *β*, 6—11 Gott allein ist zu fürchten, zu lieben und zu verehren (Inhalt der beiden ersten Gebote). 6 Liebe zu Jahve, dem Einen Gotte (v. 4 שְׁמַע). 7 Ausrottung der Kanaaniter und ihres Götzendienstes. 8 Ermahnung, der göttlichen Führung in der Wüste nicht zu vergessen. 9—10,11 Warnung vor Selbstgerechtigkeit durch Erinnerung an das sündige Verhalten des Volkes in der Wüste. 10,12—11 Ermahnung, Gott zu fürchten. Hindeutung auf den Segen der Gesetzeserfüllung und den Fluch der Übertretung. || *c*) Deut. 12—26. Zweiter, specieller Teil: wichtige einzelne Bestimmungen. *α*, 12—16,17 Pflichten Israels, als eines heiligen Volkes, gegen Gott. 12 das Zentralheiligtum. 13 Bestrafung des Götzendienstes. 14,1–21 Vermeidung heidnischer Trauergebräuche und unreiner Speisen. Positiv: 14,22 ff. Zehntordnung (vgl. 26,12–15); 15 Erlaßjahr שְׁמִטָּה, Freilassung der hebräischen Sklaven, Verwendung der Erstgeburten von Rindern und Kleinvieh; 16,1–17 die drei jährlichen Hauptfeste. | *β*, 16,18—18 die Ämter des theokrat. Staates. 16,18—17,13 Richter und Gerichtsverfahren (17,8 ff. höhere Instanz am Zentralheiligtum). 17,14 ff. Königsgesetz. 18 Rechte der Priester und der Leviten, rechtes und falsches Prophetentum. | *γ*, 19—25 Gemischte Bestimmungen (meist aus den verschiedenen Teilen des öffentlichen wie des Privat-Rechtes, doch auch Humanitätsgebote). 19 Zufluchtsstädte, Grenzverrückung, falsche Zeugen. 20 Kriegsdienst, Städtebelagerung. 21 von unbekannter Hand verübter Mord, das kriegsgefangene Weib, der Erstgeborene von einer nicht geliebten Frau, der widerspenstige Sohn, Bestattung des Gehenkten. 22 wider Verletzung der Nächstenliebe und der natürlichen Ordnung; Keuschheits- und Ehegesetze. 23 Zugehörigkeit zur Gemeinde des HErrn; Reinhaltung des Kriegslagers; Zinsnehmen; Gelübde; Recht sich auf eines anderen Weinberg oder Acker zu sättigen. 24 Ehescheidung; der Neuvermählte ein Jahr frei vom Kriegsdienst; wider Bedrückung und Ungerechtigkeit. 25 Prügelstrafe; der dreschende Ochse; Leviratsehe; rechtes Maß und Gewicht; Groll gegen Amalek. | *δ*, 26 Gebete bei Darbringung der Erstlinge von Früchten und des im 3. Jahre ausgesonderten Zehnten; Schlußermahnung. — || XI) Deut. *27—30*. Die Schlußreden. *a*) Deut. 27—28,68. *α*, 27 Nach Überschreitung des Jordans soll das Volk „alle Worte dieses Gesetzes" auf große mit Kalk übertünchte Steine schreiben, Brand- und Dankopfer darbringen und sich von den Bergen Garizim גְּרִזִּים und Ebal עֵיבָל aus Segen für Haltung des Gesetzes, Fluch für Verletzung desselben zurufen. | *β*, 28,1–68 Darlegung dieses Segens (v. 1–14) und Fluches (v. 15–68) durch Mose selbst. || *b*) Deut. 28,69—30. Die eigent-

liche Abschiedsrede: feierliche Ermahnung an das Volk, in den Bund mit Gott einzutreten und sich des Segens teilhaftig zu machen, welcher für die Gesetzeserfüllung verheißen sei. — ‖ XII) Deut. *31—34*. Schluß des Lebens und Wirkens Moses. *a*) Deut. 31. Mose übergibt sein Amt Josua. Befehl das bei der Bundeslade niederzulegende Gesetz alle 7 Jahre beim Laubhüttenfeste vorzulesen. Ankündigung des folgenden Liedes. ‖ *b*) Deut. 32. Lied Moses (v. 1—43); Ankündigung seines Todes. ‖ *c*) Deut. 33. Segen Moses. ‖ *d*) Deut. 34. Tod und Begräbnis Moses.

Zur Geschichte der Pentateuchkritik.*

Die Synagoge (Philo, Josephus, Talmud) und die alte Kirche** lassen den Pentateuch, teilweise die letzten acht Verse ausdrücklich ausschließend, von Mose verfaßt sein. Die Bestreitung der mosaischen Autorschaft durch Celsus, den Gnostiker Ptolemäus, die pseudoklementinischen Homilien (II, 40—52; III, 43. 47) hatte ihren Anlaß lediglich in dem Anstoß, welchen man aus dogmatischen Gründen am Inhalt nahm. Isaak ben Jasus (11. Jahrhdt.; nicht der hundert Jahre früher lebende auch Isaak Israeli genannte Isaak ben Sulaiman) erklärte Gen. 36,31 ff. (auch noch andere Stellen?) für erst zur Zeit Josaphats geschrieben und wurde von Abraham ibn Esra deswegen getadelt (vgl. W. Bacher, Abraham ibn Esra als Grammatiker, Straßburg 1881, S. 186; Derenbourg, Opuscules et traités d'Abou 'l Walid, Paris 1880, S. XIX Anm.). Letzterer († 1167) hielt den Pentateuch im ganzen ohne Zweifel für ein Werk Moses (s. zu Ex. 24,4; Deut. 31,22); einzelne Stellen scheinen zwar sein Befremden erregt, ihm Anstoß gegeben zu haben (Gen. 12,6 u. a.); doch folgt aus seinen Äußerungen nicht mit Sicherheit, daß er sie für nichtmosaisch gehalten habe. Andreas Bodenstein von Karlstadt war der erste, der wegen der Schreibweise die mosaische Abfassung des Pentateuchs zu bezweifeln wagte: das im Pentateuch überlieferte Gesetz erkannte er als mosaisch an: zweifelhaft aber sei, von wem die Stilisierung und der Faden der Erzählung herrührten, quoniam sepulto Mose filum orationis idem invenimus (libellus de canonicis scripturis § 85, vgl. auch § 81. 87. 89. Wittenberg 1520 und in Credners „Zur Geschichte des Kanons", Halle 1847). Andreas Masius (Komm. zu Josua, 1574, Vorr. S. 2 u. zu Jos. 19,47) begründete seine Ansicht, daß der Pentateuch nicht in der gegenwärtigen Gestalt von Mose herrühren könne, sondern von Esra oder einem andren Gottesmanne wenigstens hie und da ergänzt und umgearbeitet worden sei, besonders mit dem Vorkommen späterer Namen (z. B. Dan-Lajisch). Ähnlich Jakob Bonfrère im Pent.-Komm., Antw. 1625, S. 23. 93. Wenig bedeutend sind auch die Bemerkungen des englischen Deisten Thomas Hobbes,

* Außer den größeren Einleitungswerken und Diestels Gesch. des A. T.s vgl. noch: A. Th. Hartmann, Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses nebst einer beurtheilenden Einleitung und einer genauen Charakteristik der hebräischen Sagen und Mythen. Rostock u. Güstrow 1831, S. 1—67; Ad. Merx im Nachwort zur 2. Aufl. von Frdr. Tuchs Commentar über die Genesis, Halle 1871, S. LXXIX—CXXII; S. I. Curtiss, Sketches of Pentateuch Criticism, in: Bibliotheca Sacra 1884, 1—23. 660—697. 1885, 291—326. Manches auch in dem S. 217 zu citierenden Aufsatze von H. Vuilleumier.

** Vgl. N. M. Wels, The ante-nicene Fathers and the mosaic origin of the Pentateuch, in: The Old Testament Student III (1884), 186—191.

Leviathan Kapp. 33 (zuerst 1651, lat. Amsterdam 1670, S. 177). Der Erfinder der wunderlichen Präadamiten-Hypothese Isaak Peyrerius (Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi 1655 [anonym und ohne Ort], Buch IV Kap. 1; über P. vgl. O. Zöckler, Ztschr. f. die gesamte luth. Theol. u. Kirche 1878, S. 28—48) baute auf Bedenken, welche ihm einzelne Stellen erweckt hatten, weitgehende Schlüsse. Über Spinozas Tractatus theologico-politicus und R. Simons Histoire critique du Vieux Testament vgl. oben S. 192. — Lange Zeit glaubte man, mit Unrecht, diese gegen die Annahme mosaischer Abfassung des Pentateuchs gerichteten Angriffe durch die Interpolationshypothese erledigen zu können, s. Vuilleumier § 10—12 (S.-A. S. 48—64).

Systematische, wissenschaftliche Pentateuchkritik übte zuerst durch literarische Analyse Jean Astruc (geb. 1684, † 1766 in Paris als konsultierender Arzt des Königs und Prof. der Medizin) in seinen berühmten Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese (Brüssel 1753, 525 S.). Schon Ältere, z. B. Vitringa, hatten die sehr naheliegende Meinung aufgestellt, Mose habe bei Abfassung der Genesis ältere Quellen benutzt. Astruc behauptete nun, dieselben seien von Mose nicht eigentlich verarbeitet, sondern vielmehr ohne wesentliche Veränderungen zusammengestellt, und machte zugleich, ausgehend von dem eigentümlichen Gebrauche der Gottesnamen (in langen Abschnitten bloß Elohim, in anderen ebenso ausschließlich Jahve), den Versuch die Quellen von einander zu unterscheiden: zwei Hauptvorlagen, nämlich eine auch die beiden ersten Kapitel des Exodus umfassende Elohim-Urkunde A und eine Jahve-Urkunde B, außerdem mehrere (10, genauer 9) seltener benutzte Quellen, welche an anderen Merkmalen zu erkennen seien (vgl. Ed. Böhmer PRE[2] I, 725—734). Daß Mose selbst diese Vorlagen zusammengeordnet und die vier anderen Bücher des Pentateuchs verfaßt habe, bestritt er nicht. J. G. Eichhorn stellte seit 1779 selbständig (Einleit.[4] III, S. 23 Anf.) ähnliche Untersuchungen an: er zeigte (§ 409), daß in den beiden auf Grund des Gebrauchs der Gottesnamen geschiedenen Urkunden auch ein verschiedener Sprachgebrauch* sich zeige, und verteilte den ganzen Inhalt der Genesis samt Ex. 1. 2, nur wenige Einschaltungen annehmend, auf die Elohim- und die Jahve-Urkunde (§ 416. 422 Anf.). Der Inhalt der folgenden Bücher sei, spätere Zusätze abgerechnet, aus lauter der mosaischen Gesetzgebung gleichzeitigen Aufsätzen erwachsen, die zum Teil (z. B. der Leviticus genannte Priesterkodex, § 435 d, das Deuteronomium bis 32, 43 oder 48, § 434) von Mose selbst, zum Teil von einigen seiner Zeitgenossen verfaßt wären. Die Sammlung des Pentateuchs ist E. (S. 338. 350) geneigt in die Zeit zwischen Josua und Samuel zu setzen. — Darauf daß das Deuteronomium sich seinem ganzen Charakter nach wesentlich von den vorhergehenden Büchern unterscheide, machte zuerst De Wette aufmerksam (1805 in einer Dissertation, 1806 im ersten Bändchen seiner Beiträge zur Einleitung ins A. T.), und gegenwärtig gilt als ausgemacht, daß der Hauptteil des Deuteronomiums einer besonderen Quellenschrift des Hexateuchs angehört. — Fr. Bleek, Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen

* Vgl. J. F. W. Möller, Über die Verschiedenheit des Styls in den beyden Haupt-Urkunden der Genesis in gewissen Stellen. Göttingen 1792 (Auszug in J. G. Eichhorns Allgemeiner Bibliothek für biblische Literatur IV, 473—482).

über den Pentateuch (Rosenmüllers Biblisch-exeget. Repertorium I, Leipzig 1822), § 3, S. 44 ff., sprach zuerst aus, daß der Tod Moses nicht den nach der Genesis, in welcher auf die dereinstige Inbesitznahme des Landes Kanaan hingedeutet werde, zu erwartenden Schluß bilde, daß also der Inhalt des Buches Josua ursprünglich einen Teil des im Pentateuche enthaltenen Geschichtswerkes gebildet haben müsse. — H. Ewald (Theol. Studien u. Kritiken, 1831, S. 602—604, Rezension von Stähelins Kritischen Untersuchungen über die Genesis) hat das Verdienst darauf hingewiesen zu haben, daß die beiden Hauptquellen (Elohimschrift, Jahveschrift) nicht nur bis Exodus 6,2, sondern auch in den anderen Büchern des Pentateuchs deutlich erkennbar seien. Bald darauf wurde das Gleiche auch vom Buche Josua behauptet. — Daß die Elohimstücke der Genesis nicht sämtlich von Einem Verfasser herrühren, hatte zuerst, freilich nicht ohne zahlreiche willkürliche Textänderungen zu machen, Karl David Ilgen, Rektor zu Pforta († 1834), zu erweisen gesucht (Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, 1. [einziger] Teil, Halle 1798, 510 S.). Gründlicher und besonnener, daher auch nicht erfolglos, äußerte sich in demselben Sinne 1853 H. Hupfeld (Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, Berlin). Vgl. auch Ewalds Ausführungen in seiner Geschichte des Volkes Israel (seit 1843).

Bis vor kurzem konnten, den eben angeführten schnell zu weiter Geltung gelangten Ansichten gemäß, als ziemlich allgemein anerkannte Ergebnisse der seitherigen Forschung die Annahmen bezeichnet werden: erstens daß dem Hexateuch (Pentateuch + Josua) lediglich oder doch hauptsächlich vier Quellen* zu Grunde liegen, nämlich: *a.* P, d. i. Priesterkodex, der erste Elohist, die Grundschrift (Tuch u. s. w., weil sie bei der Redaktion zu Grunde gelegt, das Material der anderen Vorlagen in sie hineingearbeitet wurde), Buch der Ursprünge (Ew.), der annalistische Erzähler (Schrader), [A Dillm., H. Schultz]; *b.* E, der zweite Elohist, der jüngere Elohist, der nordisraelitische Erzähler, der dritte Erzähler (Ew.), der theokratische Erzähler (Schr.), [B Dillm., C H. Schultz]; *c.* J, der Jahvist, der Ergänzer (Tuch), der vierte Erzähler (Ew.), der prophetische Erzähler (Schr.), [C Dillm., B H. Schultz]; *d.* der Deuteronomiker, D; zweitens, daß mehrere Abschnitte des Pentateuchs, obwohl uns nur in den genannten Quellen erhalten, aus erheblich früherer Zeit als diese Quellen stammen (der Dekalog, das Bundesbuch Exod. 20,22—23,19, der Hauptteil des Liedes Exod. 15 und andere gesetzliche und poetische Stücke); drittens, daß die elohistischen Schriften älter seien als die jahvistische, und viertens, daß die drei eben genannten Quellen schon vor dem Deuteronomiker zu einem Ganzen verarbeitet gewesen seien. Meinungsverschiedenheit bestand (besteht) wesentlich nur über die Art der Zusammensetzung dieser Quellen zu dem heutigen Pentateuch (Hexateuch): *a.* Die meisten nahmen an, daß Ein Redaktor P, E und J vereinigt habe und D erst später hinzugekommen sei; Schr. meint, der Jahvist habe P und E mit eigenem Material ergänzt und dann zusammengearbeitet. (Seiner Ansicht stehen ziemlich dieselben Bedenken entgegen wie der jetzt wohl beseitigten Ergänzungshypothese). *b.* Nach Etlichen

---

* Wir wenden hier und im folgenden die Bezeichnungen Wellhausens an, weil sie leicht zu behalten sind und dem Urteile über die Reihenfolge der Quellen nicht vorgreifen. Die von andren Gelehrten benutzten Bezeichnungen sind oben ein für allemal erwähnt.

hat der Deuteronomiker selbst sein Werk in PEJ eingefügt (Schr., vgl. auch Bleek), nach den meisten rührt diese Einfügung von einem besonderen Redaktor her (Ew. u. A.).

Dieser Anschauung über das Werden des Pentateuchs, welche schon die Herrschaft errungen zu haben oder doch demnächst erringen zu sollen schien, steht schroff entgegen die gewöhnlich nach Graf und Wellhausen benannte, richtiger nach Ed. Reuß, Leop. George und Wilh. Vatke* zu benennende Ansicht, die, nach kurzer Bekämpfung lange fast unbeachtet geblieben, in neuester Zeit, namentlich seit ihrer ebenso scharfsinnigen wie blendend geschriebenen zusammenhangenden Begründung durch Wellhausen, einen großen, auch jetzt noch hie und da im Wachsen begriffenen Kreis begeisterter Anhänger erworben hat.

W. Vatke (s. oben S. 196) und J. F. L. George (Die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs) suchten gleichzeitig (Berlin, Oktober 1835), also von einander unabhängig, aber von denselben philosophischen Prinzipien (denen Hegels) ausgehend, zu zeigen, daß die den Verstand vorwalten lassende Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs jünger sei als die (erst) aus der Zeit des Josia herrührende Gesetzgebung des Deut., die Gesetzgebung des Gefühls. Die Angriffe, welche Hengstenberg (die Authentie des Pent. Berlin, 2 Bde., 1836. 39), M. Drechsler (die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der atl. Kritik 1837), F. H. Ranke (Untersuchungen über den Pentateuch, Bd. II, Erlangen, 1840) gegen diese Behauptungen richteten, blieben unerwidert, und letztere gerieten, zum Teil auch infolge des philosophischen Standpunktes ihrer Urheber in Vergessenheit.

Schon vor Vatke und George, seit dem Jahre 1833, hatte Ed. Reuß, hauptsächlich von den in den geschichtlichen Büchern sich findenden Schilderungen der Zustände im israelitischen Volke ausgehend, u. a. gelehrt: daß die in den Büchern Ri., Sam., zum Teil auch Kg., erzählte Geschichte mit den nach Mose genannten Gesetzen im Widerspruch stehe, letztere also zur Zeit der Redaktion dieser Bücher und noch viel mehr während der beschriebenen Zeiten unbekannt waren; daß die Propheten des 8. u. 7. Jahrh. nichts von dem mosaischen Kodex wissen; daß das Deuteron. (4,45—28) der älteste Teil der im Pentateuch enthaltenen redigierten Gesetzgebung sei und daß Ezechiel älter sei als die Redaktion des Ritualkodex und der Gesetze, welche die Heiligherrschaft endgültig organisiert haben. Dieselben Ansichten äußerte er gelegentlich auch in der Halleschen Literaturzeitung sowie in der Encyklopädie von Ersch und Gruber (bes. Artikel „Judentum", Sekt. II, Bd. 27, S. 334 Anm., S. 337 u. f. [1850]); doch blieb die Bekanntschaft mit ihnen, da die gedruckten Äußerungen wenig beachtet wurden, auf kleine Kreise beschränkt, bis K. H. Graf, ein früherer Zuhörer Reuß', „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" (Leipzig 1866; Vorrede vom 29. Okt. 1865) veröffentlichte. Von „der Urschrift, dem alten Geschichtsbuche des Elohisten" (S. 3), welches erst der Jahvist, dann der Deuteronomiker bearbeitet habe, unterschied er die mittelpentateuchische Gesetzgebung (Ex. 12,1–28. 43–51. 25—31. 35—40; Lev.;

* Auch P. de Lagarde hat vor Graf P für die jüngste Quelle der Thora angesehen und erklärt, s. Symmicta I (Göttingen 1877), S. 55. 116 f.

Num. 1,1–10,28. 15. 16 und 17, teilweise 18. 19. 28—31. 35,16—36) und suchte, namentlich durch kultgeschichtliche Untersuchungen (Feste S. 29 ff., Priester 42 ff., Stiftshütte 51 ff.), zu zeigen, daß dieselbe „die deutlichsten Kennzeichen ihrer nachexilischen Abfassung“ an sich trage. In Lev. 17—26 sei ein besonderes, von Ezechiel verfaßtes Gesetzbuch [von Klostermann später treffend „Heiligkeitsgesetz“ genannt] verarbeitet. Einige Jahre später, als Riehm und Nöldeke gegen ihn die Unmöglichkeit solcher Zerteilung der „Grundschrift“ mit sprachlichen Gründen dargethan hatten, erklärte er (in Merx' Archiv f. wissensch. Erforschung des A. T.s I, 466—477), die ganze sogenannte Grundschrift sei nachexilisch; sie bilde nicht die Grundlage, sondern den jüngsten Bestandteil, durch dessen Einfügung die Redaktion des Pentat. abgeschlossen worden sei. Graf starb (16. Juli 1869), ehe er sich eingehender äußern konnte. Eine wichtige weitere Begründung seiner Lösung der Pentateuchfrage versuchte Aug. Kayser (das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen, Straßburg 1874, 198 S.), welcher „auf rein literarhistorischem Wege, aus Citaten und Anspielungen in den übrigen Schriften des A. T.s, ein Ergebnis über das relative Alter der verschiedenen Bestandteile des Pent. zu gewinnen“ suchte und gleichfalls zu dem Resultat gelangte, daß die von Graf behauptete Reihenfolge der Quellen (Jahvist, Deut., Elohist [= Grundschrift]) die richtige sei. Eine erhebliche, noch gegenwärtig zunehmende Zahl von Anhängern gewann die Vatke-(Reuß-)Grafsche Hypothese aber erst, nachdem J. Wellhausen, namentlich* in der „Geschichte Israels“ (Bd. I, Berlin 1878, 442 S.; 2. Ausg. unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels, 1883, 455 S. [Kap. 8 umgearbeitet]; 3. Ausg. 1886. VIII, 468 S., nur wenig verändert) lebhaftest für sie eingetreten war und von ihr ausgehend die Geschichte des Kultus und die der Tradition im Zusammenhange dargestellt hatte (E. Kautzsch, W. Robertson Smith [oben S. 197], Stade, Smend, Giesebrecht, K. Budde u. v. a.; mit erheblicher Modifikation auch Ed. König). Erst nach ihm hat Reuß selbst die Pentateuchfrage ausführlich erörtert, nämlich in seinem umfangreichen französischen Bibelwerke (L'histoire sainte et la loi, Bd. I, 1879) und dann in „Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments“ (§ 68--77. 213—218. 226. 286—294. 312—316. 377—388).

Die Fragmentenhypothese, welche den Pentateuch für ein des einheitlichen Planes entbehrendes, aus unter einander wenig oder gar nicht zusammenhangenden Stücken zusammengeschweißtes Werk erklärte, hat gegenwärtig keine Anhänger mehr. Daher genügt es zu bemerken, daß dieselbe zuerst von Peyrerius und Spinoza ausgesprochen, dann von dem Engländer Alexander Geddes und den Deutschen Joh. Sev. Vater (Komm. üb. d. Pent.) und A. Th. Hartmann (Hist.-krit. Forsch.) ausgebildet ist. Bekämpfung

* Außerdem in: „Die Composition des Hexateuchs“ (Jahrbücher f. Deutsche Theologie XXI, 1876, S. 392-450. 531—602; XXII, 1877, S. 407—479 [ganz unverändert wieder abgedruckt in „Skizzen und Vorarbeiten“, 2. Heft, Berlin 1885, 208 S.]); in „Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. 4. Aufl.“ (Berlin 1878), § 81—134; Artikel „Israel“ in der Encyclopaedia Britannica [9] XIII (Edinburg 1881), S. 396—431 [deutsch erweitert in: „Skizzen und Vorarbeiten“, 1. Heft (Berlin 1884), S. 1-102, als „Abriß der Geschichte Israels und Judas“]; „Moses“ das. XVI (1883); „Pentateuch and Joshua“ das. XVIII (1885), S. 505--514.

namentlich durch Friedr. Hnr. Ranke (Untersuchungen über den Pent., Bd. I, Erl. 1834).

Der Eindruck der Zusammengehörigkeit, welchen die Elohimstücke durch Gleichheit der Sprache und der Anschauungen machten, gab Anlaß zu der Ergänzungshypothese: Die Gen. 1,1 beginnende Elohimschrift, seitdem auch Grundschrift genannt, habe ein Späterer, der Jahvist (Ergänzer), durch Einfügung unter sich nicht zusammenhangender Abschnitte und Bemerkungen ergänzt. Später sei das Deut. eingefügt worden (Stähelin, Bleek und bes. Frdr. Tuch, Komm. über d. Gen., Knobel; früher auch Delitzsch). Diese Ansicht wird den jahvistischen Bestandteilen nicht gerecht. Sie ist daher gegenwärtig allgemein aufgegeben. Nur Schrader (s. 210 Nr. 2) hält sie noch fest; aber in einer an Hupfeld sich anlehnenden Umbildung.

Alle gegenwärtig von den Vertretern der kritischen Richtungen verteidigten Ansichten lassen sich bezeichnen als Modifikationen der Urkundenhypothese.

Zur Orientierung.

Zur Orientierung können wir hier nur einige kurze Bemerkungen geben, Die Berechtigung der Pentateuchkritik im allgemeinen ergibt sich — auch wenn wir von allen wirklichen oder scheinbaren Widersprüchen, Doppelberichten, Anachronismen, Unmöglichkeiten u. s. w. gänzlich absehen — aus zwei Gründen. Erstens: Der Pentateuch erhebt nirgends den Anspruch von Mose selbst verfaßt zu sein: denn Ex. 17,14; 24,4. 7; 34,27; Num. 33,2 beziehen sich nur auf einzelne wichtige Ereignisse und das Bundesbuch, die Stellen im Deut. 31,9–11. 22. 24–26, nur auf das Deuteronomium, mindestens auf Kapp. 12—26; daß Mose, wenn er (was zu bestreiten kein ausreichender Anlaß vorliegt) überhaupt geschrieben hat, auch über anderes als über diese wenigen Ereignisse und Gesetze geschrieben hat, ist allerdings an sich wahrscheinlich. Zweitens: Die literarische Analyse* hat mit zweifelloser Gewißheit dargethan, daß nicht nur die Genesis, sondern die vier ersten Bücher des Pent. aus (drei [zwei]) großen Quellenschriften (2 [1] Eloh., 1 Jahv.) zusammengesetzt sind, daß zu diesen im fünften Buche die deuteronomische hinzukommt, und daß diese Quellen auch im Buche Josua, d. i. nach der Erzählung vom Tode Moses, deutlich erkennbar sind.

Die großen Probleme sind gegenwärtig: *a*) die Zahl, *b*) die Reihenfolge, *c*) das absolute Alter der einzelnen Quellenschriften.

* Die Berechtigung dieser steht trotz des Widerspruches von Keil, Einl.[3], §§ 33. 34, fest, seitdem durch Eichhorn und nach ihm, immer umfassender und vielseitiger, durch andere gezeigt worden ist, daß die zunächst auf Grund des Gebrauchs der Gottesnamen in der Genesis gesonderten Urkunden sich auch durch sprachliche und andere Eigentümlichkeiten von einander unterscheiden. — In Bezug auf die Analyse, namentlich der mittelpentateuchischen Bücher, bestehen zwischen den Kritikern allerdings zahlreiche, zum Teil erhebliche Differenzen. Daraus folgt aber nicht, daß kritisches Analysieren des Pent. an sich unberechtigt sei, und noch weniger, daß wir den Pent. für ein von Einem Autor herrührendes homogenes Werk zu halten haben. Vielmehr zeigen diese Differenzen nur: erstens, daß die Arbeit des Analysierens noch nicht vollendet ist, und (wenigstens unsrer Ansicht nach) zweitens, daß Sicherheit in vielen Punkten nicht mehr zu erlangen ist. Im ganzen herrscht zu großes Vertrauen auf die Sicherheit der literarischen Analyse.

a. Bringen wir die vom Redaktor nur als Bestandteile seiner Vorlagen vorgefundenen älteren Stücke nicht in Rechnung, so ist man einig in der Annahme einer mit בראשית ברא beginnenden elohistischen (P), einer Kap. 2,4 der Genesis anfangenden jahvistischen und der deuteronomischen Schrift; einig ist man ferner in dem Satze, daß zu dem Jahvisten von P unterscheidbare elohistische Stücke (E) in innigstem Verhältnisse stehen. Zur Debatte aber stehen gegenwärtig namentlich die Fragen: ob E älter sei als J (die meisten; doch s. *b.* am Ende); ob E von J benutzt sei (die meisten, z. B. Dillm.; dagegen außer Hupf. [Quell. 193], Wellh. und wohl auch Reuß, der, GAT S. 253, Verbindung durch einen Dritten für wahrscheinlicher hält); ob E noch demjenigen Redaktor, welcher P mit J vereinigte, vorgelegen habe (Hupf., Dillm.), oder uns nur so weit, wie J ihn ausschrieb, bezw. verwertete, erhalten sei (Nöld., Graf). Das Verhältnis zwischen E und J muß weit mehr, als bisher der Fall ist, geklärt sein, ehe man mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Ansicht über die Entstehung des Hexateuchs aufstellen kann. — Eine weitere hierher gehörige Frage ist die nach der Beschaffenheit von P. Nach Wellh. (Gesch. I, 8. 420 f. = Prol. 429 f.) u. a. ist der nach Ausscheidung von J (+ E) und D übrig bleibende Teil des Hexateuchs nicht ein einheitliches Werk, sondern ein Konglomerat, das Resultat mehr als ein Jahrhundert währender gelehrter priesterlicher Thätigkeit. An einen zu Grunde liegenden, durch seine historische Systematik ausgezeichneten Kern * hätten sich „abgesehen von der Einfügung älterer Aufsätze [zu denen nach Gesch. I, 387—396 = Prol. 398 ff. bes. Lev. 17—26 gehört], eine Menge sekundärer und tertiärer Nachwüchse angesetzt, die formell nicht dazu gehören, freilich aber materiell völlig gleichartig sind, . . . so daß das Ganze zwar nicht als eine literarische, dennoch aber als eine geschichtliche Einheit betrachtet werden kann". Dieser Ansicht kommt jetzt Dillmann nahe, der noch eine fünfte Quellenschrift (S, d. i. Sinai-Gesetze) annimmt, die sowohl von P wie von späteren Sammlern benutzt worden sei (vgl. hernach S. 211).

b. Einverstanden ist man darüber, daß D jünger als J; auch P. Kleinert (1872), welcher das Deut. in frühere Zeit setzt (die Samuels) als jetzt die anderen Kritiker. Streitig aber ist die Stellung des P (der früher sog. Grundschrift). Für die älteste Quellenschrift des Pentateuchs halten P Hupf., Ew., Knobel, Schr., Riehm; für alt Dillm.; für den jüngsten Bestandteil Graf, Kayser, Kuenen, Wellh., Reuß, Smend (Ezech. S. 312—315. 360 bis 362), welche zugleich nach D das bes. im zweiten Teile des Lev. sich kundgebende Korpus einschieben. Da die Vertreter dieser Ansicht das eben genannte Korpus von Ezechiel abhängig (Graf und Kayser sogar der Hauptsache nach von Ez. verfaßt) sein lassen, wird zuvörderst die Richtigkeit dieser Behauptung gründlich zu prüfen sein. Das bereits von Th. Nöldeke (Zur Kritik S. 67—71), Aug. Klostermann (Zeitschr. f. luth. Theologie 1877, 401—445), D. Hoffmann (Magazin f. d. Wissensch. des Judth. 1879, 210 bis 215), Dillm. (Komm. z. St.), Bredenkamp (Gesetz u. Propheten S. 116 f.

---

* Bei Wellh. Q, d. i. Vierbundesbuch, vgl. Gesch. I, 356 und Prol. 358 f.; aber es gibt nur drei Bundesstufen (Noah, Abraham, Mose). Es empfiehlt sich jedoch, diese Bezeichnung beizubehalten, weil sie schon von Vielen angenommen worden ist.

129—134) Beigebrachte hat wenigstens uns davon überzeugt, daß die Abhängigkeit auf seiten Ezechiels sei.* Mit bleibendem Nutzen wird die schwierige Frage nach der Reihenfolge der Quellenschriften erst erörtert werden können, nachdem über den ursprünglichen Inhalt von P** zwischen den Vertretern der verschiedenen Richtungen ein größeres Einverständnis als jetzt erzielt sein wird. Noch sei erwähnt, daß Wellhausen, Gesch. I, 371 f., und H. Schultz, Alttest. Theol.[2] 88, E für jünger halten als J.

c. Die gegenwärtig bestehenden Verschiedenheiten in der Beurteilung des absoluten Alters der einzelnen Quellenschriften (Bestandteile) erkennt man aus folgender Übersicht:

1. Th. Nöldeke: P, E, J stammen aus dem 10. oder eher dem 9. Jahrhundert; E nur in der Verarbeitung durch J erhalten; P muß nicht die älteste sein, kann aber auch nicht viel jünger sein als die beiden anderen; D, kurz vor der Reform des Josia geschrieben, ist von einem Späteren in den sonst fertigen Hexateuch eingearbeitet. Ez. ist sicher von P abhängig.

2. Eb. Schrader: P Anfang der Regierung Davids, bis Jos. 24, 33 erkennbar; E bald nach der Reichsspaltung, zw. 975 u. 950, bis 1 Kg. 9,28 zu verfolgen; J ergänzte seine Vorgänger und arbeitete sie zusammen unter Jerobeam II., zw. 825 u. 800; der Deuteronomiker, welcher sein eigenes (kurz vor der Jos.-Ref. verfaßtes) Gesetzbuch einschaltete, setzte, für die spätere Zeit noch andere Quellen benutzend, die Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems, 2 Kg. 25, 21, fort. Die Lostrennung des Pent. in seiner jetzigen Gestalt von der folgenden Geschichtsdarstellung geschah nicht vor dem Ende des babylonischen Exils.

3. A. Dillmann hat Ende 1886 seine Ansicht dargelegt in der ausführlichen Abhandlung „Über die Komposition des Hexateuch" (S. 593—690 seines Komm. zu Num.-Deut.-Jos., Kurzgef. exeget. Handbuch zum A. Test., XIII Lief., 2. Aufl., Leipz. 1886). Der Hexateuch ist im wesentlichen aus fünf Schriften zusammengesetzt: EPJD und S. E [B], das israelitische Sagengeschichtsbuch, brauchte ursprünglich durchweg, auch nach Ex. 3, den Namen Elohim (Jahve ist erst durch spätere Bearbeiter hineingebracht); das Erhaltene beginnt Gen. 20; vielleicht reichte die Darstellung noch über die Josua-Geschichte hinab; schriftliche Quellen bes. in Ex. 20—23, Num. 21; das Meiste aus dem noch vollfließenden Strom der mündlichen Sage geschöpft; der dem Zehnstämmereich angehörende Verf. schrieb in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. Teilweise nur in der Bearbeitung des J erhalten, reinliche Scheidung von J oft nicht möglich. | J [C], judäische Schrift, beginnt mit dem Anfange der Dinge, Reste von J sicher noch in Richt. 1; außer andren schriftlichen u. mündlichen Quellen ist bes. E benutzt, ja teilweise eingearbeitet. Charakteristisch für J: Selbständigkeit der Wiedergabe des überlieferten Stoffes, Hervorhebung der religiösen Lehren. Zeit: schwerlich vor Mitte des 8. Jahrh. | D, nicht lange vor dem 18. Jahre des Josia geschrieben, paränetischen Charakters. Quellen für das Geschichtliche: E u. J; für das Gesetzliche bes. das Bundesbuch, aber auch andre

* L. Horst (Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuch-Kritik. Colmar 1881. 97 S.) ist zwar für Abfassung durch Ezechiel, läßt aber doch das Zukunftsgesetz Ezechiels später geschrieben sein als das Heiligkeitsgesetz.

** Auch Delitzsch, Pent.-kritische Studien S. 620, vgl. 223, gibt die Möglichkeit exilischer und nachexilischer Glossen und Änderungen zu.

Gesetze (bes. S), die jetzt im Zusammenhange des P vorliegen. | Das nach Ausscheidung von EJD Übrigbleibende ist nicht ein Einheitliches, sondern eine Schriftengruppe von verwickelter Zusammensetzung. Der geschichtliche Rahmen mit den erkennbar zugehörigen gesetzlichen Stücken bildet den Kern der „Priesterschrift“.* Q kennt und benutzt die Gesetzsammlung S, setzt außerdem wenigstens die Substanz andrer alter Thoroth voraus; für den geschichtlichen Stoff ist, außer nicht mehr erhaltenen schriftlichen Vorlagen und mündlicher Überlieferung, E verwertet; Zeit: „± 800 v. Chr.“ | S, d. i. Sinai-Gesetze (weil „Lev. 25, 1; 26, 46 die in dieser Sammlung enthaltenen Rechte und Satzungen als von Gott auf dem Sinai an Mose befohlene bezeichnet werden“), hervortretend namentlich in Lev. 17—26; Hauptgesichtspunkt die Heiligkeitsforderung [vgl. oben S. 207, Z. 5]. Viele der in S enthaltenen Bestimmungen werden von D als altmosaisch anerkannt. Aber nicht alle Stücke sind gleich alt: eine Sammlung S ist schon von Q benutzt; manches gehört in spätere Zeit, namentlich ein Teil von Lev. 26 in die exilische. Q, E, J sind gleichzeitig um 600 v. Chr. zusammengearbeitet; nicht viel später, jedenfalls noch während des Exils ist D mit diesem Werke verbunden, wobei D das maßgebende Buch blieb.. Später, doch gleichfalls noch im Exil, d. h. vor der Heimkehr Esras, hat man die Gesetzesschrift S und einzeln umlaufende priesterliche Thoroth in die inhaltlich am meisten geeigneten mittleren Stücke des großen Sammelwerks eingefügt. Bei dieser Gelegenheit ist das Buch Josua abgetrennt worden, da es darauf ankam ein Mosegesetzbuch für die neue Gemeinde herzustellen, und hat man, soweit sie innerhalb des Rahmens von Q möglich war, Sachordnung durchgeführt. Esra brachte im J. 444 den Pentateuch zur öffentlichen Anerkennung. Die folgenden Schriftgelehrten haben zwar weder neue Gesetze noch neue Erzählungsstücke aufgenommen, wohl aber den Text im einzelnen durchgearbeitet und gefeilt, wie namentlich die im Sam. u. in LXX erhaltenen älteren Lesarten zeigen.

4. Franz Delitzsch hat seine früher geäußerten Ansichten (s. Comm. über die Gen. [4] [1872] bes. S. 21, 31) in neuerer Zeit wesentlich modifiziert. Er ordnet jetzt: J; D nachsalomonisch, aber vorjesajanisch; Heiligkeitsgesetz; P vorexilisch; s. Pent.-krit. Studien (Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben I [1880]) S. 338 ff. 346 f. 445. 509. 564. 622. Der Inhalt des P ist „nicht gleichalterig mit“ seiner „Kodifikation und Schlußredaktion“ und „der Inhalt des D ist nicht durchaus gleichalterig mit dessen Emanation in der vorliegenden Gestalt“, s. Urmosaisches (Zeitschr. f. k. W. u. k. L. III [1882]) S. 295. — Im „Neuen Commentar über die Genesis“ (1887) werden diese Datierungen zwar nicht zurückgenommen, aber auch nicht wiederholt. Die ältesten Stücke des Pent. sind außer den Liedern Nu. 21, Dt. 32. 33 (s. S. 28—30) der Dekalog und das Bundesbuch. Aus der „jehovistisch-deuteronomischen Beschaffenheit“ dieser gesetzlichen Stücke ergibt sich, „daß, wenn von den zwei charakteristisch unterschiedenen pentat. Darstellungsweisen eine auf einen mosaischen Urtypus zurückgeht, dies die jehov.-deut. und nicht die elohistische ist“ (S. 20). „Der Schriftsteller, dessen Schöpfungsbericht den

* [Um die ohnehin schon störende Mannigfaltigkeit der Bezeichnungen nicht noch zu vergrößern, nenne ich den Inhalt dieses Kerns, „die eigentliche Schrift A“ mit Wellh. Q; vgl. oben S. 209, Note.]

Pent. beginnt" [P], ist „im Verhältnis zu dem die Paradiesesgeschichte erzählenden [J] nicht der ältere, sondern der jüngere" (S. 9). Doch waren „die Vorgeschichten Israels von dem elohist. Schöpfungsbericht an bis zur Geschichte Josephs [in P] schon in alter vorexilischer Zeit aufgezeichnet;" auch „das Legislativ-Geschichtliche" in P ist „nicht .. frei gedichtet, sondern aus Überlieferung geschöpft" und die Grundlagen „der von elohistischem Griffel [P] kodifizierten Legislation" sind schon dem Deuteronomiker bekannt gewesen (S. 26 f.). Der Elohist κατ' ἐξοχήν [diese jetzt irreführende Bezeichnung braucht Del. leider oft für den Priesterkodex] ist nicht ein einheitliches Werk, sondern eine ältere Grundlage Q „ist nach und nach erweitert worden . . . jedenfalls innerhalb der zur Fortpflanzung des Gesetzes berufenen Priesterschaft. . . Zu den in P aufgenommenen Gesetzsammlungen gehört das Heiligkeitsgesetz". E beginnt mit Gen. „c. 20, wenn nicht früher". „Die Schriften von J und E scheinen, ehe das Deut. seine letzte Gestalt erhielt, schon zu einem Ganzen verschmolzen gewesen zu sein". Die „eingreifende Hand" des vom Deuteronomiker (Verfasser des Dt. erster Gestalt) verschiedenen Deuteronomisten „macht sich durch den ganzen Pent. hindurch, ausgenommen die rein legislativen Teile des P, bemerklich" (S. 18). „Der rechtsgeschichtliche und literarische Prozeß, aus welchem der Pent. in seiner vorliegenden Gestalt hervorgegangen ist," hat „sich bis in die nachexilische Zeit fortgesetzt" (S. 17; vgl. S. 9, Absatz 2). Esra hat im J. 444 wahrscheinlich nur P vorgelesen (S. 13, Anm. 2; S. 34, Z. 21 ff.). „Die Texte des samaritan. und des griech. Pent. zeigen, daß die Textgestalt zur Zeit der Entstehung dieser Übersetzungen noch mannigfach schwankte (S. 34, wo auf das Verhältnis zwischen Ex. 25 ff. u. 35 ff. verwiesen wird).

5. H. Schultz: J Zeit Salomos; E aus der letzten Zeit der mosaischen Periode (welche Sch. bis 800 reichen läßt); D spätestens zur Zeit Manasses; P frühestens Erzeugnis der babylonischen Epoche der prophet. Zeit; s. Alttest. Theologie², 84. 87. 88. 91.

6. J. Wellhausen: J gehört der goldenen Periode der hebr. Literatur .., aus der .. die ältesten der uns erhaltenen prophetischen Schriften herrühren, der Zeit der Könige und Propheten, die der Auflösung der beiden israel. Reiche vorhergeht (Gesch. I, 9 = Prol. 9). E jünger und erst durch spätere Zusammenarbeitung, welche vielleicht mit der deuteronomistischen identisch, mit J verbunden (Gesch. I, 370). D (Kapp. 12—26) in der Zeit verfaßt, in der es entdeckt wurde (Gesch. I, 9 = Prol. 9). Grundstock von Lev. 17 bis 26 im Exil, nach Ezechiel, doch diesem nahestehend. P, nicht Schrift Eines Autors, sondern Resultat langjähriger Arbeit in und nach dem Exile, auch das eben erwähnte Korpus in entsprechender Bearbeitung enthaltend (Comp. XXII, 440), wird von Esra schon in den Pentateuch eingearbeitet, i. J. 444 publiziert und eingeführt (Gesch. I, 421. 425 = Prol. 430. 434).

Ganz ähnlich 7. B. Stade (Gesch. des Volkes Israel, I, S. 58—64): J 850—800; E um 750; ineinandergearbeitet ausgangs des 7. Jahrh. (ob auch das in der zweiten Hälfte des Hiskia verfaßte Bundesbuch, sei fraglich); D ist am Anfange des Exils mit den inzwischen hinzugekommenen Vermehrungen in JE eingefügt; P im Exil; Verbindung mit JED „gegen Ende des Exils oder kurz nach Beendigung desselben" (S. 63), „zur Zeit des Esra" (S. 64).

8. K. H. Graf (Gesch. Bb. vgl. mit Archiv I [s. ob. S. 206 f.]): J Mitte des 8. Jahrh. oder zur Zeit des Ahas; D kurz vor Jos.-Ref.; Deuteronomist erste Hälfte des Exils; P nachexilisch, durch Esra eingeführt, bald nach Esra mit JD verbunden.

9. A. Kayser (Vorex. Buch; Jahrbb. f. prot. Theol. 1881): E u. J 9. oder Anfang des 8. Jahrh., E älter und von J benutzt, Zusammenarbeitung wahrscheinlich erst später; D (4,44—26. 27 teilweise. 28) letztes Drittel des 7. Jahrh.; die ezechielischen Gesetzbücher (bes. in Lev. 17—26) von Ezechiel; Q [Kern des P] nach der Rückkehr aus dem Exil, durch Esra eingeführt; nach Esra Verbindung der ezech. Stücke mit Q; noch später Einarbeitung von P in den übrigen Hexateuch; als die Chronik verfaßt wurde, war der Pent. in seiner jetzigen Gestalt vollendet.

10. Ed. Reuß (L'histoire sainte et la loi u. GAT): Bundesbuch zur Zeit Josaphats; J zweite Hälfte des 9. Jahrh.; E „vielleicht noch älter", aber später mit J so zusammengearbeitet, daß meist „die Trennung fast unmöglich; D kurz vor dem 18. Jahre des Josia, „angeblich ein Fund der Priester"; Verbindung mit JE zwischen der ersten Deportation und dem Untergange des Staates (GAT § 312); Grundstock von Lev. 17—26 nachezechielisch, aber voresraisch. Der von Esra promulgierte Kodex enthielt in knappem geschichtlichem Rahmen („eine bare Fiktion . . . Träume eines verarmten Geschlechts"), hauptsächlich „eine Sammlung von Gesetzen verschiedenen Ursprungs". Zusammenarbeitung mit JED und einer Anzahl Spezialverordnungen in der Zeit zwischen Nehemia und Alexander. — Die Propheten sind älter als das Gesetz, die Psalmen jünger als beide.

C. F. Keil (Einl.[3] u. Komm.[3]), gest. am 5. Mai 1888, war bis vor kurzem fast der einzige namhafte deutsche Alttestamentler, welcher an der mosaischen Abfassung des ganzen Pentat. noch festhielt. Lassen wir, da dieses Festhalten bei ihm weniger auf eigenen kritischen Untersuchungen als auf seinem fast ausschließlichen Interesse für das Theologische, das Archäologische und das Sprachliche beruhte, diese Ansicht beiseite, so sind die wichtigsten Differenzen die, welche den Priesterkodex betreffen. Haben wir in ihm gute alte Traditionen geschichtlicher wie gesetzlicher Art, oder ist er das Produkt später, tendenziöser Fiktion? Ist Mose, bezw. die älteste oder vorprophetische Zeit Schöpfer des in ihm enthaltenen Gesetzes, oder rührt dasselbe von einer Priesterschule in dem auf Ezechiel folgenden Jahrhunderte, schließlich von Esra her? Vorexilisch oder nachexilisch?

Wie sehr wir auch anerkennen, daß die Sätze und Ansetzungen Derer, welche P für vorexilisch erklären, vielfach teils der Berichtigung (das ergibt sich schon aus ihrer Verschiedenheit), teils einer besseren, zusammenhangenderen und einwurfsfreieren Begründung bedürfen (dies freilich wenigstens zum Teil deshalb, weil die schärfsten Angriffe erst in neuester Zeit von immer neuen Seiten mit oft neuen Mitteln erfolgt sind — Erwiderungen stehen also noch aus); wie willig wir auch anerkennen, daß die neue Richtung in der Pentateuchkritik schon durch die von ihr gegebene Anregung für die Wissenschaft von Bedeutung ist: so entschieden sind wir doch andrerseits der Überzeugung, daß der Ansicht, der Priesterkodex sei ganz oder in der Hauptsache erst nach dem Exil verfaßt, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstehen. Nur einiges kann hier, und auch das nur in äußerster Kürze, angedeutet werden.

1. Was das Sprachliche betrifft, so darf man nicht vergessen, daß durch die Vokalisation, andere Orthographie und leichte grammatische und stilistische Änderungen ohne Alterierung des Inhalts viele Archaismen mit Leichtigkeit beseitigt werden konnten, nicht wenige gewiß auch beseitigt worden sind.* Daraus ergibt sich *a*) daß das Fehlen, bezw. seltene Vorkommen von Archaismen an sich noch kein Beweis für jüngere Abfassungszeit ist; *b*) daß sprachliche Gründe eher ein Hinabgehen unter einen bestimmten Zeitpunkt verbieten als ein Hinaufgehen über einen solchen gebieten. Das Ergebnis der besonnenen und gründlichen, der Fortsetzung würdigen und bedürftigen Untersuchungen V. Ryssels, De Elohistae [= P] Pentateuchici sermone, Lpz. 1878, 92 S., ist der Annahme nachexilischer Abfassung des P ungünstig. Den Versuch F. Giesebrechts (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. I, 177 ff.), aus sprachlichen Gründen das Gegenteil zu erweisen, kann ich nicht als gelungen ansehen; vgl. gegen ihn namentlich S. R. Driver, On some alleged affinities of the Elohist (Journal of Philology XI [1882], 201—236). || Über „die Altertümlichkeit der elohistischen Farbenbezeichnungen" hat Franz Delitzsch gehandelt (Ztschr. f. d. gesamte luth. Theol. u. Kirche 1878, 590—596). Derselbe hat auf den wesentlich sich gleichbleibenden Charakter der ägyptischen und der assyrisch-babylonischen Denkmälersprache hingewiesen (Pent.-krit. Studien 506).

2. Wie weit in vorexilischen Schriften auf P Rücksicht genommen oder angespielt werde, bedarf noch weiterer Untersuchung. Nicht alles, was man anzuführen pflegt, ist beweiskräftig; doch kann ich nicht umhin manche Stelle für überzeugend zu halten. Vgl. Karl Marti, Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des A. T.s (Jahrbb. f. prot. Theol. VI [1880], 127—161. 308—354, bes. 325 ff.).

3. Man muß das zwischen Ezechiel und dem Heiligkeitsgesetz bestehende Verhältnis in sein Gegenteil verkehren, vgl. oben S. 209 f.

4. Das Zeugnis, welches in der Existenz und Beschaffenheit des samaritanischen Pentateuchs (vgl. hierüber unten) liegt, bleibt trotz Kaysers Einwendungen (Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, 561—563) wichtig.

5. P enthält eine Reihe von Gesetzen, die nach dem Exil zwecklos oder undurchführbar waren. Was sollten z. B. die Verordnungen über Urim und Thummim Ex. 28, 30; Num. 27, 21 (vgl. Esra 2, 63; Neh. 7, 65)?! Daß die so detaillierten Angaben über die Stiftshütte (Materialien, Maße, Zubereitung, Decken, Standort und Tragen während des Wüstenzuges) lediglich eine Fiktion aus exilischer oder gar nachexilischer Zeit seien, ist höchst unwahrscheinlich, ja fast undenkbar.

6. Aus der Nichtbeobachtung von Gesetzen folgt nicht notwendig die Nichtexistenz dieser Gesetze. Beispiele: Jer. 16, 6 vgl. mit Deut. 14, 1 (und Lev. 19, 28). Bilderkultus in Israel trotz des uralten Verbots; vgl. Breden-

* Durch Vergleichung verschiedener Ausgaben der Lutherbibel mit dem letzten von Luther selbst, im J. 1545, besorgten Drucke kann man sich eine deutliche Vorstellung von der Möglichkeit und der Art solcher Veränderungen verschaffen. Wie viele Veränderungen in nur drei Jahrhunderten, obwohl die Vervielfältigung durch den Druck vor der durch Abschreiben so wesentlichen Vorzug hat und obwohl Luthers Übersetzung von vornherein von so vielen als die deutsche Gestalt des Wortes Gottes verehrt wurde!

kamp, Ges. u. Pr. S. 51—54. — Die Gesetze in P können, namentlich im Kreise der Priesterschaft, lange existiert haben, ehe ihnen offizielle, allgemeine Anerkennung zu teil wurde.

7. Daß das aus Ägypten, dem Lande alter und umfangreicher Literatur, in welchem seit früher Zeit eine Priesterkaste mit Priesterrechten bestand, ausziehende Volk Israel nicht bald nach seinem Auszuge Priestergesetze erhalten haben, vielmehr ein Jahrtausend lang ohne schriftliche Priestergesetze geblieben sein sollte, ist unglaublich. Und speziell ist anzunehmen, daß der Priester Mose (Ex. 24,6 ff.; Deut. 33,10; Ps. 99,6) Anordnungen über das Ritual getroffen hat.

8. Die alttestamentlichen Schriften werden, um zu der Graf-Wellhausenschen Geschichtskonstruktion zu stimmen, vielfach, teils in exegetischer, teils in kritischer Hinsicht, gewaltsam behandelt. ‖ Exegetisch: Ex. 20,24. 25 „sanktioniert" (Wellhausen, Gesch. I, 30 = Prol. 30) die Freiheit überall zu opfern. Aus 1 Sam. 2,27 ff. schließt Wellh. (Gesch. I, 129. 142. 148 = Prol. 130 f. 143. 149), daß Zadok „der Anfänger einer absolut neuen Linie" war. Den aus der Verschiedenheit des Zweckes zu erklärenden Unterschied zwischen den Propheten und P hat man zu unlösbarem Widerspruch gemacht (s. Marti a. a. O. 308—323; Bredenkamp 83—90. 108—112). Neh. 8—10 soll Zeugnis dafür ablegen, daß P erst nach dem Exile durch Esra und Nehemia bekannt gemacht und feierlich eingeführt wurde. Das steht aber nicht in den angeführten Kapiteln, vgl. z. B. D. Hoffmann, Magazin f. d. Wiss. des Judth. VI (1879), S. 4—7. Über die ungerechtfertigte gänzliche Verwerfung der historischen Glaubwürdigkeit der Chronik vgl. S. 251 f. ‖ Kritisch: In die prophetisch-historischen Bücher seien durch zahlreiche Über- und Umarbeitungen immer wieder Vorstellungen aus späteren Zeiten eingetragen worden; namentlich sei die ganze Geschichtsbetrachtung des Buchs der Könige eine historisch unzulässige fromme Pragmatik. Das Buch Hiob sei jünger als Jeremia; die Psalmen seien fast alle nachexilisch, viele der Makkabäerzeit angehörig.

9. Das Deut. wird zu einer kurz vor der Reform des Josia verfaßten Tendenzschrift der Priester in Jerusalem gemacht. Aber gerade nach der neuen Konstruktion der israelitischen Geschichte muß diesen Priestern die Forderung 18,6-8 sehr unwillkommen gewesen sein. Der Bericht 2 Kg. 22,8 ff. beweist unbefangener Forschung ausreichend, daß das Gesetzbuch bereits, als die Handschrift im Tempel gefunden wurde, von unwidersprechlicher Autorität war. Viele im Deut. enthaltene Verordnungen waren zur Zeit des Josia schon lange gegenstandslos (20,10-20; 25,17-19); über Ägypten, Edom, Moab, Ammon urteilte man damals ganz anders als das Deut.

Die künftigen Resultate fortgesetzter Bemühungen um die Pentateuchkritik lassen sich natürlich nicht im einzelnen vorhersagen. Trotz des großen Beifalls, dessen die Graf-Wellhausensche Ansicht sich gegenwärtig erfreut, sind wir doch überzeugt, daß sie eine wesentliche Veränderung in der bisherigen Auffassung der Geschichte Israels und speziell des Wirkens Moses nicht dauernd zur Folge haben wird. Andererseits wird sicher das eine Resultat bleiben, daß der Pent. nicht von Mose selbst verfaßt, sondern von späteren Redaktoren aus mehreren Quellenschriften zusammengefügt worden sei. Gegen

dies Ergebnis hat auch der gläubige Christ keinen Anlaß sich zu sträuben, wie überhaupt gegen kein Ergebnis wahrer Wissenschaft. Unleugbar und gegenwärtig so gut wie allgemein anerkannt ist, daß an den heiligen Schriften außer dem göttlichen Faktor sehr wesentlich auch menschliche Faktoren mitgewirkt haben. Nun kann gerade die Mehrzahl der Quellen zu Gunsten der Glaubwürdigkeit des Pent. verwendet werden.* Nicht nur für den Profanhistoriker ist es wertvoll, wenn ihm etwas von mehr als Einem Berichterstatter überliefert wird. Bei der Beurteilung des Zweckes der im Pent. zusammengearbeiteten Quellen und bei der Behauptung von Widersprüchen in denselben ist größte Vorsicht erforderlich. Gestehen wir immerhin zu, daß P besondere Neigung für das Gesetzliche, Priesterliche gehabt habe, so folgt noch nicht, daß J früher nur das jetzt in ihm an Gesetzen Vorhandene enthalten habe, sondern der Redaktor hat wohl anderes weggelassen, eben um es durch die vollständigeren ausführlicheren Mitteilungen in P zu ersetzen. Der Redaktor nahm aus den verschiedenen Quellen je das auf, was jede am ausführlichsten behandelte, was jeder eigentümlich war, so daß — wenn wir nun analysieren — der Widerspruch höchst wahrscheinlich größer erscheint, als er in Wirklichkeit zwischen den vollständigen Quellen war. Ewald hat mit Recht schon 1831 (Theol. Stud. u. Krit., S. 604) bemerkt: „Doppelte oder sich widersprechende Erzählungen über dieselbe That sind wenigstens nach dem Sinn des letzten Verfassers [Redaktors] nirgends"; und dem Redaktor werden wir, da ihm mehr Material als uns vorlag und da seine Kunst von jedem Ausleger, sei es an dieser, sei es an jener Stelle, gerühmt wird, wenn auch nicht blindes, so doch ziemlich weitgehendes Vertrauen schenken dürfen. Die Berechtigung nach Widersprüchen zu forschen und die Möglichkeit, daß auch bei Beobachtung aller Kautelen mancher uns dauernd unlösbare Widerspruch bleiben wird, sollen selbstverständlich mit diesen Bemerkungen nicht geleugnet werden.

Über den Inhalt der einzelnen Quellenschriften nach den verschiedenen Kritikern vgl. Th. Nöldeke, Zur Kritik S. 143. 144; Eb. Schrader, de Wettes Einl.[8] § 187 ff., (danach Keil, Einl.[3], S. 147—149); Kayser, Vorex. Gesch.; Dillmann, Komm. zu Num.-Deut.-Jos. S. 599 ff.: D, 615 ff.: E, 622 ff.: J, 634 ff.: Q, 640: S, 641 ff.: lose Gesetzesstücke; Kuenen Einl. I, 1 (deutsch von Th. Weber) § 6—8.

Wir geben hier nach Wellhausen (Comp. des Hexat., s. oben S. 207 Note) den Inhalt des P, d. i. der angeblich nachexilischen Masse, welche nach Ausscheidung vom J, E, D übrig bleibt:

Gen. 1—2, 4a; 5 (ohne 29); 6, 9—22; 7, 11—8, 5 (ohne 7, 12. 16b. 17. 22 f.; 8, 2b). 13—19; 9, 1—17. 28 f.; 10, 1—7. 20. 22 f. 31 f.; 11, 10—32 (ohne 29); 12, 4b. 5; 13, 6. 11b. 12; 19, 29; 11, 30; 16, 3. 15 f.; 17; 21, 2b—5; 23; 25, 7—17 (ohne 11a). 19 f. 26b; 26, 34 f.; 27, 46—28, 9; 29, 24 u. 29 (??); 31, 18 (von ואת); 35, 9—15 (עוד v. 9 R). 22b—29; 36, 6—8. 40—37, 2 יעקב; 46, 6 f. 8—27 „weniger sicher"; 47, 5—11 (ohne 6b). 27b. 28; 48; 3—6. 7?; 49, 28? 29—33; 50, 12 f.; ‖ Exod. 1, 1—5. 7 (ohne וירבו ויעצמו). 13. 14b. 14a erste Hälfte; 2, 23 ויאנחו —25; 6, 2—7, 13. 19. 20a. 21b. 22 f.; 8, 1—3. 11b—15; 9, 8—12; 12, 1—20. 28. 37a. 40 f. 43—13, 2. 20; 14, 1 f. 4 ויעשו כן. 8b. 9 (ohne כל bis ויחילו). 10 (von ויצעקו). 15 (ohne מה תצעק אלי). 28 (??); 16, 1—3. (6—8 R.). 9—13a. 16b—18a. 22—26. 31—35a; 17, 1 (bis ברפידים); 19, 1 (Nachtrag). 2a. (20, 11 R); 24, 15 ויכס —18 הענן; 25, 1—31, 17. 18 (?); 34, 29—32. 33—35 (?); 35—40. ‖ Levit. ‖ Num. 1—10, 28;

---

* Vgl. meinen Aufsatz The Higher Criticism, a witness to the credibility of the Biblical narrative in der amerikanischen Zeitschrift Hebraica I (1884), S. 5—10.

13, 1–17^{a}. 21. 25. 26$^{ab\alpha}$. 32 (bis הוא); 14, 1^{a}. 2^{a}. 5–7. 10. 26 f. 28 f.? 34–36; 15; 16, 1 u. 2 (z. Teil). 8–11. 16–22. 35; 17–20, 1^{a}. 2. 3^{b}. 6. 12 („wohl auch"). 22–29; 21, 4 (Anf.) u. 10 u. 11 (?); 25, 6–31; 32, 16–19 (nicht חמשים 17). 24. 28–33; 33–36. || Deut. 32, 48–52; 34, 1^{a}. 7^{a} (?). 8. 9. || Jos. 4, 19; 5, 10–12; 9, 17–21. 15^{b}. (27 לעדה ו R); 13, 15–33 (sekundär); 18, 1 (hier); 14, 1–5 (3 sekundär); 15 (ausg. 13–19 u. einiges andere); 16, 4–8. (9 R); 17, 1–4. 7. 9 (ohne ערים bis ערי מנשה); 18, 11–25; 19 (ohne 47. 49 f.; auch nicht Numerierung der Städtenamen, viell. auch einige St. nicht); 20 (die deut. klingenden Zusätze sehr spät); 21, 1–42; 22, 9–34.

Hier seien noch einige Bücher und Aufsätze genannt, welche entweder noch nicht oder nur mit abgekürzten Titeln citiert sind:

John William Colenso, The Pentateuch and Book of Joshua, critically examined, London 1862—1879, 7 Teile [wichtiger wegen der an dem Inhalt des Erzählten als der an der literarischen Beschaffenheit geübten Kritik. Der Haupturheber der auf die Realien (das Antiquarische u. Historische) gegründeten Kritik des Pentat. ist de Wette (Beiträge II, s. ob. S. 195) gewesen. Schon vorher, doch mehr beiläufig, Vater, Comm. III, 652—680].

Ed. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha 1854, 136 S.

Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T.s, Kiel 1869. [Darin S. 1—144: Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs.] Vgl. desselben Besprechung des ob. S. 207 genannten Kayserschen Buches, Jahrbb. f. prot. Theol. I, 1875, S. 343—355. Nöld. hält S. 353 daran fest, „daß die Grundschrift älter als das Deut., wahrscheinlich viel älter".

P. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, Bielef. und Leipzig 1872 [vgl. die Rezension von Riehm, Theol. Stud. u. Krit. 1873].

Aug. Kayser, Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage, Jahrbb. f. prot. Theologie VII (1881) 326—365. 520—564. 630—665 [I u. II mit bes. Beziehung auf Reuß' L'histoire sainte et la loi, III gegen Delitzsch und Dillmann].

H. Vuilleumier, La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle, Revue de Théologie et de Philosophie [Lausanne], Jan. 1882 bis März 1883 (S.-A. 204 S.).

J. König (kath.), Das Alter und die Entstehungsweise des Pentateuchs. Freiburg i. Br. 1884, 73 S. 4°.

Gegen Wellhausen: D. Hoffmann, Die neueste Hypothese über den pentat. Priestercodex, Magazin f. d. Wiss. des Judth. VI (1879), S. 1—19. 90—114. 209—237. VII (1880), 137—156. 237—254. || Franz Delitzsch, Pentateuch-kritische Studien, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben I (1880). [Zwölf Aufsätze.] Urmosaisches im Pentateuch, das. III (1882). [Sechs Aufsätze. Diese sind zugleich exegetischer Art.] || K. Marti in den Jahrbüchern f. prot. Theol. 1880, Heft I u. II. || R. Kittel, Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage, Theologische Studien aus Württemberg II (1881), S. 29—62. 147—169; III (1882), S. 278—314. || C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten. Ein Beitrag zur alttestam. Kritik. Erlangen 1881. 204 S. || Fr. Roos, Die Geschichtlichkeit des Pentateuchs insbesondere seiner Gesetzgebung. Eine Prüfung der Wellhausenschen Hypothese. Stuttgart 1883, 168 S. || Eduard Böhl, Zum Gesetz und zum Zeugniß. Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament. Wien 1883, 231 S. [Besonders gegen W.s Hexateuchkritik, doch auch gegen die kritischen Richtungen überhaupt.]

Wesentlich als Darstellungen, nur sehr teilweise als Kritiken der (überwiegend gebilligten) Ansicht Wellhausens sind zu bezeichnen: O. Naumann, Wellhausen's Methode kritisch beleuchtet. Leipz. 1886. 166 S. (Die Destruktion). || R. Finsler, Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des Alten Testamentes. Zürich 1887. 91 S.

Von neueren apologetischen Schriften in englischer Sprache seien hier genannt: William Henry Green (Princeton NJ) Moses and the Prophets. New-York 1883. 369 S. [bes. gegen Robertson Smith u. Kuenen]. || Ders., The Hebrew Feasts in their relation to recent critical hypotheses concerning the Pentateuch. New-York 1885. 329 S. || C. Elliot, A vindication of the Mosaic authorship of the Pentateuch. Cincinnati 1884. 273 S. || Edwin Cone Bissell, The Pentateuch, its origin and structure. An examination of recent theories. New-York 1885. 484 S. [teilweise vorher in der amerikanischen Zeitschrift Bibliotheca Sacra XL. XLI (1883. 84) veröffentlicht. S. 410 bis 475 das vollständigste existierende Verzeichnis der Literatur über den Pentateuch].

4. Die prophetisch-historischen Bücher.

Das Buch Josua, יְהוֹשֻׁעַ, Ἰησοῦς. I) Kapp. *1—12.* Eroberung Kanaans
1) 1, 1–9 Einleitung. Nach dem Tode Moses wird J. von Gott aufgefordert,

mit dem Volke den Jordan zu überschreiten und durch Verheißung ermutigt. ‖ *b)* 1,10—5,12 Vorbereitende Schritte. Rahab 2; Überschreitung des Jordans 3. 4; Beschneidung des Volkes in Gilgal 5,1 ff. ‖ *c)* 5,13—11 die Eroberung. *α*, 5,13—6 Einnahme von Jericho. Fluchwort Josuas (חִיאֵל von Beth=El 1 Kg. 16,34) | *β*, 7,1—8,29 das Kämpfen wider Ai עַי (עָכָן בֶּן־כַּרְמִי). | *γ*, 8,30—35. In Ausführung von Deut. 27 wird von den Bergen גְּרִזִּים (S.) und עֵיבָל (N.) Segen für die Befolgung des Gesetzes und Fluch für Verletzung desselben verkündet. | *δ*, 9 List der Gibeoniten und ihre Rettung (mit ihnen zus. die Bewohner von כְּפִירָה Kefira, בְּאֵרוֹת und קִרְיַת יְעָרִים Qarjet el ʿEnab oder Abu Gôsch). | *ε*, 10 wunderbarer Sieg bei Ajjalon אַיָּלוֹן über fünf verbündete kanaanit. Könige (סֵפֶר הַיָּשָׁר 2 S. 1,18). Höhle מַקֵּדָה. | *ζ*, 11,1—15 Sieg über Jabin von Hazor (חָצוֹר im St. Naphthali) bei dem Wasser von Merom (מֵי מֵרוֹם). | *η*, 11,16 ff. Rückblick. ‖ *d)* 12 anhangsweise Verzeichnis der von Israel geschlagenen Könige. — ‖ II) Kapp. *13—22.* Verteilung des Landes. *a)* 13 Einleitung. Befehl Gottes an den hochbetagten Josua das Land, obwohl viel noch nicht erobert sei, unter die 9½ Stämme zu verteilen. Beschreibung des Ostjordanlandes und seine Verteilung unter Ruben, Gad und Halb=Manasse. ‖ *b)* 14—17 Anfang der Verteilung Kanaans durch das Los im Lager zu Gilgal. *α*, 14 Kaleb erhält die Umgegend von Hebron. | *β*, 15 Erbteil des Stammes Juda. ʿOthniêl, Sohn des Kenas קְנַז, Kalebs Bruder, gewinnt Debîr, früher קִרְיַת־סֵפֶר, und damit Kalebs Tochter עַכְסָה. | *γ*, 16. 17 Erbteil der Stämme Ephraim und Halb=Manasse. (Die Töchter des Zelophchad, vgl. Nu. 27. 36. Unzufriedenheit der Josephiden). ‖ *c)* 18—21 Fortsetzung der Verteilung in Silo (שִׁלֹה, שִׁילֹה). *α*, 18,1—10 Aufrichtung der Stiftshütte zu Silo. Aufschreibung des noch zu verteilenden Landes. | *b)* 18,11—19 Erbteile der anderen 7 Stämme. (Josua erhält תִּמְנַת־סֶרַח Tibne auf dem Gebirge Ephraim. | *γ*, 20 die sechs Freistädte Nu. 35,6 קֶדֶשׁ im St. Naphthali, Sichem, Hebron; im Osten (Dt. 4,43): בֶּצֶר, רָאמוֹת, גּוֹלָן. | *δ*, 21 die Priester= und Levitenstädte (48; 13+35). ‖ *d)* 22 Entlassung der ostjordanischen Krieger in ihre Heimat. — ‖ III) Kapp. *23—24.* Josuas letzte Reden und Tod. *a)* 23 Erste Rede: Ermahnung das Gesetz zu erfüllen und Warnung vor Gemeinschaft mit den Kanaanitern und vor dem Götzendienste, unter Hinweis auf die Drohungen im Gesetze. ‖ *b)* 24 Zweite Rede auf dem Landtage in Sichem, erinnert bes. an die Gnadenerweisungen Gottes zur Zeit Moses und Josuas. Das Volk verspricht feierlich Gotte zu gehorsamen. Josua schreibt dies in das Buch der Thora Gottes. Tod Josuas. Josephs Gebeine bei Sichem bestattet. Tod Eleasars.

Dem Buche Josua (welches seinen Namen von Josua als der Hauptpersönlichkeit hat, wenngleich die Synagoge und Ältere ihn für den Verfasser hielten) liegen dieselben Quellen wie dem Pent. zu Grunde, und zwar im ersten Teile besonders das Werk des Jahvisten, im zweiten besonders P (Versuch genauerer Bestimmung bei Dillmann, Nu.=Dt.=Jos. S. 440 f.). In mehreren Abschnitten sind gewiß sehr alte, zum Teil wohl aus der Zeit Josuas herrührende Berichte und Dokumente verarbeitet. Anhaltspunkte für Zeitbestimmungen: 15,63; 16,10; 9,27; 8,28.

Das Buch der Richter, שֹׁפְטִים, *Κριταί.* I) *1,1—2,5.* Eroberung einzelner Landesteile, Juda besonders hervorgehoben, 1,1—26 (אֲדֹנִי־בֶזֶק; die Qeniter in

Arad עֲרָד); Verzeichnis nicht eroberter Städte 1,27—36; der Engel Jahves tadelt die Israeliten zu Bochim, בֹּכִים, weil sie die Ausrottung der Kanaaniter nicht vollendet haben 2,1—5. — ‖ II) *2,6—16*, der Hauptteil, welcher die Geschichte der Richterperiode von Josua bis auf Simsons Tod erzählt, besteht aus: *a)* 2,6—3,6 einer Einleitung, welche das geistliche Verständnis der folgenden Geschichte vermitteln soll (Folge von Schuld, Strafe, Reue, Rettung) und sechs Gemälden, von denen drei einen oder mehrere Anhänge haben. | *b)* 3,7 ff., Unterjochung durch Kuschan-Rischathajim כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם von Mesopotamien, Errettung durch *1* Othniel עָתְנִיאֵל (Jos. 15). ‖ *c)* 3,12 ff., ʿEglon von Moab mit Ammon und Amalek. *2* Ehud אֵהוּד von Benjamin als Befreier. Notiz über *3* Samgar שַׁמְגַּר wider die Philister. ‖ *d)* 4. 5, der Kanaaniterkönig Jabin von Hazor (nicht identisch mit Jos. 11) und sein Feldhauptmann Sissera סִיסְרָא. Debora von Ephraim und *4* Barak בָּרָק von Naphthali (Sieg am Kison קִישׁוֹן; Jael יָעֵל, Frau des Keniters Heber חֶבֶר). ‖ *e)* 6—10,5 siebenjährige Bedrückung durch Midian. *5* Gideon גִּדְעוֹן (יְרֻבַּעַל), Sohn des Abiesriters Joas (יוֹאָשׁ אֲבִי הָעֶזְרִי), aus Ophra עָפְרָה in West-Manasse; Tau auf dem Widderfell 6; Musterung bei dem Brunnen Harod עֵין חֲרֹד in der Ebene Jesreel, der große Sieg, Oreb und Seb (עֹרֵב, זְאֵב) 7; die Verfolgung, die Leute von Sukkoth und Pnuel, Seba und Zalmuna (זֶבַח, צַלְמֻנָּע); Gideons Ephod 8. Anhänge: α, Abimelech אֲבִימֶלֶךְ (Jothams Parabel, Aufstandsversuch des Gaal גַּעַל in Sichem, Belagerung von Thebez) 9. | *β*, *6* Thola תּוֹלָע vom Stamme Jissachar, und *7* Jair יָאִיר der Gileadit, 10,1—5. ‖ *f)* 10,6—12 die Ammoniter und *8* Jephthah יִפְתָּח von Gilead; Jephthahs Gelübde (11,30. 31); Sieg bei Mizpa (es-Salt, südl. von Jabbok). Kampf wider die Ephraimiten (שִׁבֹּלֶת) 12,1—7. Anhangsweise: *9* Ibzan אִבְצָן von Bethlehem, *10* Elon אֵילוֹן vom St. Sebulon, *11* Abdon עַבְדּוֹן vom St. Ephraim, welche wohl lediglich oder zumeist im Ostjordanlande wirkten 12,8—15. ‖ *g)* 13—16 die der von den Ammonitern ausgehenden wesentlich gleichzeitige Bedrückung durch die Philister und *12* Simson שִׁמְשׁוֹן. *α*, 13 Simsons Empfängnis und Geburt (Manoah מָנוֹחַ vom St. Dan in Zora צָרְעָה, zweimaliges Erscheinen des Engels Jahves). | *β*, 14. 15 Simsons Thaten in zunehmender Kraft: *1* zerreißt einen Löwen, Hochzeit in Thimna תִּמְנָה (Tibne), Rätsel; *2* erschlägt dreißig Askaloniten; *3* fängt 300 Füchse; *4* besiegt die Philister, welche sein Weib und deren Vater aus Rache verbrannt hatten; *5* zerreißt die Stricke bei Ramath-Lehi רָמַת לְחִי (el-Lechije, 35 km SW v. Hebron; *6* schlägt daselbst mit einem Eselskinnbacken 1000 Philister. (Gott spendet ihm Wasser aus הַמַּכְתֵּשׁ אֲשֶׁר בַּלֶּחִי). | *γ*, 16 Simsons letzte Thaten und Ende: *7* Ausheben der Thorflügel von Gaza; *8* die drei Versuche der Delila דְּלִילָה, S. wird des Haares beraubt und geblendet nach Gaza geschleppt; *9* Einreißung des Dagontempels. — Auf die Zahl zwölf, die auch Ew. und Bertheau herausbringen, legt das Richterbuch keinerlei Gewicht, nennt sie auch nicht einmal; sie ist übrigens nicht unbestritten (Frage ob Debora und Abimelech mitzurechnen, ob Samgars Name als spätere Einschaltung wegzulassen). — ‖ III) *17—21*, zwei Anhänge *a)* 17. 18, der Bilderdienst des Ephraimiten Micha מִיכָה (Levit Jonathan) und die Eroberung von לַיִשׁ (Dan, jetzt Tell el-Qadi) durch die Daniten. ‖ *b)* 19—21 die Schandthat der Bewohner von Gibea גִּבְעָה; Vernichtungskrieg gegen Benjamin; Maßregeln zur Erhaltung des fast vernichteten Stammes (Jabes יָבֵשׁ in Gilead, Fest Jahves in Silo).

Der Inhalt des ersten und des dritten Teiles, die durch sprachliche und andere Merkmale zusammengehalten werden, stammt aus einem Geschichtswerke, das der guten Königszeit angehörte und noch ältere Quellen benutzte. Die ersten vier Worte, ויהי אחרי מות יהושע, sind wohl ein späterer Zusatz, durch den unser Buch äußerlich mit dem Josuabuche in Verbindung gebracht werden sollte. In II unterscheidet sich die gleichfalls alte eigentliche Erzählung, welche aus verschiedenen, wohl meist lokalen Quellen hervorgegangen ist, deutlich von Einleitung (2, 6—3, 6), Einkleidung und Reflexionen, die sämtlich von späterer Hand sind. Die Gleichzeitigkeit des Debora-Liedes (Kap. 5) mit den in ihm geschilderten Ereignissen ist allgemein (auch von Wellh. in Bleeks Einl.[4] § 93) anerkannt. In diesem alten Richterbuch war wohl auch die Zeit Elis und Samuels dargestellt: die Weissagung 13, 5 (Simson werde anfangen sein Volk zu erlösen) weist auf die Vollendung hin. Wenn die Worte עד יום גלות הארץ 18, 30 nicht erst eine nachträglich in das vollendete Buch gekommene Glosse sind, sondern vom Redaktor herrühren, wird man aus ihnen schließen dürfen, daß die Zusammenstellung unseres Buches erst nach Thiglath-Pilesers Zuge gegen Pekach stattgefunden hat. Sonst fehlt es an historischen Anspielungen, welche Anlaß geben könnten die Redaktion einer bestimmten Zeit zuzuweisen.

Die Bücher Samuelis, in der deutschen Bibel nach LXX (*Βασιλειῶν πρώτη, δευτέρα*) und Vulg. zwei Bücher, im Grundtexte (שמואל) bis auf Daniel Bomberg Ein Buch. Der Inhalt zerfällt nach den drei Hauptpersonen in drei Teile, welche, wenn man das Verlangen des Volkes nach einem Könige und Davids Salbung als Anfangspunkte betrachtet, I, 1. 8. 16 beginnen. Man kann jedoch auch den ersten Teil mit Samuels Amtsniederlegung I, 12, den zweiten mit Sauls Tode I, 31 schließen. Im ersten Teile wird von Eli nicht um seiner selbst willen, sondern nur mit Rücksicht auf Samuel erzählt. ‖ Erstes Buch. I) *1—12* Samuel שְׁמוּאֵל. *a)* 1—3, 18 Samuels Anfänge. Elkana אֶלְקָנָה in Ramathajim Zophim (wahrscheinl. Rama N v. Jerusalem), Peninna פְּנִנָּה und Hanna חַנָּה 1. Hannas Lobgesang 2, 1—10, Samuels Heranwachsen und Dienen vor dem HErrn, Hophni חָפְנִי und Pinehas פִּינְחָס. Doppelte Ankündigung (2, 27 ff.!; 3) des Gerichts über Eli עֵלִי und sein Haus. ‖ *b)* 3, 19—7 Samuel als Prophet und Richter. Sein Wirken von Dan bis Beer-Seba 3, 19 ff. Niederlage bei Eben Ezer הָאֶבֶן הָעֵזֶר, Elis Tod, Jkabod אִיכָבוֹד 4. Die Bundeslade bei den Philistern (Asdod, Gath, Ekron) und ihre Zurückschaffung nach Beth-Semes (ʿAin Schems) und dann nach Kiriath-Jearim 5—7, 1. Sieg bei Eben-Ezer, Sam. richtet umherziehend. ‖ *c)* 8—12 die Anfänge des Königtums und Sam.s Amtsniederlegung. Das Volk verlangt nach einem Könige, das Recht des Königs 8; Saul שָׁאוּל, Sohn des Kis קִישׁ (Enkel des Abiel אֲבִיאֵל) vom St. Benjamin, vom Sam. gesalbt (Weisung in Gilgal sieben Tage auf Sam. zu warten 10, 8 vgl. Kap. 13) 9—10, 16. Saul in Mizpa durch das Los zum Könige gewählt 10, 17 ff. Bestätigung der Wahl durch den Sieg über den Ammoniterkönig Nahas נָחָשׁ bei Jabes 11. Sam. legt sein Amt nieder 12. — ‖ II) *13—31* Saul. *a)* 13—15 Sauls Macht und Verwerfung. Sauls vorzeitiges Opfern in Gilgal 13. Jonathans Heldenthat bei Michmas מִכְמָשׂ, Sauls übereiltes Schwurverbot und Besiegung der Philister 14 (v. 47 ff.:

Summarischer Bericht über Sauls andere Kriege; Notizen über seine Familienverhältnisse: Frau אֲחִינֹעַם, Töchter מֵרַב und מִיכַל, Söhne יוֹנָתָן, יִשְׁוִי [wohl = Isboseth, so daß Abinadab fehlt] und מַלְכִּישׁוּעַ, sein Vetter und Feldhauptmann אבִינֵר [אַבְנֵר, Sohn des נֵר, Enkel des אֲבִיאֵל]). Krieg gegen Amalek (Agag), Sauls Verwerfung. || *b)* 16—31 Davids Anfänge und Sauls Niedergang. α, 16—18,5 Davids Aufgang. Davids דָּוִד Salbung (sein Vater der Bethlehemit Isai יִשַׁי), David als Saitenspieler am Hofe Sauls 16. David tötet bei Socho שׂוֹכֹה (Schuwêke) den Goliath גָּלְיָת und gewinnt so die Gunst des Königs, dann auch die Freundschaft Jonathans 17—18,5. | β, 18,6—26 Davids Prüfungen. Sauls Eifersucht und Unmut; Michal wird Davids Weib 18. Michal rettet David 19. Jonathan und David erneuern ihren Freundschaftsbund 20. David in Nob (Priesterstadt im St. Benjamin) beim Hohenpriester Ahimelech אֲחִימֶלֶךְ (Schaubrote, Goliaths Schwert) und in Gath (Achis אָכִישׁ) 21. David in der Höhle von Adullam עֲדֻלָּם, in Moab und wieder in Juda; Saul mordet die Priesterschaft von Nob (Doeg דֹּאֵג) 22. Kegila קְעִילָה (Kila NW von Hebron), Verräterei der Siphiten (זִיף SO von Hebron), Flucht nach der Wüste Maon מָעוֹן 23. David verschont Saul in einer Höhle bei Engedi (Zipfel des Meʿil) 24. Samuels Tod; Nabal נָבָל zu Maon, Abigail אֲבִיגַיִל 25. Zweite Verräterei der Siphiten; David verschont Saul zum zweitenmale (schleicht mit Abisai אֲבִישַׁי, Joabs Bruder, in das feindliche Lager) 26. | γ, 27—31 Sauls Niedergang. David in Ziklag צִיקְלַג 27. Saul bei der Totenbeschwörerin zu Endor עֵין דּוֹר 28. David nimmt an Amalek wegen Ziklags Rache 30. Schlacht am Gilboa; Tod Sauls und seiner Söhne Jonathan, Abinadab und Malchisua. — || Zweites Buch: David. *a)* 1—4 David 7½ Jahre König über Juda in Hebron und Isboseth König des übrigen Reiches. α, 1 Davids Verhalten bei der Kunde vom Tode Sauls und Jonathans. | β, 2 David wird König über Juda, Isboseth (אִישׁ־בֹּשֶׁת; eigentlich אֶשְׁבַּעַל 1 Ch. 8,33. 9,39) durch Abner König von Nord- und Ost-Israel. Schlacht bei Gibeon (Djib, NNW von Jerusalem), Asahels Tod (עֲשָׂהאֵל). | γ, 3 Davids Wachstum, Sinken des Hauses Saul. Abner (Zerwürfnis wegen Rizpa רִצְפָּה) geht zu David über, wird von Joab יוֹאָב ermordet. | δ, 4 Isboseths Ermordung. || *b)* 5—9 Davids Glanzzeit. α, 5 Salbung zum Könige über Gesamt-Israel; Burg Zion צִיּוֹן erobert, Jerusalem Residenz; Frauen und Söhne; zwei vor Eroberung des Zion im Thale Rephaim (רְפָאִים) über die Philister erfochtene Siege. | β, 6 Bundeslade von Kiriath-Jearim nach Jerusalem (עֻזָּא, עֹבֵד אֱדוֹם, Michal). | γ, 7 Davids Absicht einen Tempel zu bauen von Nathan anfangs gebilligt. Das Gotteswort und Davids Dank. | δ, 8 Übersicht über Davids Kriege. Die Reichsbeamten. | ε, 9 Davids Huld gegen Mephiboseth מְפִיבֹשֶׁת, Jonathans Sohn. || *c)* 10—20 Davids Königtum in seiner Erniedrigung. α, 10—12 der ammonitisch-syrische Krieg. Hanun חָנוּן, Sohn des Nachasch, beschimpft D.s Gesandte; die Aramäer werden von Joab bei Medeba מֵידְבָא, von David bei Helam חֵילָם besiegt 10. Bathseba בַּת־שֶׁבַע; der Hethiter Uria אוּרִיָּה 11. Nathans Strafpredigt, Salomos Geburt, Einnahme von Rabba 12. | β, 13. 14 Amnon אַמְנוֹן wegen Vergewaltigung der Thamar תָּמָר von Absalom getötet. Absalom flieht zu Thalmai, König von Gessur גְּשׁוּר. Das kluge Weib von Thekoa תְּקוֹעַ. | γ, 15—20 Absalom. Davids Flucht 15. Ziba צִיבָא, Simei שִׁמְעִי Sohn des Gera גֵּרָא, Absaloms Einzug 16. Der Rat des Ahithophel אֲחִיתֹפֶל

wird durch Husai חוּשַׁי vereitelt 17. Absalom von Joab besiegt und getötet 18. Davids Rückkehr (Amasa עֲמָשָׂא Oberfeldherr, Simei, Mephiboseth, Barsillai בַּרְזִלַּי und Chimham כִּמְהָם 19. Seba Sohn Bichris שֶׁבַע בֶּן־בִּכְרִי; Amasa von Joab getötet 20. ‖ *d)* 21—24 Nachträge betreffend die Regierung Davids. *α*, 21, 1—14 dreijährige Hungersnot, sieben Nachkommen Sauls den Gibeoniten ausgeliefert. | *β*, 21, 15 ff. einzelne Thaten der Helden Davids in den Philisterkriegen. | *γ*, 22 Davids Psalm für Rettung von allen seinen Feinden = Psalm 18. | *δ*, 23, 1—7 die letzten Worte Davids. | *ε*, 23, 8 ff. die Helden Davids. | *ζ*, 24 Volkszählung und Pest (Tenne des Jebusiters Aravna אֲרַוְנָה (אורנה Kethib). ‖ Früher gehörten zu unserem Buche auch die ganz gleichartigen ersten elf Kapitel des Königsbuches, in welchen Davids Tod zwischen der Salbung und der Herrschaft Salomos erzählt wird; dagegen liegt kein genügender Anlaß vor zu bezweifeln, daß der gegenwärtige Anfang des Buches der ursprüngliche sei. Der größte Teil des Buches gehört anerkanntermaßen sehr alter Zeit an (wohl bald nach der Reichsspaltung); Thenius rühmt mit Recht, er gehöre zu dem Schönsten, was die Geschichtsbücher des A. T.s uns darbieten, vermittele eine klare Anschauung der handelnd eingeführten Personen, empfehle sich durch reizende Einfalt in der Darstellung und gebe uns einen hohen Begriff von dem vielseitigen Einflusse des prophetischen Wirkens. Daß das kanonische Samuelbuch auch abgesehen von der Verschiedenheit des behandelten Zeitraums nicht identisch ist mit dem ihm zu Grunde liegenden Werke, sondern daß letzteres mannigfache Modifikationen erlitten hat, ergibt sich aus den noch erkennbaren, freilich von verschiedenen Kritikern in sehr verschiedenem Umfange behaupteten Zusätzen (deuteronomischer Art), Doppelberichten, Lücken, Widersprüchen. Erschwert werden die bezüglichen Untersuchungen dadurch, daß der masoretische Text unseres Samuelbuches unleugbar an nicht wenigen Stellen verderbt ist und, zum Teil nach der Übersetzung der LXX, verbessert werden muß, aber über die Zahl der zu ändernden Stellen und das Maß der nötigen Emendationen kein Einverständnis herrscht.

Die Bücher der Könige, *Βασιλειῶν τρίτη, τετάρτη*, bilden in den Handschriften und ältesten Drucken des Grundtextes gleichfalls nur Ein Buch, סֵפֶר מְלָכִים. Drei Teile: Erster Teil: I, *1—11* Salomo. *a*) 1. 2 Salomos Anfang. Abisag אֲבִישַׁג von Sunem, Adonia אֲדֹנִיָּהוּ, Salomo gesalbt 1. Davids letzte Aufträge und Tod; das Geschick Adonias, Ebjathars, Joabs und Simeis. ‖ *b*) 3—10 die Herrlichkeit des salomonischen Königtums. Salomos Gebet, Traum zu Gibeon, Richterweisheit 3. Bau des Tempels und des Palastes (König Hiram חִירָם von Tyrus, der gleichnamige Werkmeister, die Säulen יָכִין und בֹּעַז) 5, 15—7. Einweihung des Tempels 8. Gottes Antwort auf Salomos Gebet 9, 1—9. Welche Mittel Salomo in stand setzten seine Bauten auszuführen 9, 10 ff. Die Königin von Saba (שְׁבָא Reich-Arabien); Salomos Reichtum und Pracht 10. ‖ *c*) 11 Keime des Verfalls und Salomos Tod. *α*, v. 1—13 Vielweiberei und Götzendienst. | *β*, v. 14—40 Salomos Widersacher: der edomit. Prinz Hadad הֲדַד, רְזוֹן in Damaskus, Jerobeam (Wort des Propheten Ahia אֲחִיָּה von Silo). — ‖ Zweiter Teil: I, *12*—II, *17* Synchronistisch erzählte Geschichte der beiden Reiche Juda und Israel bis zur Zerstörung des Nordreichs und zur Neubesiedelung Samariens. Drei Perioden. A. Periode

des Gegensatzes I, 12—I, 16, 28: Jerobeam bis zu Omris Tode, Rehabeam bis zum 38. Jahre Asas. *a*) I, 12, 1—24 Abfall der nördl. Stämme zu Sichem. Prophet Semaja שְׁמַעְיָה || *b*) 12, 25—14, 20 Jerobeam יָרָבְעָם, Sohn des Nebat נְבָט: Sichem und Pnuel פְּנוּאֵל (nördl. vom Jabbok); goldne Kälber in Dan und Beth-El; Laubhüttenfest auf den 15. des 8. Monats verlegt 12, 25 ff.; Weissagung wider den Kult von Beth-El 13; Abia אֲבִיָּה krank. || *c*) 14, 21—15, 24 Rehabeam, Abiam, Asa in Juda (רְחַבְעָם, אֲבִיָּם, אָסָא). Asa gewinnt gegen Baesa den Hadad-Eser von Damaskus. || *d*) 15, 25—16, 28 fünf Könige des Nordreichs: Nadab נָדָב, Jerobeams Sohn Baesa בַּעְשָׁא (Prophet Jehu ben Chanani), Ela אֵלָה sein Sohn; Simri זִמְרִי (sieben Tage); Omri עָמְרִי (sieben Jahre Thibni תִּבְנִי Gegenkönig; Samarien Residenz). || B. Periode verhängnisvoller Annäherung beider Reiche (im Nordreiche Kampf des Prophetentums wider den Götzendienst) I, 16, 29—II, 11 bis Jehu und bis zum Tode der Athalja. *a*) I, 16, 29—22, 40 Ahab אַחְאָב und Isebel אִיזֶבֶל Tochter des sidon. Königs Ethbaal. 17 Elia אֵלִיָּהוּ aus Thisbe תִּשְׁבֶּה im St. Naphthali: am Bach Krith כְּרִית, bei der Witwe in Zarpath (צָרְפַת, Sarepta). 18 Kampf mit den 450 Propheten des Baal (Obadja, Hausmeister des Königs). 19 Gotteserscheinung am Horeb. Elisa אֱלִישָׁע, Sohn des Saphat שָׁפָט, aus Abel Mehola אָבֵל מְחוֹלָה im St. Jissachar am Jordan, zum Propheten berufen. 20 Ahabs zwei Siege über Benhadad בֶּן־הֲדַד bei Samarien und bei Aphek אֲפֵק. 21 Ahab und Naboth (Verkauf väterlichen Erbguts verboten Lv. 25, 23 ff.; zwei Zeugen Dt. 17, 6; 19, 15). 22, 1—40 Ahabs und Josaphats Feldzug (צִדְקִיָּה בֶּן־כְּנַעֲנָה und מִיכָיְהוּ בֶּן־יִמְלָה) gegen die Syrer in Ramoth (Mizpa, südlich von Jabbok). || *b*) I, 22, 41 ff. Josaphat יְהוֹשָׁפָט in Juda. — *c*) I, 22, 52—II, 8, 15 Ahasja und Joram im Nordreiche. *α*, I, 22, 52—II, 1 Ahasja אֲחַזְיָה Sohn Ahabs: Abfall der Moabiter, Ahasjas Krankheit (Baal-Sebub von Ekron) und Tod. | *β*, II, 2 Elias Himmelfahrt; Elisas erste Wunderthaten (Rückkehr über den Jordan, Wasser in Jericho gesund gemacht, Gottesgericht durch zwei Bären). | *γ*, II, 3 Joram יוֹרָם und sein Zug, mit Josaphat und dem Edomiterkönig, wider Mesa מֵישַׁע von Moab (Elisa). | *δ*, II, 4—8, 15 Wirken Elisas, in teils sachlicher, teils chronologischer Ordnung. Ölfläschchen der Witwe, die Sunamitin und ihr Sohn, Koloquinthen genießbar gemacht, hundert Prophetenschüler gespeist 4. Heilung des Syrers Naeman נַעֲמָן und Bestrafung Gehasis גֵּיחֲזִי 5. Die schwimmende Axt 6, 1—7. Wirken in den Kriegen wider die Syrer (Syrer mit Blindheit geschlagen; Hungersnot in dem belagerten Samarien) 6, 8—7. E.s Ansehn verhilft der Sunamitin [4, 33] wieder zu ihrem Besitztum; E. in Damaskus 8, 1—15. || *d*) II, 8, 16 ff. Jehoram* יְהוֹרָם (Gatte der Athalja. Abfall Edoms) und Ahasjahu אֲחַזְיָהוּ von Juda. || *e*) II, 9. 10 Jehu יֵהוּא (Sohn des Jehoschaphat) Enkel des Nimsi נִמְשִׁי. In Ramoth gesalbt; Tod Jorams, Ahasjahus und der Isebel 9. Wider den Baalsdienst (יְהוֹנָדָב בֶּן־רֵכָב) 10. || *f*) II, 11 Athalja עֲתַלְיָה und Jojada יְהוֹיָדָע (Gatte der יְהוֹשֶׁבַע). || C. Periode neuen Gegensatzes zwischen beiden Reichen; Untergang Israels und Neubesiedelung Samariens. II, 12—II, 17. *a*) II, 12 Jehoas יְהוֹאָשׁ. Tempelreparatur. || *b*) II, 13 Joahas יוֹאָחָז und Joas יוֹאָשׁ (Tod Elisas) im Nordreiche. || *c*) II,

* Nach dem Vorgange von Ad. Kamphausen, teilweise auch schon von Max Duncker wenden wir zur Vermeidung von Verwechslungen für diejenigen Könige Judas, welche im Nordreiche Namensgenossen haben, durchweg die längeren Namensformen an.

14, 1—22 Amazja אמציה. Sieg im Salzthale über Edom, Krieg mit Joas (Dornbusch und Zeder), in Lachis לכיש getötet. ‖ *d*) II, 14, 23 ff. Jerobeam II (Jona Sohn des Amitthai). ‖ *e*) II, 15, 1—7 Asarja עזריה oder Ussia עזיה (sein Aussatz). ‖ *f*) II, 15, 8—31 fünf Könige des Nordreichs: Sacharja זכריהו, der vierte und letzte Nachkomme Jehus; Sallum שלום; Menahem מנחם (gibt dem Phul von Assyrien Tribut), Pekahja פקחיה sein Sohn; Pekah פקח בן־רמליהו (Verkleinerung des Nordreichs durch Thiglath Pileser). ‖ *g*) II, 15, 32—16 Jotham יותם und Ahas אחז (der syrisch-ephraimitische Krieg; der neue Brandopferaltar. ‖ *h*) II, 17 Hosea הושע im Nordreich (סוא, sprich Sewe). Die Ursachen der Katastrophe (v. 7—23). Neubesiedelung des Landes. — ‖ Dritter Teil II, *18—25* Geschichte Judas bis zum babylonischen Exil. *a*) II, 18—20 Hiskia חזקיה. נחשתן; Sanheribs Feldzug 18, 13—19; H.s Krankheit und die Gesandtschaft des Königs Merodach-Baladan 20. ‖ *b*) Manasse מנשה und Amon אמון. *c*) II, 22—23, 30 Josia יאשיהו. Hilkia חלקיהו findet das Gesetzbuch; Hulda חלדה 22. Bundeserneuerung, Ausrottung des Götzendienstes (Altar in Beth-El 1 K. 13), Passahfeier, Schlacht bei Megiddo gegen Pharao Necho. ‖ *d*) II, 23, 31—24, 17 Jehoahas יהואחז und Jojakim יהויקים (ehe er König wurde אליקים), Söhne des Josia; Jojachin יהויכין und יויכין Sohn des Jojakim (mit den Schätzen und dem Kern der Bevölkerung von Nebukadnezar weggeführt). ‖ *e*) II, 24, 18—25 Zedekia צדקיהו (vorher מתניה), Zerstörung Jerusalems und des Tempels, Vernichtung des Reiches Juda. Gedalja גדליהו בן־אחיקם.

Dies Geschichtswerk ist verfaßt in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils (nach der Thronbesteigung des Evil-Merodach II, 25, 27 ff.), mit Benutzung guter Quellen, welche der Verfasser, wie sich bei sorgsamer Beobachtung zeigt, vielfach im genauen Wortlaute anführt. Folgende Quellen werden genannt: *1.* Geschichte Salomos, ספר דברי שלמה I, 11, 41 (daß der Grundstock der ersten elf Kapitel früher einen Teil der Grundschrift unserer Bücher Samuelis bildete, ist bereits erwähnt worden); *2.* Annalen der Könige von Juda (I, 14, 29 u. o. bis zum Tode Jojakims) und *3.* Annalen der Könige von Israel (I, 14, 19 u. o. bis zum Tode Pekachs). Diese Annalen waren nicht die offiziellen Reichsannalen, sondern zwei vermutlich kurz vor dem Exile aus ihnen und anderen Schriften gemachte Auszüge. Für diese Auffassung spricht die Art des Gebrauches der Formel „bis auf diesen Tag", welche stets den Bestand des Reiches Juda voraussetzt, meist auf dessen spätere Zeit, nie auf das Exil hinweist. Die Prophetengeschichten (Elia, Elisa) hat der Verf. wahrscheinlich aus anderen (nicht genannten) Quellen entnommen, vielleicht auch einiges andere. Materiell stammen vom Verfasser der synchronistische Rahmen und die Reflexionen (charakterisches Beispiel II, 17, 7—23), welche zeigen, daß sein Zweck nicht war, geschichtliches Wissen, sondern religiöse Erkenntnis zu vermitteln. Nur aus diesem Zwecke erklärt sich auch die Auswahl, welche er aus dem ihm gewiß reichhaltig vorliegenden Stoffe getroffen hat.

5. Die prophetischen Weissagungsbücher.

Versuch einer chronologischen Übersicht.

Obadja	Jehoram (?)
Joel	Erstes Jahrzehnt des Jehoas.

Amos Hosea	Jerobeam II.
Sacharja-Buch 9—11	Verf. jüngerer Zeitgenosse des Hosea.
Micha Jesaja	Jotham, Ahas, Hiskia.
Nahum	Um das Jahr 660 (Manasse).
Zephanja	Josia (vor den Reformationsbestrebungen).
Jeremia	Berufen im 13. Jahre des Josia (627), wirkt noch nach Gedaljas Ermordung.
Habakuk	Jojakim (vor der Schlacht bei Karchemisch, 605).
Sacharja-Buch 12—14	Letzte Zeit vor dem Exil.
Ezechiel	Im Jahre 597 mit Jojachin deportiert, im 5. Jahre der Wegführung berufen, wirkte noch im 27. Jahre der W.
Jesaja-Buch 40—66	
Haggai	Im 2. Jahre des Darius.
Sacharja 1—8	Seit dem 2. Jahre des Darius.
Maleachi	Zwischen dem ersten und dem zweiten Aufenthalte Nehemias in Jerusalem.

Jesaja, יְשַׁעְיָהוּ, *Ἡσαΐας*. Jesaja, Sohn eines sonst unbekannten Amoz, wohnte in Jerusalem, war verheiratet und hatte (wenigstens) zwei Söhne (1, 1; 7, 3; 8, 3. 18). Seine prophetische Wirksamkeit begann im Todesjahre Ussias (6, 1, nach gew. Annahme c. 758 v. Chr.), überdauerte die Regierungen des Jotham und des Ahas, die Vernichtung der assyrischen Armee Sanheribs im Jahre 701 und reichte vielleicht noch in die Zeit Manasses hinein. Nach altjüdischer Angabe (bab. Jebamoth 49[b], Sanhedrin 103[b], vgl. schon Hebr. 11, 37; vgl. auch das *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*) hätte Jes. unter Manasse den Märtyrertod erlitten.

Das Buch Jesaja in seiner uns überlieferten Gestalt zerfällt in zwei Teile, einen wesentlich auf Assur bezüglichen, Kap. 1—39, und einen babylonischen (40—66). I. *a*) 1—6, wider das sündhafte, götzendienerische und schwelgerische, unbußfertige und auf dem Wege der Verstockung befindliche Volk; *b*) 7—12, Immanuelstrost in den assyrischen Bedrängnissen; *c*) 13—23 Reden wider (über) auswärtige Völker (13, 1 Babel; 14, 24 Assur; 14, 28 Philistäa; 15, 1 Moab; 17, 1 Damask; 17, 12; 18, 1 Äthiopien; 19, 1 Ägypten; 20, 1 Nillande; 21, 1 Meereswüste = Babel; 21, 11 Schweigen = Edom; 21, 13—17 משא בערב Arabien; 23 Tyrus) mit Ausnahme des 22. Kapitels, dessen Stellung sich aus der Verwandtschaft der Überschriften 22, 1 und 21, 1. 11. 13 erklärt; *d*) 24—27, eschatologisch-apokalyptisch. Gericht über die ganze Erde, besonders die Weltmacht, darnach das Gottesreich in Jerusalem; *e*) 28—33, das Buch der Wehe, zeitgeschichtliche Reden, zuerst gegen Samarien, dann (von 28, 7 an) gegen Juda mit besonderer Verurteilung der ägyptisierenden Politik (30, 2; 31, 1), schließend mit einem Wehe über Assur und Heilsverheißung für Jerusalem; *f*) 34. 35, eschatologisch. Gericht über alle Völker (Edom besonders hervorgehoben), das erlöste Israel kehrt durch die aufblühende Steppe nach seinem Lande zurück; *g*) 36—39, Wirksamkeit Jesajas gelegentlich der Erkrankung Hiskias (Hiskiaspsalm 38, 9—20) und des Feldzuges Sanheribs.

II. Trostworte für das im babylonischen Exil nach Erlösung schmachtende Volk in drei durch refrainartigen Schluß markierten Abteilungen: *a*) 40—48, Unterschied zwischen Gott und den Götzen, Sturz Babels und Erlösung aus Babel (Cyrus 44,$_{28}$; 45,$_{1}$); *b*) 49—57, der Knecht Jahves*, sein Leiden in der Gegenwart und seine dereinstige Herrlichkeit; *c*) 58—66, Bedingungen der Teilnahme an der künftigen Herrlichkeit. Gericht und Welterneuerung. Aufnahme auch der Heiden, dauernde Verdammung aber der Gottlosen.

Die kritischen Fragen. Sehen wir von einigen Andeutungen Ibn Esras ab (vgl. Geiger, wiss. Ztschr. f. jüd. Theol. II, 553—557), so ist die durchgängige Echtheit des in unserem Jesajabuche Enthaltenen zuerst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts angefochten worden (Koppe, Döderlein, Eichhorn, Justi u. a.; später sind besonders wichtig Hitzig und Ewald). Allgemein oder doch fast allgemein anerkannt ist gegenwärtig die Autorschaft des Jesaja in Bezug auf: 1—12; 14,$_{24}$—18; 20; 21,$_{11-17}$; 22; 28—33.** Die Zahl der Verteidiger überwiegt bei Kap. 19 (Ew., Bleek, Knobel, Schrader), ist wenigstens erheblich bei Kap. 23 (Ges., Knob., Cheyne, Schr., Kuenen; dagegen Ew., Bleek). Für die Abfassung des Abschnittes 21,$_{1-10}$ durch Jesaja vgl. Paul Kleinert, Theologische Studien und Kritiken 1877, S. 174—179, dem Cheyne, unseres Erachtens mit Recht, zugestimmt hat. Außer Delitzsch sind fast nur die Vertreter der traditionell-apologetischen Richtung für die Echtheit von: 13,$_{1}$—14,$_{23}$; 24—27; 34—66. Und Delitzsch hat neuerdings wenigstens betreffs der Kapp. 40—66 die Ansicht aufgegeben, daß sie von Jesaja selbst verfaßt seien (Messianic Prophecies, Edinburg 1880, S. 84; Old Testament History of Redemption, das. 1881, S. 141. 154. 163; Neuer Kommentar über die Genesis 1887, S. 8); noch nicht in Jes.[3] Mit ihm stimmt v. Orelli (Komm.) überein, der außerdem c. 36—39 (mit Ausnahme der Jesaja-Sprüche 37,$_{6}$ f. $_{21-35}$; 39,$_{5}$ ff.) nicht von Jes. selbst niedergeschrieben sein zu lassen scheint und die Gründe gegen die Abfassung von c. 34. 35 durch Jes. wenn auch nicht für zwingend, so doch für gewichtig hält. ‖ Besonnene Kritik wird am sichersten beginnen mit den Kapp. 36—39. Diese Kapp. sind offenbar ein historischer Anhang, welcher den vorhergehenden Reden wegen der in ihm enthaltenen Aussprüche des Jesaja angefügt ist, aber für jesajanische Autorschaft weder ein Zeugnis noch Wahrscheinlichkeit hat.*** Werden diese vier Kapp. nicht mehr für jesajanisch gehalten, so ist auch kein äußerer

---

* In *a* begegnet dieser Ausdruck 41,$_{8.9}$; 42,$_{1.19}$; 43,$_{10}$; 44,$_{1.2.21.26}$; 45,$_{4}$; 48,$_{20}$; in *b* nur in Kapp. 49—53; von 54,$_{17}$ an stets Plural, vgl. noch 63,$_{17}$; 65,$_{9.13.14.15}$; 66,$_{14}$. — „Der Begriff עבד ה' ist nämlich, um es figürlich zu sagen, eine Pyramide. Die unterste Basis ist Gesamtisrael, der mittlere Durchschnitt das Israel, welches es nicht bloß *κατὰ σάρκα*, sondern *κατὰ πνεῦμα* ist, die Spitze ist die Person des aus Israel erstehenden Mittlers des Heils" (Del., Jes.[3] S. 439).

** Ausgenommen die Überschrift 1,$_{1}$, ferner 7,$_{8}$^{b} (auch Del. hält diese sieben Worte für jüngeres Einschiebsel; vgl. noch Ewald Proph. I, 247). ‖ 2,$_{2-4}$ und 15,$_{1}$—16,$_{12}$ sind nach den Meisten Reproduktion älterer Prophetenworte; ebenso urteilt Ew. I, 116. 390 in Bezug auf 21,$_{11-14}$.

*** Geradezu unmöglich aber ist die Herleitung von Jesaja, wenn man, um mit der tradit. Zeitrechnung (Hiskia 727—698) auszukommen, die Zeitangabe „14. Jahr des Hiskia" 36,$_{1}$ nicht auf den ägyptisch-judäischen Feldzug Sanheribs i. J. 701, sondern nur auf das c. 38. 39 (vgl. 38,$_{5}$) Erzählte bezieht. Delitzsch, Jes.[3] 370, freilich glaubt Abfassung durch Jesaja mit Annahme eines „Hysteron proteron" und einer „redaktionellen Irrung" vereinbaren zu können.

Grund mehr vorhanden die Kapp. 40—66 von Jesaja abzuleiten.* Wir können daher diese herrlichen Reden „des großen Ungenannten“ (Ew.; sehr beliebt ist auch die Bezeichnung „Deuterojesaja“) ohne Bedenken mit fast allen Neueren (auch G. F. Öhler, Theol. des A. Test.) in der zweiten Hälfte der Zeit des babylonischen Exils verfaßt sein lassen, welche Zeit in den meisten und größten Abschnitten ganz unverkennbar nicht geweissagt, sondern vorausgesetzt wird, so daß ein Schluß auf die Zeit des Redenden gerechtfertigt ist. Mit diesem allgemeinen Resultate ist aber die Frage nach der Entstehung dieser Reden noch nicht nach allen Seiten beantwortet. Gegen einheitlichen Ursprung der Kapp. 40—66 (gegen die Einheit entweder der Abfassungszeit oder des Autors oder der einen und des andern) haben sich in verschiedener Weise erklärt Ewald (Proph.[2] III, 27 ff.), Bleek (Einl.[3] § 199 = [4]§ 176), Klostermann (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 1876, 1 ff. und Art. Jesaja in PRE[2] VI, 598 ff.), Nägelsbach (Komm. S. XXIV f.), Cheyne (Proph. of Is.[2] II, 214—217. 178 f.), Bredenkamp (Komm. S. 226 f.). In der That ist in der zweiten wie in der dritten Abteilung mehrfach zwischen Stücken, die unmittelbar nebeneinander stehen, keinerlei Zusammenhang nachzuweisen, und einige Abschnitte (bes. 56, 9—57. 65) weisen deutlich auf vorexilische Verhältnisse. Was den Ort der Abfassung betrifft, so verdient Beachtung der von A. Rutgers (De echtheid van het tweede gedeelte van Jesaja, Leiden 1866) gemachte Versuch nachzuweisen, daß Deuterojesaja keine Spuren unmittelbarer Bekanntschaft mit Götzendienst, Örtlichkeiten u. s. w. Babylons zeigt. Noch sei erwähnt, daß manche (z. B. Klostermann a. a. O., Bredenkamp), die Stellung des Abschnittes c. 36—39 als Beweis dafür ansehen, daß Jesaja schon dem Redaktor auch in c. 40—66 das weissagende Subjekt war. || Was die angefochtenen Stücke in den ersten 35 Kapp. betrifft, so halten wir zunächst die gegen c. 19; 21, 1—10 und c. 23 vorgebrachten Gründe für nicht ausreichend. Die anderen Stücke werden gegenwärtig von den Kritikern, soweit ich wenigstens sehe ausnahmslos, dem Jesaja abgesprochen und der exilischen Periode zugesprochen. Ob dies Urteil nie hinsichtlich eines oder des anderen Abschnittes eine Wandlung erfahren wird?** Das äußere Zeugnis 13, 1 ist doch nicht ohne Gewicht; und aus 39, 6 folgt, daß Babel sich soweit innerhalb des Gesichtskreises des Propheten befand, daß ein Weissagen seinerseits wider Babel nicht als an sich unmöglich bezeichnet werden darf.

Die schwierige und bisher nicht nach Gebühr untersuchte Frage, wie die einzelnen Bestandteile des Jesajabuches zu dem uns jetzt vorliegenden Ganzen

---

* Im Kanon war das Jesajabuch früher die dritte, also letzte der großen prophetischen Weissagungsschriften. Mithin konnte eine ihm folgende anonyme Schrift leicht als zu ihm gehörig angesehen werden.

** Daß diese Frage (sie stand samt der folgenden Begründung schon in der 1. Aufl. dieser Einleitung) nicht unberechtigt, hat in neuester Zeit der mit selbständiger Kritik gearbeitete Komm. Bredenkamps gezeigt. B. hält für echt außer c. 19 u. 23 auch c. 13; 21, 1—10 („wenn auch nicht ohne Bedenken“); 34. 35. Der Abschnitt 24—27 sei wesentlich jesajanisch, doch mit späteren lyrischen Stücken (25, 1—5. 9. 10; 26, 1—13. 20. 21; 27, 2—6) versetzt. Der zweite Teil mache nicht den Eindruck einer literarischen Einheit; er könne zwar in seiner jetzigen Gestalt nur im Exil entstanden sein, doch sei in ihm altjesajanischer Weissagungsstoff von späteren Schülern Jesajas auf eine dem Fortschritt der Heilsgeschichte entsprechende Weise reproduziert und gestaltet. Kap. 14 rühre von zwei späteren Verfassern her und zwar der Maschal etwa von einem Zeitgenossen Nebukadnezars.

wurden, hat kurz C. H. Cornill erörtert (Die Composition des Buches Jesaja, Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 1884, S. 83—105). Seine Resultate (auf das zweite sei besonders aufmerksam gemacht) lauten: 1. „Der Redaktor hatte die Absicht die Weissagungen des Buches Jesaja chronologisch zu ordnen; eine Reihe von Stücken, welche er chronologisch nicht zu fixieren vermochte, stellte er wie eine Art von Prolog an den Anfang seiner Sammlung. 2. Innerhalb dieses chronologischen Rahmens ist Sachordnung, und zwar meist nach ‚Stichworten' durchgeführt".

Selbst wenn man von den für nichtjesajanisch erklärten Abschnitten keinen von Jesaja selbst herrühren läßt, bleiben die Worte Ewalds in Gültigkeit, Proph.[2] I, 272: „In J. treffen alle Mächte und alle Schönheiten prophetischer Rede und That zusammen, um sich gegenseitig auszugleichen; es ist weniger etwas einzelnes was ihn auszeichnet als das Ebenmaß und die Vollendung des Ganzen". Ähnl. S. 279: „Doch die Hauptsache bleibt hier, daß man gar nicht von J. wie von andern Propheten eine besondere Eigentümlichkeit und beliebte Farbe der ganzen Darstellung angeben kann. Er ist nicht der vorzüglich lyrische oder der vorzüglich elegische oder der vorzüglich rednerische und ermahnende Prophet, etwa wie Joel, Hosea, Micha, bei welchen mehr eine besondere Farbe vorherrscht: sondern je wie der Gegenstand es fordert, steht ihm jede Art der Rede und jeder Wechsel der Darstellung leicht zu Gebote, und das gerade begründet hier seine Größe sowie überhaupt einen seiner hervorragendsten Züge. Seine Grundeigentümlichkeit ist nur die hohe majestätische Ruhe der Rede, hervorgehend aus der vollen sichern Beherrschung des Gegenstandes".

Jeremia, יִרְמְיָהוּ und יִרְמְיָה, Ἱερεμίας, Sohn des Priesters Hilkia חִלְקִיָּהוּ aus Anathoth im Stamme Benjamin, im 13. Regierungsjahre des Josia (627), noch jung, vom HErrn berufen (1, 1. 6; 25, 3), wirkte bis zur Zerstörung durch Nebukadnezar fast stets in Jerusalem (11, 21 ff. in Anathoth), dann in Mizpa (40, 6), zuletzt, von den nach Gedaljas Ermordung gen Ägypten ziehenden Juden mitgeschleppt, in Thachpanches (43, 6 ff.). Das Buch Jer. besteht im hebräischen Kanon (abgesehen von dem erst später hinzugefügten Kap. 52, einem wegen v. 31 ff. erst mehrere Jahre nach 562 geschriebenen geschichtlichen Anhange, welcher mit 2 Kg. 24, 18—25, 30 größtenteils wörtlich übereinstimmt) aus zwei Hauptteilen. — Der erste Hauptteil, *1—45*, enthält hauptsächlich Juda und das Gottesreich betreffende Weissagungen, berichtet aber auch von den Erlebnissen des Propheten und Ereignissen seiner Zeit (z. B. 11, 21; 20, 1—3; 26; 28; 36—43, 8). A) 1. Überschrift; Berufung und Weihung Jer.s zum Propheten (Zeichen: Mandelstab, siedender Topf). ‖ B) 2—20. Reden und Aufsätze allgemeinen Inhalts: die Verderbtheit des Volkes (bes. Abgötterei und Unbußfertigkeit) und die Unabwendbarkeit des Gerichts; wohl wesentlich Zusammenfassung der früheren Thätigkeit Jer.s: einziges Datum 3, 6 „in den Tagen des Königs Josia", in dessen Zeit kann jedoch 13, 18 kaum gesprochen sein. a) 2—3, 5 Israel hat seiner ersten Liebe, Gottes, gar schnell vergessen und sich den Götzen zugewandt. Da schwere Züchtigungen nichts fruchteten, müssen weitere folgen. ‖ b) 3, 6—6. Des Nordreichs Verstoßung eine Warnung für Juda, seine Wiederannahme soll Juda aus seiner pharisäischen Ver-

blendung reißen 3,6—4,2. Verkündung des von Norden kommenden Gerichts über Jerusalem und Juda 4,3—6. || c) 7—10 Eitel ist das Vertrauen des Volkes auf Tempel und Opferdienst [Kap. 7 angeblich durchaus wider die Opfer!]. Der Weg zum Heil ist die Erkenntnis Jahves. Nicht auf die nichtigen Götzen soll man sein Vertrauen setzen, sondern auf den allmächtigen Gott Israels. || d) 11—13 die Bundbrüchigkeit Judas und deren Folge: die Unausbleiblichkeit des Gerichts. — Mordanschlag der Bewohner von Anathoth gegen Jer. ein thatsächlicher Beweis der Unverbesserlichkeit des Volkes 11,18 ff. Der verdorbene Gürtel 13,1 ff. || e) 14. 15 Dürre und folgende Strafverkündung. Der Prophet klagt über die mit seinem Berufe verbundenen Leiden 15,10 ff. und wird von Gott ermutigt. || f) 16—17,18 Schweres Gericht ist ob der Verderbtheit des Volkes unvermeidlich, eine Errettung erst nach dem Gerichte möglich. Quell des Heils ist das Vertrauen auf Jahve, Q. des Verderbens das Vertrauen auf Menschen 17,5 ff. || g) 17,19—27 Ermahnung zur Heiligung des Sabbats. || h) 18—20 der Töpferthon und der irdene Krug. (Tempelvogt Pashur פַּשְׁחוּר; Klagen des Propheten über seinen Beruf 20,7 ff.). || C) 21—29. Spezielle Weissagungen des chaldäischen Strafgerichts. a) 21—24 Die Hirten und Leiter des Volks. Wider Jojakim 22,1 ff., wider Jojachin 22,24 ff. Der gerechte Sproß aus Davids Stamme 23,1—8. Die beiden Feigenkörbe 24. || b) 25 Die große Gerichtsverkündung Jeremias aus dem 4. Jahre Jojakims. שֵׁשַׁךְ = בָּבֶל. || c) 26—29 erläuternde und bestätigende Nachträge zu dieser Verkündung. Weissagung wider den Tempel (Micha 3,12); Uria, Sohn des Semaja אוּרִיָּהוּ בֶּן־שְׁמַעְיָהוּ 26. Mahnung das Joch Babels ruhig zu tragen (4. Jahr Zedekias, nicht Jojakims) 27. Der falsche Prophet Hananja חֲנַנְיָה בֶּן־עַזּוּר 28. Brief Jer.s an die mit Jojachin Weggeführten (die falschen Propheten אַחְאָב בֶּן־קוֹלָיָה und צִדְקִיָּהוּ בֶּן־מַעֲשֵׂיָה), wider den falschen Propheten Semaja שְׁמַעְיָהוּ. || D) 30—33. Das Buch der Heilsverkündigung wider ganz Israel. a) 30. 31 Erlösung und Verherrlichung Israels in der Zukunft. Der neue Bund 31,31—34. || b) 32 Jer. kauft im 10. Jahre Zedekias einen Acker bei Anathoth. || c) 33 aus derselben Zeit: erneute Verheißung der Wiederherstellung, speziell Verkündung der Wiederaufrichtung des Königtums und des Priestertums zu neuem und ewigem Bestande. || E) 34—45. Über Wirken und Dulden Jer.s unter Jojakim und Zedekia, sowie nach der Zerstörung Jerusalems. a) 34,1—7 Drohwort an Zedekia (vgl. 32,3—5). || b) 34,8 ff. Drohwort wegen neuer Knechtung der freigelassenen hebr. Sklaven und Sklavinnen (Ex. 21,1—4; Dt. 15,12). || c) 35 die Treue der Rechabiten (2 Kg. 10,15.23). || d) 36 Erste Aufzeichnung der Reden Jer.s im 4. Jahre Jojakims, Vernichtung der Rolle durch den König im 5. Jahre und Herstellung einer neuen, noch mehr enthaltenden Schrift. || e) 37—39 Jer.s Erlebnisse und Aussprüche während der Belagerung und Eroberung Jerusalems. Der Kuschit עֶבֶד־מֶלֶךְ. || f) 40—45 Erlebnisse und Weissagungen Jer.s nach der Zerstörung Jerusalems. Gedaljas Ermordung 41. Weissagungen wider Ägypten 43. 44. Verheißungswort an Baruch 45. — || Zweiter Hauptteil, *46—51*; Reden wider neun auswärtige Völker. 46 zwei Reden wider Ägypten; 47 R. wider Philistäa; 48 wider Moab; 49 Ammon; Edom; Damaskus; Kedar קֵדָר und die Königreiche Hazors חָצוֹר; Elam; 50. 51 Babel. 51,59—64 Epilog: Sendung des Seraja שְׂרָיָה nach dem Euphrat.

Die erste im vierten Jahre Jojakims geschriebene Sammlung jeremianischer Weissagungen wurde von Jojakim selbst vernichtet. Der Erfolg war, daß Jer. durch seinen Gehilfen Baruch eine bedeutend umfangreichere Sammlung aufschreiben ließ. Wann dies geschehen, wissen wir nicht. Nach manchen zu der 1, 1 genannten Zeit. Jedenfalls ist die uns erhaltene Sammlung nicht im elften Jahre Zedekias entstanden, da die Kapp. 40—44 von Ereignissen erzählen, die später sind als die Zerstörung Jerusalems.

Fragen der Kritik. I) Das Verhältnis zu den LXX. Die LXX haben die Weissagungen gegen auswärtige Völker (46—51), in anderer Reihenfolge, nach 25, 13 und fahren dann (griech. 32, 1) mit 25, 15 fort. Außerdem weichen sie an zahlreichen anderen Stellen vom hebr. Texte ab und zwar meist so, daß sie einen kürzeren Text bieten. Besonders K. H. Graf, nach dem das Minus etwa 2700 Worte beträgt, hat in beachtenswerter Weise zu zeigen gesucht (Einl. zum Komm.), daß dem masoretischen Texte der Vorzug gebühre. Zu wesentlich demselben Resultate ist E. Kühl gekommen (Das Verhältniß der Massora zur Sept. im Jer., S. 64 f.): „Die Hauptabweichungen der LXX vom mass. Text hat der Übersetzer verschuldet. Das zeigt das Planmäßige der Abweichungen, die wir nicht Abschreibern, . . . sondern nur einer Übersetzung zuschreiben können, die . . . mundrecht machen wollte". — Was insonderheit die zuerst erwähnte große Verschiedenheit betrifft, so halten wir es mit Ewald, Proph.[2] II, 88 für sicher, daß der ursprüngliche Platz der Weissagungen gegen auswärtige Völker nicht nach Kap. 25, 13 ist. Mehr hat desselben Gelehrten (S. 82) Annahme für sich, daß Kapp. 46—49 anfangs vor Kap. 25 standen und von dem, welcher die Kapp. 50. 51 hinzufügte (s. gleich), an den Schluß des Buches geschoben wurden.*

II) Mehrere Kritiker bestreiten die Echtheit von 10, 1—16. 25, 11b—14a. 27, 7. 16—21. 33, 14—26. 39, 1. 2. 4—13. 50. 51; die Kapp. 27—29. 30—33. 48 seien von späterer Hand überarbeitet. Ewald dagegen, S. 81 f. 85, hält Kapp. 1—49 für echt, mit Ausnahme nur von 10, 11. 25, 12 teilweise. 13. 26b. 39, 1. 2. 4—13 und Teilen der Verse 4, 11. 10, 16. 20, 21. 28, 1. 44, 22. v. Orelli (S. 255) erkennt die Eigenartigkeit des Abschnittes 10, 1—16 an, jedoch gilt ihm die Abfassung durch Jer. selbst als „möglich"; die Verse 39, 1. 2. 4—10 seien aus Kap. 52 oder der diesem zu Grunde liegenden Quelle entnommene Einschaltungen (S. 357). || Sehr sorgfältig begründet ist die Annahme späterer Abfassung für 50. 51, 1—58 von Karl Budde, s. Jahrbücher f. deutsche Theologie XXIII, S. 428—470. 529—562 (51, 59—64 [ohne 60b] seien echt). — Kap. 39, 1—14 kann, wenigstens in der vorliegenden Form, nicht wohl von Jeremia sein, zumal wenn wir den genaueren Bericht in Kap. 52 vergleichen (s. auch Nägelsbach PRE[2] VI, 525).

Durchgängige Benutzung Älterer, bes. des Deuteronomiums, s. A. Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex, Berlin 1837. Die vielfachen Selbstwiederholungen erklären sich aus der Halsstarrigkeit derer, welchen Gottes Willen darzulegen und nahezubringen sein Beruf war. Den von Natur schüchternen, weichen, zu Thränen geneigten Mann machte Gott zur

* Vgl. a. Kühl S. 14—23 (S. 18: „entweder hinter 25, 26 . . . oder hinter dem ganzen Kap. 25 oder, was am besten erscheint, hinter Kap. 25, 29, wo dann V. 30—38 ein resumierendes Räsonnement bilden").

festen Stadt, zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer wider das ganze Land, die Könige Judas, dessen Fürsten, dessen Priester und das Volk des Landes (1, 18). Mangel an Patriotismus ist ihm nur von Solchen vorgeworfen, welche weder ihn noch seine Zeit verstanden, bezw. verstehen. Zum Erweise der herzlichen Liebe, die er für sein Vaterland empfand, genügt es, an Kap. 8, 21—23 zu erinnern.

Ezechiel, bei Luther Hesekiel, יְחֶזְקֵאל, Ἰεζεκιήλ, Sohn des Priesters Busi, gehörte zu den angesehenen Judäern, welche im Anfange des Jahres 597 mit Jojachin nach Babylonien deportiert wurden, („unser Gefängnis" 33, 21. 40, 1, vgl. 1, 2). Dort wohnte er, verheiratet und in eigenem Hause (24, 18. 8, 1), in Thel Abib (3, 15, Luther falsch: Monat Abib) am „Fluß Kebar". Diesen נְהַר־כְּבָר haben wir uns, obwohl er bis jetzt sonst nicht nachgewiesen, als einen Fluß oder Kanal in der Landschaft Babylonien zu denken; er ist jedenfalls verschieden von dem bekannten Chaboras, חבור (s. Nöldeke in Schenkels Bibel-Lexikon I, 508). Im 5. Jahre der Wegführung von Gott berufen (1, 2), wirkte er wenigstens 22 Jahre (die letzte datierte Weissagung ist vom 27. Jahre der Wegf., 29, 17) unter seinen Mitgefangenen als Prophet und Volksbelehrer, bei dem die Ältesten sich oft Rats erholten (8, 1. 14, 1. 20, 1, vgl. 33, 30 ff.).

Vier Hauptteile, von denen die beiden ersten (1—32) als Gerichtsverkündigung wider Israel und die Heidenwelt, die beiden letzten (33—48) als Heilsverkündung für Israel zusammenfassend sich bezeichnen lassen. I, *1—24* Verkündigungen des über Israel kommenden Gerichts aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems. *a*) 1, 1—3, 21 Inaugurationsvision. Die Theophanie 1 (die חַיּוֹת mit je vier Gesichtern: Mensch, Löwe, Stier, Adler). Die eigentliche Berufung 2—3, 3. Gott verheißt Kraft, die Verantwortlichkeit des Berufes. ‖ *b*) 3, 22—5 das Schicksal Jerusalems und seiner Bewohner (symbolische Handlungen). ‖ *c*) 6 der Götzendienst begründet die Furchtbarkeit des Gerichts; jedoch erhält Jahve sich einen Nachblieb in der Verbannung, der sich zu ihm bekehren wird. ‖ *d*) 7 das Ende kommt. Ankündigung und Schilderung des Unterganges Israels. ‖ *e*) 8—11 das Gesicht von der Zerstörung Jerusalems. (Einig Herz, neuen Geist, Herz von Fleisch will Gott geben 11, 14 ff.). ‖ *f*) 12, 1—20 symbolische Handlung als Zeichen der Wegführung der Judäer und ihres Fürsten. ‖ *g*) 12, 21—14, 11 über wahre und falsche Prophetie. ‖ *h*) 14, 12—23 die Gerechtigkeit einzelner Frommer wird das Gericht nicht von einem Lande abwenden (Noah, Daniel, Hiob). ‖ *i*) 15 Jerusalem unbrauchbares Holz eines wilden Weinstocks. ‖ *k*) 16 Jerusalem, die Ehebrecherin: Götzendienst (2—34), Strafe (35—52), Wiederannahme zu Gnaden (53—63). ‖ *l*) 17 Bestrafung des bundbrüchigen Zedekia. (Adler und Reis der Zeder. Das von Gott gepflanzte zarte Reis). ‖ *m*) 18 die vergeltende Gerechtigkeit Gottes: die Gerichte sind durch des jetzt lebenden Volkes eigne Sünden hervorgerufen. ‖ *n*) 19 Klagelied auf die Fürsten Israels (2—9 die Löwin Israel, 10—14 das Elend des beschädigten Weinstockes Israel). ‖ *o*) 20 Israel soll durch schwere Gerichte in der Zerstreuung geläutert werden: dann wird ein Gotte wohlgefälliges Volk ihm auf seinem heil. Berge dienen. ‖ *p*) 21 Waldbrand im Negeb oder Schwert Jahves gegen Jerusalem. Gänzlicher Untergang der

Ammoniter durch den König von Babel. || *q*) 22 die Sünden Jerusalems und Israels. || *r*) 23 Ohola אָהֳלָה und Oholiba אָהֳלִיבָה, d. i. Samarien und Jerusalem, ihre Buhlerei und Bestrafung. || *s*) 24 vom 10. des 10. Monats im 9. Jahre, also von demselben Tage, an welchem die Belagerung Jerusalems begann. *α*, v. 1—14 Jerusalem ein rostiger Kessel. | *β*, 15—24 auf Gottes Geheiß unterläßt Ez. äußere Trauer bei seines Weibes Tod. | *γ*, 25 bis 27 welche Folge die Zerstörung für den Propheten haben wird: freies Reden. — || II, *25—32* Verkündigungen des Gerichts über die Heidenvölker. *a*) 25 Ammon; Moab; Edom; Philister. || *b*) 26—28 Tyrus und Sidon. || *c*) 29—32 Ägypten; 7 Reden: 29, 1—16. 17—21. 30, 1—19. 20—26. 31 (Assur die stolze und doch gefallene Zeder, ein Vorbild für Ägypten). 32, 1—16. 17—32. — || III, *33—39* Die Herstellung des Heils. *a*) 33 (am Abend, ehe die Kunde von der Zerstörung Jerusalems eintraf) handelt bes. von Stellung und Beruf des Propheten in Zukunft. || *b*) 34 die schlechten Hirten und der gute Hirt, Gottes Knecht David. || *c*) 35—36, 15 Edom soll verwüstet werden, das Bergland Israel dagegen soll künftig von Israel bewohnt und bebaut werden. || *d*) Notwendigkeit des Heils, Art der Verwirklichung desselben. || *e*) 37 die Auferweckung des ganzen Israel zu neuem Leben und seine Wiedervereinigung zu Einem Volke. || *f*) 38. 39 der endliche Triumph Jahves über die Welt (Gog von Magog). — || IV, *40—48* das neue Gottesreich oder die Ordnung des Heils. Geschaut am 10. des 1. Monats des 25. Jahres. *a*) 40—43 der Tempel und seine Einweihung. || *b*) 44—46 die neue Ordnung des Gottesdienstes. Stellung der Fremdlinge, der Leviten und der Priester zum Heiligtum 44. Vorschriften über die Opfer 45, 18—46, 15. || *c*) 47, 1—12 der vom Tempel ausgehende Quell lebendigen Wassers. || *d*) 47, 13—48 Grenzen und Verteilung des heil. Landes.

Zum Verständnis dieses letzten, dunklen Hauptteiles hat man festzuhalten, daß alle Prophetie durch das Medium einer sowohl subjektiv, d. i. durch die eigene Individualität, als auch objektiv, d. i. durch nationale Zugehörigkeit und zeitliche Verhältnisse bestimmten Persönlichkeit zu gehen hat. Die objektive Bestimmtheit ist notwendig, damit der Prophet auf die wirken könne, auf welche allein oder doch zumeist er wirken soll, auf seine Zeitgenossen.

Für die Darstellung Ezechiels ist charakteristisch die Fülle der zum Teil ins Detail ausgemalten Visionen, symbolischen Handlungen und Bilder. Das erste Kapitel, die מֶרְכָּבָה, galt den alten Juden als Inbegriff der theosophischen Weisheit, wie das erste Kapitel der Genesis, מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, als Summe der kosmogonischen; daher war das Studium beider nicht ohne weiteres gestattet. Vgl. Hieronymus an Paulinus (Biblia sacra latina V. T., Ausg. Heyse-Tischendorf S. XXXI[b]): principia et finem [Ezechiel] tantis habet obscuritatibus involuta, ut apud Hebraeos istae partes cum exordio Geneseos ante annos triginta non legantur; vgl. auch Mischna Chagiga II, 1.

Gegen die Echtheit hat sich in neuerer Zeit außer Zunz nur Seinecke erklärt: nach Zunz ist das ganze Buch eine Erfindung aus persischer Zeit und zwar wahrscheinlich noch später als Esra; s. Gottesdienstl. Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 157—162 und Gesammelte Schriften, Berlin 1875, I, S. 226—233 [= ZDMG XXVII, 676 ff.].

Dem Buche Ezechiels ist in neuester Zeit die Aufmerksamkeit in hohem Maße zugewendet, weil Reuß, Wellhausen und ihre Anhänger es für älter erklärt haben als den nach ihrer Ansicht erst in Fortbildung des von Ezechiel (bes. kommen hier die Kapp. 40—48 in Betracht) Angebahnten verfaßten „Priesterkodex“. Vgl. oben S. 207. 209 f.

Hosea, הוֹשֵׁעַ, Ὠσηέ, Sohn des Beeri בְּאֵרִי, aus dem Nordreiche und im Nordreiche wirkend, etwas später als Amos (dessen Buch er wohl schon gekannt hat, vgl. Hos. 4, 3; 8, 14), seine Hauptwirksamkeit in der zweiten Hälfte der Regierung Jerobeams II. Er weiß weder von der dem Menahem durch Thiglath Pileser (Phul, 2 Kg. 15, 19) gebrachten Hilfe noch von der Abtrennung des Ostjordanlandes zur Zeit Pekachs (2 Kg. 15, 29; Gilead: Hos. 6, 8; 12, 12). Daher und aus anderen Gründen scheint der Teil der Überschrift, welcher die vier Könige Ussia, Jotham, Ahas, Hiskia nennt, später hinzugefügt: Hosea sollte dadurch wohl als demselben Jahrhunderte wie Jesaja und Micha angehörig bezeichnet werden. Die Grundgedanken des Buches sind die Bundbrüchigkeit Israels und die alles heilende göttliche Liebe. I) c. 1—3: symbolische Darlegung dieser Gedanken (das Weib גֹּמֶר בַּת־דִּבְלָיִם, ihre Kinder יִזְרְעֶאל [2 Kg. 9], לֹא רֻחָמָה u. לֹא עַמִּי). Die Annahme, daß an wirkliche Vorgänge aus dem Privatleben des Propheten zu denken sei, haben freilich noch neuerdings v. Hofmann (Weissag. u. Erf. I, 286 ff.), Heinr. Kurtz (Die Ehe des Propheten Hosea, Dorpat 1859), v. Orelli (Kurzgef. Komm.), Duhm, Wellh. und bes. Nowack, Komm. S. 48 ff., (nicht Reuß, GAT 265) vertreten. II) c. 4—14: Israels Schuld 4—8; die daher notwendige Strafe 9—11; auf Schuld und Strafe wird, wenn Israel sich bekehrt, dereinst herrliches Heil folgen 12—14.

Joel, יוֹאֵל, Ἰωήλ, Sohn des Pethuel פְּתוּאֵל, ein Judäer, hat vermutlich in Jerusalem geweissagt und war möglicherweise, wie Jeremia gewiß, Priester-Prophet (wenigstens spricht dafür seine besondere Rücksichtnahme auf Priester, Kultus und Opfer). Er schrieb höchst wahrscheinlich in den ersten Jahrzehnten des Königs Jehoas von Juda (so auch v. Orelli, Kurzgef. Komm.): er weiß noch nichts von syrischen oder gar assyrischen Bedrängnissen; Judas Feinde sind nur Phönicier und Philister, Ägypter und Edomiter (4, 4. 19): schon Amos (1, 2, vgl. Jo. 4, 16; 9, 13, vgl. Jo. 4, 18) kennt Joels Buch. Vatke, Hilgenfeld und andere, am entschiedensten und gründlichsten Merx, lassen das Büchlein nachexilisch sein (für M. ist es ein nach 445 v. Chr. geschriebner Midrasch). Aber daß der König nicht erwähnt wird, die Anrede vielmehr an die Greise und Ältesten gerichtet ist, erklärt sich genügend aus der Minderjährigkeit des Jehoas, s. 2 Kg. 12, 1 ff. [11, 21 ff.]. Aus der in Hervorhebung der Kultushandlungen und in Nichterwähnung der Höhen sich kundgebenden Voraussetzung gesetzlicher Zustände darf man nicht auf nachexilische Zeit schließen; die moderne Pentateuchkritik thut es freilich meist (nicht Reuß, GAT 246). Der rhetorische Ausdruck erklärt sich daraus, daß wir hier nicht einen gedankenreichen kurzen Abriß vieljähriger Thätigkeit vor uns haben (wie von anderen kleinen Propheten), sondern eine einzelne Rede, die wirken sollte.

I) 1, 1—2, 17 Klage und Bußruf. ‖ II) 2, 18—4, 21 Verheißung. *a*) 2,

19—27 für die nächste Zukunft. | *b*) 3. 4 für die fernere Zukunft: Ausgießung des Geistes Gottes über alles Fleisch. Beide Teile werden durch die historische Bemerkung 2, 18 zu einem Ganzen verbunden. Die Heuschreckenplage ist nicht als bildliche Bezeichnung feindlicher Heerscharen zu deuten; denn die Heuschrecken werden 2, 4 mit Rossen und Reitern verglichen.

Amos, עָמוֹס, *Ἀμώς*, ein Hirt aus dem 8 km (in gerader Linie) südlich von Bethlehem gelegenen Thekoa, wirkte im Nordreiche, schrieb aber vermutlich, nach seiner Ausweisung von dort durch den Kälberpriester Amazja 7, 10 ff., in Judäa. Er wirkte während der Regierungen Ussias von Juda und Jerobeams von Israel, etwas früher als Hosea. 6, 14 (vgl. 2 Kg. 14, 25) weist auf die Zeit nach Jerobeams Eroberungszügen. Grundgedanke: das Herannahen des vernichtenden Gerichts. Die Einleitungsrede, Kap. 1. 2, verkündigt ein Völkergericht, welches Damaskus, Philistäa, Tyrus, Edom, die Ammoniter, Moab und Juda treffen, am schwersten aber über das Nordreich hereinbrechen wird. Dies über letzteres kommende Gericht ist das Thema der folgenden Strafrede (3—6; drei mit שִׁמְעוּ beginnende Absätze; 3, 1; 4, 1; 5, 1) und der fünf Gesichte (7, 1—9, 10: Heuschrecken, das verzehrende Feuer, das Bleilot, Korb mit reifem Obst, der Allherr am Altar). Nur die letzten Verse sind verheißend (9, 11—15): Aufrichtung des Reiches Gottes (verfallene Hütte Davids).

Obadja, עֹבַדְיָה, LXX *ὅρασις Ὀβδιού*. Drohweissagung wider Edom (v. 1—9) ob der Frevel, die es an seinem Bruder Jakob begangen (v. 10—14). Der nahe Tag Jahves wird allen Heiden, besonders aber Edom, Verderben bringen (v. 15. 16); die Vertriebenen Israels aber werden in ihr Land und zum Berge Zion zurückkehren (v. 17—21). Mit v. 1—9 stimmt Jer. 49, 7—22 zum Teil wörtlich überein, und zwar ist der Zusammenhang bei Ob. ein besserer als bei Jeremia, so daß letzterer nicht das Original sein kann (gegen Bertholdt, Knobel, Bleek, Reuß [GAT § 368] u. a.). Demnach bleiben zwei Möglichkeiten: a) die ganze Weissagung des Ob. ist älter; dann würde sich das über Edom Gesagte aus der Zeit des Jehoram erklären. Damals fielen die Edomiter von Juda ab 2 Kg. 8, 20—22; 2 Chr. 21, 8—10, und während der Regierung desselben Königs fand die 2 Chr. 21, 16. 17 erwähnte Eroberung Jerusalems durch die Philister und Araber statt, auf welche wir dann Ob. v. 11 zu beziehen haben. Zu Gunsten dieser Ansicht (welcher auch v. Orelli im Kurzgef. Komm. beistimmt) kann man das Fehlen jeder Beziehung auf Assyrien oder Babel und das Verhältnis von Joel zu Ob. anführen (bes. 3, 5 vgl. Ob. 17; mehr bei Keil Einl.[3] § 88 Note 5); gegen sie, daß die im Buche Jeremias sich findende Verwandtschaft mit Ob. sich nur auf v. 1—9 dieses Schriftchens erstreckt, das von v. 10 an Folgende dem Jer. also unbekannt gewesen zu sein scheint. b) Ob. hat bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar geschrieben (vgl. Psalm 137, 7). In diesem Falle würde anzunehmen sein, daß Ob. in v. 1—9 und Jer. in Kap. 49 eine und dieselbe ältere gegen Edom gerichtete Weissagung benutzt haben. Dagegen vgl. indes Caspari S. 23—28.

Jona, יוֹנָה *Ἰωνᾶς*. Mit dem 1, 1 genannten Jona ben Amitthai אֲמִתַּי ist ohne Zweifel der 2 Kg. 14, 25 (zur Zeit Jerobeams II.) erwähnte Prophet

dieses Namens (aus Gath-Hepher גַּת הַחֵפֶר, wohl gleich El Mesched, eine Stunde nördlich von Nazareth) gemeint. Daß er aber das über ihn Berichtete — denn nicht prophetische Rede, sondern Erzählung des dem Jona Widerfahrenen bildet den Inhalt des Buches — selbst aufgezeichnet habe, ist durch nichts indiziert. Vielmehr weisen uns Sprache und Inhalt in viel spätere Zeit. Das Buch hat nämlich nicht den Zweck wirkliche Geschichte mitzuteilen, sondern es verfolgt eine didaktische Tendenz: es predigt den Universalismus der auch die Heiden umfassenden barmherzigen Liebe Gottes. Wahrscheinlich hat der Verfasser eine in der Volksüberlieferung erhaltene alte Jona-Geschichte benutzt*, gerade wie der Autor des Buches Hiob den historischen Rahmen nicht frei erfunden hat. Die Notwendigkeit den Inhalt für buchstäblich wahre Geschichte zu halten kann auch durch Luk. 11,29 ff.; Matth. 12,39 ff. nicht begründet werden**. Ganz verkehrt ist die von Frd. Chr. Baur vorgetragene mythologische Deutung. Da das Buch in den Prophetenkanon Aufnahme gefunden hat, dürfen wir die Abfassung nicht später als in das 5. Jahrhundert setzen; übrigens sind gegen die Abfassung in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts schlagende Einwendungen nicht gemacht worden.

Micha, מִיכָה, *Μιχαίας*, aus dem Städtchen Moreseth Gath מוֹרֶשֶׁת גַּת, nicht weit von Bêt Dschibrîn (Eleutheropolis) in Judäa, wirkte nach der Überschrift unter Jotham, Ahas, Hiskia. || Inhalt: c. 1—2: Das zunächst über Samarien, aber auch über Juda kommende Gericht. Rüge der Hauptsünden. Nur am Schluß kurze Verheißung. | c. 3—5: wegen der Sünden der Leiter des Volkes (gewaltthätige Vornehme, falsche Propheten und schlechte Priester bes. getadelt) wird Jerusalem zerstört werden; dann aber wird ein herrliches messianisches Friedensreich folgen. | c. 6—7: Bußmahnungen und Strafdrohungen, reuige Klage, schließlich Ausblick auf das Heil.

Ob Micha 4,1—4 das Original für Jesaja 2,2—4 war (Caspari, Keil, Delitzsch), oder ob beide Propheten aus einer älteren Vorlage schöpften (Hitzig, Ewald), ist streitig. Letztere Annahme dürfte die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich haben. Hartmann und viele andere haben, bes. wegen Jer. 26,18 („in den Tagen Hiskias") die Echtheit der chronologischen Angabe der Überschrift bestritten; gegen die Echtheit läßt sich auch die Analogie der Hos. 1,1 (s. oben S. 233) vorgenommenen Veränderung anführen. Im übrigen sind gegen die Integrität des Buches zwingende Gründe nicht vorgebracht worden. (Ebenso v. Orelli im Kurzgef. Komm.) Ewald, Proph.[2] I, 501. 525—537, läßt c. 6 und 7 zur Zeit Manasses und von einem anderen Propheten verfaßt sein. Wellhausen in Bleeks Einl.[4], 425 f. erklärt (ohne sich sonst über c. 6. 7 zu äußern) 7,7—20 für ein Jahrhundert später als 7,6. Stade, Ztschr. f.

* Vgl. auch Reuß, GAT 500: „Aber wenn die Niniviten sich wirklich damals bekehrt haben, so war es ihnen nicht sehr ernst damit, wie man in den Propheten zur Genüge lesen kann. Aber Jesus glaubt es doch und stellt beide Völker einander gegenüber am Tage des Gerichts? Das eben beweist, daß er die Erzählung als eine bloße Parabel aufgefaßt hat. Auch die rein erfundenen Personen der neutest. Parabeln geben heute noch Zeugnis den Wahrheiten, welche sie ursprünglich zu verkünden bestimmt waren."

** Ähnlich v. Orelli im Kurzgef. Komm.: das Büchlein sei späte Erzählung einer alten Überlieferung über die Schicksale des Propheten, nicht bloße Parabel, aber allerdings von lehrhafter Tendenz durchzogen.

d. alttest. Wiss. I, 161—172, III, 1—16 behauptet, daß nur c. 1—3, nach Ausscheidung von 2,12. 13, welche exilisch oder nachexilisch seien, dem Propheten Micha beigelegt werden können. C. H. Cornill (Ztschr. f. d. alttest. Wiss. IV, 89 Anm.) läßt Kapp. 4. 5 von einem späteren Verf. herrühren, muß dagegen in betreff des Stückes 6,1—7,6 bei der Authentie beharren. Reuß, GAT 314 hält das ganze Buch (mit Ausnahme des Datums am Anfange) für echt; 6,5 sei offenbar eine Lücke. Die sehr gründlichen „Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha" von V. Ryssel (1887) haben zu folgendem Resultate geführt: der Inhalt des Buches sei zwar, namentlich in Kapp. 1—5, eine erst in späterer Zeit gemachte mehr oder weniger lose Zusammenstellung einzelner Weissagungen; jedoch lägen keine zwingenden Gründe vor, irgend etwas (außer dem Datum in der Überschrift) entgegen der Ansicht der Sammler Micha abzusprechen.

Nahum, נַחוּם, *Ναούμ*, aus Elqosch (Hieronymus hat ein Dörfchen Helcesei in Galiläa gesehen, vielleicht das heutige El Kauzeh bei Rama in Naphthali; schwerlich ist mit Ewald an Alkusch bei Mosul zu denken), schrieb eine Weissagung wider Ninive, die Blutstadt (3,1), wahrscheinlich um das Jahr 660. Denn die 3,8 ff. erwähnte Verwüstung No-Ammons (Thebens) ist wohl die durch Assurbanipal 664 oder 663 vollzogene, vgl. Duncker, Gesch. des Altertums [5], II, 382 f. sowie Schrader, Keilinschriften und das Alte Test. [2] 450. 452 (die Geschichte hätte also von Reuß [GAT 369] nicht „stumm" genannt werden sollen). || c. 1 Jahve, der eifrige Gott, wird den Drängern der Seinen den Garaus machen. c. 2, durch ein von Jahve entbotenes Heer soll Ninive erobert, geplündert und zerstört werden. c. 3, die Schuld, bes. die Blutschuld Ninives, und die daraus sich ergebende Notwendigkeit des Unterganges. || Die Anfangsworte מַשָּׂא נִינְוֵה der Überschrift für unecht zu halten, liegt kein ausreichender Grund vor.

Habakuk, חֲבַקּוּק, *Ἀμβακούμ*, ein Judäer, vielleicht Levit (wegen 3,19), schrieb nach den meisten (auch Reuß, GAT 373 und v. Orelli im Kurzgef. Komm.) zur Zeit Jojakims; nach Keil Einl. [3] § 95 und Delitzsch schon unter Josia, da 2,20 von Zeph. 1,7 und 1,8 von Jer. 4,13; 5,6 gekannt sei. || c. 1. 2. Der Prophet schaut den Einfall der Chaldäer. Darnach wird er auf prophetischer Warte stehend durch den HErrn gewiß, daß die Verheißungen für die Gerechten sich erfüllen, die Heiden aber (gemeint sind die Ch.) untergehen werden. c. 3. „Das Ganze schließt, gleich als mit dem Wegziehen eines hintern Vorhangs, mit einer großartig furchtbaren Erscheinung des HErrn, der vom Sinai sich aufmacht, sein Wort zu lösen" (Reuß 374).

Zephanja, צְפַנְיָה *Σοφονίας*, nach 1,1 Urenkel Hiskias (wahrscheinlich des Königs). Die Überschrift nennt allgemein die Zeit Josias; durch 1,4—6 und 3,1—5 werden wir auf die Zeit vor dem 18. Jahre dieses Königs beschränkt. Zeph. verkündet c. 1 einen großen Zorntag Jahves, mahnt 2,1—3,8 zur Buße, verheißt 3,8—20 dem geretteten Reste Israels und allen Völkern das messianische Heil. Die historisch wie exegetisch unbegründete Annahme Ewalds (Gesch. [3] III, 747; Proph. [2] II, 14. 15), Dunckers (Gesch. des Alt. [5] II,

464) und vieler anderer, daß die Schilderungen Zephanjas (und Jeremias) sich auf einen verheerenden Einfall der Skythen in Judäa beziehen, ist von Nöldeke (Schenkels Bibel-Lexikon III, 388), Keil zu Jer. 4,5 u. a. zurückgewiesen worden.

Haggai, חַגַּי, Ἀγγαῖος, einer der mit Serubbabel und Josua Zurückgekehrten gibt einen Überblick über seine im 2. Jahre des Darius zur Förderung des Tempelbaues entfaltete Thätigkeit, gleichsam eine Skizze oder Inhaltsanzeige seiner in dieser Zeit gehaltenen Reden. Für die Vermutung (Ewald Proph.[2] III, 178), daß H. zu denen gehört habe, welche den ersten Tempel noch gesehen, ist 2,3 kein Beweis. || Vier Abschnitte: I) c. 1 Ermahnung zum Tempelbau, am 1. des 6. Monats, und ihr Erfolg. II) 2,1—9 Des neuen Tempels Herrlichkeit, am 21. des 7. Monats. III) 2,10—19 Die Wiederkehr des Natursegens, am 24. des 9. Monats. IV) 2,20—23 An Serubbabel gerichtete Verheißung, an demselben Tage.

Sacharja, זְכַרְיָה, *Ζαχαρίας*, Sohn Berechjas, בֶּרֶכְיָה, Enkel des mit Serubbabel und Josua zurückgekehrten Priesters Iddo עִדּוֹ, seit dem 2. Jahre der Regierung des Darius, also gleichzeitig mit Haggai, für den Tempelbau thätig, mithin schon sehr jung aufgetreten (1,1 vgl. Esra 5,1. 6,14. Neh. 12,4. 16). — || Unbestritten gehören dem S. die ersten acht Kapitel: I) 1,1—6 Ermahnnng zur Buße. „Kehret euch zu mir, so will ich mich zu euch kehren." || II) 1,7—6,8. Acht Nachtgesichte (apokalyptische Weissagungen, zum Teil auch schon Vergangenes darstellend), die sich alle auf die Vollendung des Reiches Gottes beziehen: a) 1,8 ff. Der Reiter zwischen den Myrten im Thalgrunde. | b) 2,1 ff. Die vier Hörner und die vier Schmiede. | c) 2,5 ff. Der Mann mit der Meßschnur. | d) 3 Der Hohepriester Josua vor dem Engel des HErrn (צֶמַח). | e) 4 Der Leuchter und die beiden Ölbäume. | f) 5,1 ff. Die fliegende Buchrolle. | g) 5,5 ff. Das Weib im Epha. | h) 6,1 ff. Die vier Wagen zwischen den Bergen. || III) 6,9—15. Die symbolisch-prophetische Krönung des Hohenpriesters Josua. || IV) 7. 8. Anläßlich einer aus Beth-El ergangenen Anfrage spricht S. über das Fasten im allgemeinen. Nicht auf das Fasten komme es an, sondern auf rechte Gesinnung und rechtes Thun. Der HErr werde sich wieder zu Seinem Volke wenden und die Fasten in Freude und Wonne verwandeln. — || Der zweite Teil. I) 9—11. a) 9. 10 Gericht über die Nachbarreiche; der allmächtige Friedenskönig in Zion (9,9. 10) und die Herstellung des Reiches. | b) 11 Der gute Hirt (die Hirtenstäbe נֹעַם und חֹבְלִים) und der schlechte Hirt. [Unter letzterem schmilzt das Volk auf ein Drittel zusammen: ein messianisches Volk 13,7—9.] || II) 12—14. a) 12,1—13,6. Den Ansturm der Weltvölker wider Jerusalem und Juda wird der HErr zu Schanden werden lassen und dann durch den Geist der Gnade und des Flehens (Klage um den Durchbohrten 12,10) eine gründliche Erneuerung des Volkes herbeiführen. | b) 14 (aus einer etwas späteren Situation): Jerusalem wird von den Weltvölkern eingenommen, die Hälfte der Bewohner weggeführt. Den Übriggebliebenen bahnt der HErr sicheren Weg zur Rettung. Nun beginnt die messianische Zeit (Lebendige Wasser. Die Heiden kommen zum Laubhüttenfeste).

Die kritischen Fragen. A) Gegner der Autorschaft Sacharjas, des Sohnes Berechjas. Den ersten Anlaß zu Zweifeln an der Abfassung durch Sacharja gab im 17. Jahrh. englischen Theologen das διὰ Ἱερεμίου Matth. 27,9. In einer besonderen (anonym erschienenen) Schrift begründete die Behauptung der Unechtheit in Deutschland zuerst der Hamburger Pastor B. G. Flügge (1784). Seitdem stimmt die Mehrzahl der alttest. Exegeten darin überein, daß die Kapp. 9—14 nicht von dem Propheten Sacharja herrühren; in der positiven Aufstellung ist man keineswegs einig. | *a)* Vorexilischen Ursprung und einheitliche Autorschaft (Ed. Forberg 1824 und Rosenmüller) behauptet gegenwärtig wohl niemand mehr. Die meisten nehmen zwei vorexilische Verfasser an: *α*, Kapp. 9—11 [auch 13,7—9 nach Ewald, Proph.[2] I, 248 und v. Ortenberg, vgl. noch Schrader in de Wettes Einl.[8] S. 481] von einem Zeitgenossen Hoseas, einem älteren Zeitgenossen Jesajas; *β*, Kapp. 12—14 [ev. ohne 13,7—9] von einem Zeitgenossen Jeremias, etwa unter Jojakim. So: Ewald, Knobel (Prophetismus der Hebräer, Band II), Hitzig (der jedoch Kap. 12—14 unter Manasse verfaßt sein ließ), E. Meier (Geschichte der poet. Nationalliteratur der Hebräer), v. Ortenberg, Kahnis (Luther. Dogmatik Bd. I), Diestel (Schenkels Bibel-Lexikon, Bd. V), Ed. Riehm (Handwtb. d. Bibl. Alt. S. 1319[b]), Steiner in der 4. Aufl. des Hitzigschen Komm., v. Orelli. Reuß, GAT 332 f., möchte (wie Hitzig) Kap. 12—14 „in die Zeit Manasses" setzen; doch seien die Anhaltspunkte „unzureichend, um die Zeit des Verf. genau zu bestimmen". — Für die Annahme vorexilischer Abfassung dieser sechs Kapp. sprechen namentlich die historischen Beziehungen. | *b)* Für spät-nachsacharjanischen Ursprung und Einheit des Verfassers erklärten sich Gramberg, krit. Gesch. der Religionsideen; Vatke, bibl. Theologie I, 553; Abr. Geiger, Ursprung und Übersetzungen der Bibel, S. 55. 57—59 und Nachgelassene Schriften IV, 178. 179; zuletzt Stade, Programm zum Ludwigstage, Gießen 1880, S. 19 [„Sach. 9—14 ist ein nachexilisches Schriftstück, welches sich seinen Ideen wie seinen historischen Voraussetzungen nach am besten als im Anfange des 3. Jahrh. v. Chr. entstanden begreift"], und Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. I (1881), S. 1—96; II, 151—172. 275—309. [Dagegen s. H. Grätz, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judth. 1881, 239 f., 277—285, 317—327.] — | B) Als Verteidiger der Echtheit seien genannt: Jahn, Hävernick, Herbst, Stähelin, de Wette (Aufl. 4—7), Keil in Einll.; Baumgarten, Neumann, Kliefoth, Schegg, Köhler, Lange, Pusey, Bredenkamp, Wright in Komment.; F. B. Köster, meletemata critica et exegetica in Zachariae prophetae partem posteriorem, Gött. 1818; Hengstenberg, Beitrr. zur Einl. ins Alte Testam., Bd. I, (Berl. 1831), S. 361—388; J. D. Fr. Burger, Études exég. et critiques sur le proph. Zach., Straßburg 1841, 4°; H. L. Sandrock, Prioris et posterioris Zachariae partis vaticinia ab uno eodemque auctore profecta, Breslau 1856 (Diss.); L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T.s, Bd. VII, Münster 1866. — | Weiteres über die Geschichte und Literatur dieses gerade jetzt durch die zwischen neueren Kritikern bestehende große Differenz wieder lebhaft gewordenen Streites s. bei Köster, Köhler und in Emil Fr. Jul. v. Ortenbergs Die Bestandteile des Buches Sacharja, Gotha 1859, 87 S.

Maleachi, מַלְאָכִי, *Μαλαχίας*. Über die Person Maleachis ist uns nichts

bekannt; doch braucht man deswegen nicht mit Vitringa, Hengstenberg, Ewald anzunehmen, M. sei nicht der wirkliche Name des Verfassers, sondern eine Bezeichnung seines Berufes. Die Vergleichung von Neh. 13 macht es höchst wahrscheinlich, daß das Schriftchen in die Zeit zwischen dem ersten und dem zweiten Aufenthalte Nehemias in Jerusalem zu setzen ist. Nicht hoher Flug der Begeisterung, sondern dialogischer Lehrvortrag. || Inhalt: Gott hat Israel von jeher geliebt 1,1—5. Aber die Priester haben seinen Namen durch unheilige Verwaltung ihres Berufes geschändet 1,6—2,9, und das Volk hat sich durch Ehen mit Heidinnen und durch Ehescheidungen verschuldet 2,10—16. Das Volk murrt über das Ausbleiben des Gerichts gegen die Heiden 2,17. Das Gericht wird kommen durch den Bundesengel, dem ein Bote vorhergeht (Elia 3,23), ein Gericht den Frevlern zum Untergange, den Frommen zum Heile 2,18—3.

6. Die Hagiographen.

Psalmen. Namen. Für die Psalmensammlung gibt es keinen hebräischen, dem Inhalte genau entsprechenden Namen. In nachbiblischer Zeit sagte man gewöhnlich תְּהִלִּים, jer. Thalmud, Schabbath XVI, 1 (Bl. 15c, Z. 38), oder סֵפֶר תְּהִלִּים; aber nicht allen Psalmen eignet der Charakter der תְּהִלָּה (ψ 145 Überschr.), des Lobgesanges. Auch das am Schlusse von ψ 72 stehende „ein Ende haben die Gebete, תְּפִלּוֹת, Davids“ (vgl. Überschr. ψ 17. 86. 90. 102. 142) ist nur ein a potiori gegebener Name (התפלל freilich zuweilen in weiterem Sinne als unser „beten“, 1 Sam. 2,1). Zwei andere Bezeichnungen, welche vielen ψψ in den Überschrr. gegeben werden, מִזְמוֹר Musikstück und שִׁיר Gesangstück, haben nichts mit dem Inhalte zu thun. — Ψαλμός zunächst das Spielen eines Saiteninstruments, dann das zum Saitenspiel gesungene Lied; davon *βίβλος ψαλμῶν* Luk. 20,42 u. s. Ψαλτήριον, eigentlich das Saiteninstrument, dann (vgl. die Büchertitel „Lyra, Harfe, Zionsharfe“) die Psalmensammlung; beide Bedeutungen hat auch das deutsche Wort Psalter.

Zahl und Einteilung. Der Psalter besteht in dem gedruckten hebr. Texte aus 150 einzelnen ψψ, so auch in den LXX, welche diese Zahl aber in anderer Weise zu stande bringen (sie verbinden 9 u. 10, 114 u. 115, teilen 116 u. 147). Die älteste jüdische Tradition zählte 147 ψψ „entsprechend den 147 Lebensjahren unseres Vaters Jakob“ (jer. Thalm. a. a. O.); auch die alten Handschriften zählen meist weniger als 150, besonders oft sind in ihnen 42 f. und 114 f. verbunden. Die jetzige Abgrenzung ist nicht in jeder Beziehung richtig: ψ 9 u. 10 sowie ψ 42 u. 43 bildeten ursprünglich gewiß nur je einen Psalm. — Die Einteilung des Psalters in fünf Bücher (Anfänge 1. 42. 73. 90. 107) hat nicht nur den LXX (denn diese übersetzen die Doxologien mit) vorgelegen, sondern schon dem Chronisten; denn in dem nach diesem von David gelegentlich der Einholung der Bundeslade verordneten Fest- und Dankes-Hymnus 1 Chron. 16 [17],8 ff. wird sogar die Doxologie ψ 106,48 frei reproduziert. Daß diese Fünfteilung mit Rücksicht auf die gleiche Teilung des Gesetzes erfolgt sei, haben schon Hippolytus und der Midrasch zum Psalter bemerkt. Das Gesetz enthält die Forderungen Gottes, der Psalter die Antwort der Gemeinde.

Überschriften. Der Inhalt der nur in 34 ψψ ganz fehlenden Überschriften ist ein vierfacher: *1.* Liedgattung. תְּהִלָּה und תְּפִלָּה von seiten des religiösen Gehalts; מִכְתָּם, שִׁגָּיוֹן, מַשְׂכִּיל; *2.* Liturgisches, z. B. Anlaß, für den das Lied in Gebrauch genommen war, Art und Weise der gottesdienstlichen Aufführung (Instrumentalbegleitung, Tonweise, Melodie); *3.* Verfassernamen hundertmal, stets mit vorgesetztem ל auctoris (vgl. Habak. 3,1), nämlich: *a)* Mose ψ 90; *b)* David 73mal, 37mal im ersten Buch (nicht in den einleitenden ψψ 1 u. 2; ψ 10 gehört zu ψ 9; wirkliche Ausnahme nur ψ 33, wo vielleicht לדוד ausgefallen, LXX haben τῷ Δαυείδ), 18mal im zweiten: 51—65. 68—70, ferner ψ 86. 101. 103 und im letzten Buche 108—110. 122. 124. 131. 133. 138—145; *c)* Salomo ψ 72. 127; *d)* Asaph אָסָף (1 Chr. 6,24 [7,39]; 15 [16],17. 19; 2 Chr. 29,30) zwölfmal: 50. 73—83 vor ψψ aus verschiedenen Zeiten; *e)* Korachiten בְּנֵי קֹרַח: 42. 44—49. 84. 85. 87 (in ψ 88 ist die erste Hälfte der Überschrift zu tilgen); *f)* Heman der Esrachit ψ 88 und *g)* Ethan der Esrachit ψ 89 (H. u. E. verschieden von den gleichnamigen levitischen Musikmeistern, vgl. 1 Kg. 5,11 [4,31]; 1 Chr. 2,6); *4.* zeitgeschichtliche Angaben, nur in 13 לדוד überschriebenen ψψ: 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54. 18 (saulische Zeit); 3. 63 (absolom. Zeit); 51 (Bathseba); 60 (syr.-ammonit. Krieg).

Mehrere den Namen Davids an der Spitze tragende Psalmen können schon aus sprachlichen Gründen nicht von David herrühren. Man braucht aber deswegen nicht alle Überschriften in Bausch und Bogen für wertlos zu erklären; vielmehr sprechen gewichtige Gründe für die Glaubwürdigkeit und ist das Gegenteil in jedem einzelnen Falle zu erweisen. Davids musikalische und poetische Begabung, sein Interesse für Gesang und Musik beim Gottesdienste und seine Bethätigung dieses Interesses sind durch zahlreiche Nachrichten sicher gestellt, s. 1 Sam. 16,17 f. 18,10; 2 Sam. 1,17 ff.; 3,33 ff.; 22. 23,1 ff.; Amos 6,5; Neh. 12,36; 2 Sam. 6,5; 1 Chr. 16 [17],4. 37. 41. 23 (24),5; 2 Chr. 29,30. Die historischen Überschriften sind nicht aus dem Samuelbuch entlehnt, können auch nicht vom Sammler erfunden sein; also liegt ihnen sehr alte Tradition zu Grunde. Genauere Prüfung zeigt ferner, daß die liturgischen Bestandteile der Überschriften ein hohes Alter haben. — Hitzig erkennt als davidisch 14 Psalmen an, nämlich Nr. 3—19 mit Ausnahme von 5. 6. 14, welche später eingeschoben seien; Ewald 11 ganze Psalmen (3. 4. 7. 8. 11. 18. 19. 24. 29. 32. 101) und einige Bruchstücke (19,2—7; 60,8—11; 68,14—19; 144,12—14). So weit aus Franz Delitzschs (Komm. Aufl. 3 u. 4) teilweise unbestimmt gehaltenen Äußerungen zu ersehen, sind diesem Gelehrten 44 Psalmen davidisch: 3—19. 22—24. 26. 28—30. 32. 34. 36—39. 41. 51. 52. 54. 56—63. 101. 110; er äußert sich unentschieden oder hegt Bedenken in Bezug auf 25. 27,1—6. 31. 55. 64. 103. 109); die übrigen (23½) sind ihm nicht von David. Fr. W. Schultz, Kurzgef. Komm. S. 300 läßt folgende 17 Psalmen von David verfaßt sein: 3. 4. 7. 11. 15—18. 23. 24. 27. 30. 32. 36. 62. 101. 110. Andre 17 Psalmen bezeichnet er als solche, „die zwar nicht aus besonderen Ursachen David zugewiesen, aber ihm auch nicht mit Grund abgesprochen werden können“: 5. 6. 8. 12. 13. 19—22. 29. 41. 52. 54. 56. 57. 61. 63. In Bezug auf Ps. 9/10 gilt ihm die Autorschaft Davids wenigstens als möglich. — Wer künftig die Psalmenkritik fördern will,

wird auszugehen haben von Ps. 18, der durch 2 Sam. 22 bezeugt ist, und von den Psalmen 3. 4. 7. 11, deren Echtheit von allen vier eben genannten Auslegern anerkannt ist. Dann sind die von drei dieser Exegeten David zugeschriebenen Psalmen und die Verwerfungsgründe des vierten zu untersuchen; darauf hätte eine Prüfung der Aufstellungen zweier zu folgen. Das Endresultat dürfte eine Verkleinerung der 44 Psalmen umfassenden Liste Delitzschs sein. Die Echtheit der auch von Delitzsch David abgesprochenen Psalmen, namentlich der in den letzten drei Büchern, wird mit wissenschaftlichen Gründen wohl kaum noch verteidigt werden können.

Anordnung der Psalmensammlung. Eine durchgehende Disposition, eine Stufenfolge beherrschender Grund- und Hauptgedanken läßt sich im Psalter nicht nachweisen. Doch fehlt es nicht an Spuren ordnender Thätigkeit, z. B. Rücksicht auf den tradierten Verfasser, Beisammenstehen der sog. Stufenpsalmen (120—134). Mit Fleiß und nicht ohne Glück hat Delitzsch nachzuweisen gesucht, daß die Psalmen nach hervorstechenden äußeren und inneren Merkmalen an einander gereiht worden seien. Merkwürdig und für Gewinnung eines Einblicks in die Geschichte des Psalters wichtig ist der Gebrauch der Gottesnamen. Die Bücher 1. 4. 5 enthalten Jahvepsalmen, auch in den Psalmen 84—89 überwiegt der Name Jahve; Buch 2 dagegen und die 11 asaphischen Psalmen 73—83 sind elohistisch. Vgl. Gesenius, Thesaur. 97[b]. 98[a]; Ewald, Dichter I[b], 244—246; Delitzsch, Symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae, Leipzig 1846; Hupfeld-Riehm I, 43. 44.

Die Entstehung des Psalters werden wir uns, von Einzelheiten und Unsicherem absehend, etwa folgendermaßen zu denken haben: *1.* Sammlung der altdavidischen Jahvelieder in Buch 1 (Ps. 3 ff.), ihrem Kern nach von David oder Salomo herrührend; *2.* Sammlung korachitischer Elohimpsalmen (42—49); *3.* Ein Redaktor vereinigte diese beiden, fügte an sie erst einen einzelnen ihm bekannten asaphischen Elohimpsalm, 50, dann eine Anzahl davidischer Elohimpss., 51 ff., endlich den salomonischen ψ 72. Diesem als Gebet messianisch bedeutsamen ψ entsprechend wurde an den Anfang der uralte ψ 2 gestellt, welcher messianisch bedeutsam ist als Zeichnung der Stellung eines der Idee entsprechenden theokratischen Königs. Möglich ist's, daß der Redaktor den sicher vorjeremianischen Einleitungspsalm 1 dichtete, welcher auf den folgenden ψ 2 hinzuweisen scheint. An den Schluß (72,20) setzte er a potiori die Unterschrift כלו תפלות דוד בן ישי (vgl. Hiob 31,40). Die Wiederholung zweier $\psi\psi$ (eloh. 53 u. 70 = jahv. 14 u. 40,14 ff.) beweist, daß die überwiegende Anwendung des Gottesnamens Elohim im 2. Buche älter ist als der Redaktor des Doppelbuches; hätte erst dieser den Namen Elohim in die $\psi\psi$ des 2. Buches eingeführt, so hätte er aus dem 1. Buche entweder viel mehr mit geänderten Namen wiederholt oder gar nichts. *4.* Das 3. Buch kann wegen der $\psi\psi$ 74. 79 erst nach dem babyl. Exil gesammelt worden sein. Der Sammler ist nicht identisch mit dem eben genannten. *5.* Das Werk wieder eines anderen Sammlers beginnt ersichtlich mit Buch 4, Psalm 90. Dies Buch enthält, mit Ausnahme noch von ψ 101 u. 103 (beide לדוד), nur namenlose Psalmen; also muß *6.* das fünfte Buch, welches eine Nachlese von 15 Davidspss. und einen Salomopsalm bringt, von einem anderen Sammler herrühren, welcher, um die Zusammengehörigkeit seiner Arbeit mit der vor-

hergehenden zu bekunden, mit einem sehr ähnlichen Psalm (vgl. 107 mit 106) begann. Von ihm sind wohl auch die Doxologieen. Diese Schlußredaktion hat nach äußeren und inneren Gründen in der Zeit Esras und Nehemias stattgefunden. — Die Vorkämpfer und Anhänger der von Vatke, George, Reuß begründeten Pentateuchkritik halten die meisten Psalmen für exilisch oder nachexilisch: F. Giesebrecht (Über die Abfassungszeit der Psalmen, I.: Buch II—V, Ztschr. f. d. alttest. Wiss. I, 276—332) alle Psalmen in Buch 2—5; Reuß (GAT § 282) schreibt, von David sei kein Psalm, und: „von den einzelnen Gedichten, welche noch am sichersten in die Zeit der Monarchie gesetzt werden können, nennen wir ψ 2. 18. 20. 21." Hitzig und Olshausen lassen einen großen Teil des Psalters in der Makkabäerzeit entstanden sein, Reuß (GAT § 481—482) „die allermeisten Psalmen"; andere begnügen sich damit, die vier Psalmen 44. 74. 79. 83* einer so späten Zeit zuzuschreiben; Delitzsch ist in Bezug auf Ps. 74 u. 79 derselben Ansicht, betreffs des Ps. 123 drückt er sich schwankend aus. Wir sind mit C. Ehrt (Abfassungszeit und Abschluß des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen, Leipzig 1869) und vielen anderen (s. Keil Einl.[3] § 113 Anm. 5) der Überzeugung, daß unser Psalter keine Lieder aus der in Rede stehenden Zeit enthält.

Inhalt der Psalmen. Der Psalter gibt religiöse Poesie oder genauer, da wir uns durchweg auf dem Boden der Empfindung bewegen, religiöse Lyrik. Der einzige Psalm (45), welcher seinem historischen Sinne nach als eine Ausnahme bezeichnet werden kann, ist jedenfalls schon bei seiner Aufnahme in die Sammlung in religiösem Sinne ausgelegt worden. — Von den verschiedenen Versuchen, die man gemacht hat, die Psalmen zu klassifizieren, ist keiner vollkommen durchführbar. Doch verdienen zwei erwähnt zu werden: *1.* subjektiv, nach der Stimmung, hervorgegangen *a)* aus vorwiegend freudig erregter Stimmung (Preis und Lob, Dank), *b)* aus vorwiegend traurig erregter Stimmung, *c)* aus mehr ruhiger, betrachtender Stimmung (z. B. die Lehrpsalmen); *2.* objektiv, nach dem Gegenstande, *a)* Gott und göttliche Dinge, Schöpfung, Regierung, *b)* König und Königtum, *c)* Volk und seine Geschicke, *d)* der Dichter selbst und seine Lage.

Theologische Bedeutung der Psalmen. Gesetz und Prophetie bieten den objektiven Gehalt der A.T.lichen Religion, zeigen, wie das Volk sein sollte, bezw. worin die Masse sich verfehlte; die Psalmen gewähren uns einen Einblick in das religiöse und ethische Bewußtsein der Frommen, zeigen, wie jenes Objektive von ihnen subjektiv angeeignet und verwertet worden ist. Vgl. bes. Hengstenberg[2] IV, S. 611—665; J. H. Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, Dorpat 1865 (173 S.).

Das Spruchbuch, מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, *παροιμίαι Σολομῶντος.* I) 1, 1—7 ausführliche Überschrift, welche den Lehrwert der folgenden Sammlung hervorhebt, wahrscheinlich auch in v. 6 auf den ersten Anhang hindeutet, und v. 7, Motto. II) 1, 8—9 Einleitungsreden: Betrachtung der Weisheit und Ermahnung der Jugend, die Weisheit sich zu eigen zu machen; nach Ew. in drei Reden: 1, 8; 4, 1; 6, 20; nach Delitzsch in 15 Maschalliedern; nach Reuß GAT 492 Anf.

* Giesebrecht, a. a. O. 325 f., auch Ps. 40 und, doch nicht entschieden, die Pss. 63. 61.

in 21 Ansprachen, von denen 16 durch besondere Eingänge geschieden sind. In Wirklichkeit ist, wie ich im „Kurzgef. Komm." ausgeführt habe, die Disposition folgende: A) 1,8—33 erste, einleitende Rede. | B) 2—7 zweite (Haupt-) Rede: a) 2 Thema: 1—11. 12—15. 16—19. 20—22. | b) 3,1—26 Ausführung zu 2,1 ff. | c) 3,27—4 erste Ausführung zu 2,12 ff. | d) 5 erste Ausführung zu 2,16 ff. | e) 6,1—19 zweite Ausführung zu 2,12 ff. | f) 6,20—7 zweite Ausführung zu 2,16 ff. | C) 8. 9 die abschließenden Reden der personifizierten Weisheit. || III) *10,1—22,16*, erste Sammlung salomonischer Sprüche, משלי שלמה, nach Ew. in fünf Teilen: 10,1; 13,1; 15,20; 17,25; 19,20. || IV) 22,17—24,22, erster Anhang, Sprüche Weiser, דִּבְרֵי חֲכָמִים, wahrscheinlich vom Verfasser der ersten neun Kapitel hinzugefügt. || V) 24,23—34 zweiter Anhang, fernere Sprüche Weiser, גַּם אֵלֶּה לַחֲכָמִים, angeschlossen entweder von demselben oder, was mir näher zu liegen scheint, von demjenigen, welcher die zweite Sammlung mit der ersten verband. || VI) *25—29*, zweite Sammlung salomonischer Sprüche, גַּם אֵלֶּה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר הֶעְתִּיקוּ אַנְשֵׁי חִזְקִיָּה מֶלֶךְ־יְהוּדָה. || VII) 30, erster Nachtrag, Worte Agurs, des Sohns Jakes אָגוּר בִּן־יָקֶה; teilweise Rätselworte und Zahlensprüche. || VIII) 31,1—9, zweiter Nachtrag, Worte des Königs Lemuel לְמוּאֵל, womit ihn seine Mutter ermahnt hatte [מַשָּׂא Kap. 30. 31 von unsicherer Deutung; in Kap. 31 am wahrscheinlichsten als geographischer Eigenname zu deuten]. || IX) 31,10—31, dritter Nachtrag, Lob der braven Frau in Form eines alphabetischen Liedes.

Die erste Sammlung (III) enthält 375 durchweg zweizeilige und zwar meist antithetische Sprüche (Del. S. 14, 15); die zweite (VI) unterscheidet sich erstens durch das Überwiegen parabolischer, namentlich emblematischer Sprüche, zweitens durch das, wenngleich seltene Vorkommen drei-, vier-, fünfzeiliger Sprüche und eines Maschalliedes (27,23—27). Die wesentlich andere Struktur der übrigen Teile unseres Spruchbuches ergibt sich aus dem oben gelegentlich der Inhaltsübersicht Bemerkten.

Die erste Sammlung ist als salomonisch nicht nur durch das auch für die zweite geltende allgemeine Diktum 1 Kg. 5,12, sondern auch durch die Überschriften 1,1; 10,1 bezeugt. Die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß in diese offenbar nicht in ursprünglicher Ordnung erhaltene Sammlung durch Abschreiber und Besitzer Sprüche anderer Verfasser hineingekommen sind, muß zugestanden werden (man vgl. die griechische Übersetzung der Proverbien mit dem massorethischen Texte); doch ist überzeugender Nachweis der Unechtheit in den einzelnen Fällen natürlich nur schwer oder gar nicht zu führen.

Die zweite Sammlung trotz der Überschrift 25,1 für teilweise (jedenfalls in höherem Maße als die erste) nachsalomonisch zu halten bestimmt uns nicht Ewalds aprioristische Konstruktion der Geschichte der Spruchdichtung (Dichter² II, 6 ff.; 42 ff.): denn, zugegeben selbst, daß der zweigliedrige Vers die älteste Spruchform, so braucht es nicht der antithetische Zweizeiler gewesen zu sein, und durch die Behauptung, Salomo habe nur zweizeilige antithetische Sprüche gedichtet, stellt man dem weisen König ein arges testimonium paupertatis aus. Daß die erste Sammlung fast (ursprünglich möglicherweise ganz) ausschließlich solche Sprüche enthält, läßt sich genügend aus der Subjektivität des Sammlers erklären. Auch der verschiedene Inhalt beider Sammlungen begreift sich aus der gleich in dem je ersten Spruche (10,1; 25,2) sich

zu erkennen gebenden Verschiedenheit des Zweckes. Dagegen verdient von dem, was Ew. S. 4—6 über die Sprache des ersten Teiles bemerkt hat, manches Beachtung. Namentlich ist es sehr auffällig, daß die in ihm oft vorkommenden Ausdrücke מְחִתָּה, יָפִיחַ, סִלֵּף, סֶלֶף sich nicht in der zweiten Sammlung finden.

Die übrigen Teile des Buches erheben gar nicht den Anspruch von Salomo zu sein.

Die erste Sammlung (I—IV [V?]) ist älter (Del. S. 23) als die der Zeit des Hiskia angehörige zweite (VI); wann die Vereinigung beider (mit Hinzufügung von V) stattgefunden hat, läßt sich nicht bestimmen. Die beiden ersten Nachträge haben „aramäoarabische Färbung" (Del. S. 30).

Hiob. Name, Ort und Zeit des Verfassers. Alle über den Namen des Verfassers aufgestellten Vermutungen und Behauptungen sind müßige Einfälle: an Mose dachten der Thalmud (Barajtha in Baba bathra 14ᵇ), mehrere Kirchenväter und jüdische Exegeten, Sebastian Schmidt, zuletzt noch Ebrard (1858), an Salomo Calmet, an Baruch v. Bunsen, an Hiob selbst Carpzov. Nur das ergibt der Inhalt, daß der Verfasser Israelit war. Dann wird er auch in Palästina geschrieben haben. Der sprachliche Charakter des Buches und die sehr zahlreichen Beziehungen auf das Leben im Osten (im Hauran nach Wetzstein bei Delitzsch) legen es nahe, den Verfasser als nicht im Zentrum des Landes, sondern im Osten lebend zu denken. || Was die Abfassungszeit betrifft, so sind zuvörderst zwei Extreme abzuweisen. Diejenigen, welche an die vormosaische Zeit oder an Mose, bezw. die mosaische Zeit denken, verwechseln die Zeit der geschilderten Situation mit der Abfassungszeit; letztere so hoch hinaufzurücken wird durch alles, was wir über die Geschichte der hebr. Literatur und die Entwickelung der Weisheitslehre bei den Hebräern wissen, verboten. Ebenso unmöglich ist die Abfassung in der exilischen Zeit (Gesenius, Umbreit, Knobel) oder gar im 5. Jahrhdt. (Vatke, A. Th. Hartmann). Die Gründe für so späte Ansetzung sind nicht stichhaltig: die Engellehre des Buches Hiob ist von der des Parsismus nicht abhängig, und für die Behauptung, der leidende Hiob sei ein Bild des leidenden Israel, fehlt es an jedem Beweise. So bleiben noch zwei Perioden. Für die eine, wie für die andere haben sich besonnene Forscher erklärt, für die salomonische Zeit: Luther, Hävernick, Schlottmann, Delitzsch, Zöckler; für die Blütezeit der Prophetie, *a.* Zeit des Jesaja: Nöldeke, Hitzig, *b.* zwischen Jes. u. Jer., erste Hälfte des 7. Jahrhunderts: Stickel, Bleek, Ewald, Schrader, Riehm, Dillmann, Reuß (GAT 278. 287 f.), *c.* Zeit des Jeremia: Hirzel. Die Mehrzahl der zur Motivierung einer dieser beiden Ansichten vorgebrachten Gründe scheint mir wesentlich nur subjektive Beweiskraft zu haben. Von Wichtigkeit möchte dagegen 12, $_{14-25}$ sein: für das, was daselbst über Völkerdeportationen gesagt wird, kennen wir wirklich entsprechende Beispiele erst seit der Zeit der assyrischen Oberherrschaft. Eine weitere Spezialisierung des Urteils über die Zeit ermöglichen die literarhistorischen Momente: Psalm 8, $_5$ (davidisch) ist 7, $_{17}$ f. benutzt, Psalm 72 (der Überschrift nach salomonisch) in Kap. 29; Sprüche 16, $_{15}$ scheint in 29, $_{23}$ f. erweitert wie Hosea 2, $_{8}^{b}$ in 19, $_8$; Jes. 19, $_5$ ist offenbar das Original gegenüber 14, $_{11}$, und Jes. 19, $_{11}$ ff. klingt in 12, $_{24}$ f. nach. Da Jeremia das Buch Hiob sicher vor sich hatte und be-

nutzte (vgl. bes. Jer. 20 u. Hiob 3), da ferner der Verfasser des B. Hiob keine fertige Sammlung jesajanischer Reden gekannt hat — er benutzt wenigstens nur Kap. 19 —, werden wir als Abfassungszeit unseres Buches die Zeit um das Jahr 700 bezeichnen können. Mit diesem Ergebnis stimmt trefflich überein, was aus inneren Gründen sich erschließen läßt.

Problem des Buches. Wie sind die Leiden der Frommen und zwar die schweren, lange dauernden, welche als Züchtigungsleiden (verhältnismäßig) Gerechter sich nicht begreifen lassen, in Einklang zu bringen mit dem Glauben an ein gerechtes Walten Gottes, und zwar ohne daß der Glaube an ein ewiges Leben zur Entscheidung verwendet wird? Die Antwort ist im Buche nirgends mit dürren, klaren Worten ausgesprochen, sie muß aus dem Zusammenhange des Ganzen entnommen werden. Hiobs Leiden ist ein Prüfungsleiden. Aus dem tiefsten Leid, aus der schwersten Anfechtung geht Hiob hervor als ein an Gotte festhaltender, und indem diese seine von allen Nebengedanken freie Hingabe an Gott auch anderen kund wird und von ihnen anerkannt werden muß, kann sein Leiden zugleich auch als ein Zeugnisleiden bezeichnet werden. Zunächst hat das Leiden seiner Bewährung gedient; zugleich aber hat es auch den Namen Gottes verherrlicht: denn Der muß ein überaus herrlicher sein, an dem man auch in solchem Leiden festhält.

Inhalt. I) Anknüpfung 1—3. *a*) Hiobs Glück und Frömmigkeit 1, 1—5; *b*) auch im Unglück bewahrt Hiob Geduld und Gottvertrauen 1, 6—2, 10; *c*) das Schweigen der Freunde, Hiobs erste Klage 3. Der in ihr sich zeigende Mangel an Gottvertrauen gibt den Freunden Anlaß, H. entgegenzutreten. ‖ II) Verwickelung 4—28. In dreimaligem Redewechsel (4—14. 15—21. 22—28) versuchen die Freunde, welche die gewöhnliche Ansicht vertreten (daher drei gegen einen), daß Leiden Schuld zur Ursache haben müsse, mit steigender Schärfe Hiob zur Anerkennung und Bereuung seiner Schuld zu bringen. Dieser bewahrt das Bewußtsein seiner Unschuld und kämpft sich, wenngleich nicht ohne Verfehlungen mit dem Munde (beschuldigt er doch Gott zeitweise der Willkür, ja der Ungerechtigkeit) den allmählich verstummenden Freunden gegenüber zu dem Entschlusse durch an Gotte trotz der Unbegreiflichkeit Seiner Wege festzuhalten. ‖ III) Lösung. *a*) Hiobs Einzelrede oder Übergang zur Lösung 29—31; *b*) Lösung des Problems im Bewußtsein Hiobs durch die Reden Gottes 38—42, 6, *c*) Lösung in äußerer Wirklichkeit 42, 7—17.

Geschichtlicher Charakter. Daß man nicht mit Kirchenvätern und älteren Auslegern das ganze Buch für getreue Wiedergabe von wirklich Geschehenem halten darf, zeigt schon die künstlerische Vollendung der Reden. Ebenso falsch ist es, das ganze Buch für dichterische Fiktion zu erklären (wie z. B. noch Reuß, GAT § 236, thut: „Wir halten alles und jedes für rein poetische Erfindung"). Derartige Erfindungen sind dem Geiste des Altertums aller Völker fremd. Auch würden sich, falls der Verfasser frei erfunden hätte, die Namen Hiob, Eliphas u. s. w. symbolisch deuten lassen. Ferner hing der Eindruck, den das Buch machte — und es sollte Eindruck machen — offenbar zum Teil davon ab, daß die wesentliche Geschichtlichkeit des hier über Hiob Berichteten vom Volke geglaubt war. Fast alle Neueren sind daher darin einig, daß der Verfasser einen in der Volkstradition kursierenden, seinen Zwecken entsprechenden Stoff benutzte. Über das Verhältnis der Volks-

Überlieferung zu dem wirklich Geschehenen sowie unseres Hiob-Buches zu der vom Verfasser vorgefundenen Überlieferung können wir beim Mangel aller anderen Quellen nichts mehr ausmachen.

Die kritischen Fragen. *a*) Prolog (1. 2) und Epilog (42, 7 ff.) sind nicht zu entbehren. Ohne von der in den himmlischen Vorgängen sich kundgebenden Absicht Gottes zu wissen, kann der Leser zu den Äußerungen der Freunde und Hiobs nicht von vornherein feste Stellung nehmen. Vom Epiloge ist wenigstens der ausdrückliche Tadel der Reden der Freunde seitens Gottes für das Verständnis des Buches erforderlich. || *b*) Die Echtheit von 27, 7—28, 28 hat zuletzt F. Giesebrecht (der Wendepunkt des Buches Hiob, Kap. 27 und 28, Greifswald 1879) nachgewiesen. || *c*) Bezüglich des von Ewald, Simson, Dillmann angefochtenen Abschnittes 40, 15—41, 26 ist zuzugeben, daß er entbehrt werden kann. Die anderen Gründe gegen die Echtheit laufen wesentlich hinaus auf ein ästhetisches Bedenken; aber die Ansichten der Alten über das, was in literarischer Hinsicht geschmackvoll und passend sei, stimmen mit den modernen nicht durchweg überein. Daher ist auch Reuß (GAT 291 f.), wenn ihm auch „Skrupel bleiben", für die Echtheit dieser Kapp. || *d*) gegen Studers weitgehende Kritik (Jahrbb. f. prot. Theol. 1875, 688—723 und Kommentar) vgl. K. Budde, Beiträge zur Kritik des Hiob, Bonn 1876, 160 S. || *e*) Die vier Elihu-Reden, Kap. 32—37, bilden keinen ursprünglichen Bestandteil des Buches: weder wird Elihu vorher erwähnt, noch wird nachher auf seine Ausführungen Bezug genommen; Jahves Worte 38, 2 setzen voraus, daß Hiob zuletzt gesprochen hat und noch im Sprechen begriffen ist; diese Reden stehen an künstlerischer Vollendung hinter den anderen so sehr zurück, daß Delitzsch [2] S. 450 Anf. nicht umhin kann zu schreiben: „wenn diese Reden und das übrige Buch von Einem Dichter geschrieben sein sollen, so hat überhaupt alles kritische Urteil in solchen Fragen ein Ende"; die aus der Verschiedenheit der Sprache sich ergebenden Anstöße hat Buddes Fleiß (a. a. O.) zwar gemindert, aber nicht ganz zu beseitigen vermocht; diese Reden stören sogar, denn sie nehmen manches aus den Reden Gottes vorweg und schwächen dadurch deren Eindruck, auch wiederholen sie vieles aus den Reden der Freunde. Doch darf man die Reden nicht mit Gregor dem Großen, Beda, Herder, Umbreit für wertlos erklären. Sie enthalten gar manches Schöne und Wahre, z. B. 33, 13—30. Auch läßt sich ganz gut erklären, wodurch veranlaßt jemand diese Reden schrieb: den Unschuldsbeteuerungen Hiobs gegenüber sollte, damit das Buch erbaulicher wirke, die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit stärker betont werden. Auch schienen die von H. gegen Gott ausgesprochenen Beschuldigungen durch die Freunde nicht genügend zurückgewiesen zu sein.

Auf den Psalter, die Sprüche und das Buch Hiob folgen, wenigstens in den gedruckten Bibeln und in den Handschriften der Aschkenasim, die fünf kleinen Hagiographen: Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther. Man nennt dieselben oft auch **Megilloth**, weil sie in der eben angegebenen Reihenfolge an den fünf Festen Ostern, Pfingsten, 9. Ab (Tag der Zerstörung Jerusalems), Laubhüttenfest, Purim beim Gottesdienste verlesen und zu diesem Zwecke, gleich der an den Sabbaten vorgelesenen Thora, ohne Vokale und ohne Accente auf Rollen, מְגִלּוֹת, geschrieben wurden (werden).

Das Hohelied, שִׁיר הַשִּׁירִים, ᾆσμα ᾀσμάτων. Darüber herrscht Einverständnis, daß Liebe, Liebessehnsucht und Liebesglück den Inhalt bilde. Über alles andere aber weichen die Ansichten sehr von einander ab (vgl. die teilweise ergötzlichen Zusammenstellungen bei Reuß, La Bible, Ancien Test. V, 3, und GAT 219 ff., welche wohl geeignet sind „die alle Begriffe übersteigende Willkür der Exegese jedem Leser zum Bewußtsein zu bringen"). Allerdings halten gegenwärtig die meisten, mit Verwerfung der namentlich von Herder, zuletzt noch von Bleek vertretenen Ansicht, daß das Hhl. eine Sammlung von Einzelliedern sei, die sich auf verschiedene Personen und Verhältnisse bezögen, das Hhl. für ein einheitliches Werk Eines Verfassers, welches wegen der Mehrzahl der in ihm in Wechselgesängen auftretenden Personen am besten als Melodrama oder Singspiel bezeichnet werde; von den zum Zwecke des Beweises dieser Behauptung gemachten Anstrengungen aber haben nur wenige auch nur zu annähernd gleichen Resultaten geführt, und Reuß, welcher die Auffassung als Drama energisch bekämpft, betrachtet das Hhl. als eine Sammlung von 16 kleinen Gedichten, welche aber auf dasselbe Verhältnis sich beziehen: die Liebe des längst erhörten Dichters, nicht der Dichter, zu seiner Auserkorenen. J. G. Stickel (1888) sucht die Einwendungen, welche gegen die Auffassung als Drama gemacht worden sind, durch den von ihm zuerst aufgestellten und mit überraschendem Geschick verteidigten Satz zu entkräften, daß es sich nicht nur um das Eine Liebesverhältnis Sulamiths handele, sondern um noch ein zweites, das Liebesverhältnis eines Hirten mit einer Hirtin, und zwar lasse der Dichter „nicht jedes Paar für sich allein seine Geschichte zusammenhangend abspielen, sondern" habe „ihre Auftritte ineinander geschoben und mit gutem Bedacht so durcheinander geflochten, daß die mannigfachsten Situationen zwischen ihnen sich ergeben, welche, noch abgesehen von den szenischen Zwecken, denen sie dienen, die wirksamsten heiteren und sittlichen Effekte hervorbringen." ‖ Die allegorische Deutung (Salomo und Sulamith = Gott und Israel, so schon im Thargum; Christen seit Origenes: Sal. = Christus) entspricht gewiß nicht der eigentlichen Absicht des Dichters, ist aber wie beim 45. Psalm sicher sehr alt, älter jedenfalls als die Aufnahme des Hhl. in den Kanon. Didaktische ethische Tendenz hat unter Anerkennung des eigentlichen Wortsinnes in seiner Weise Frz. Delitzsch nachzuweisen gesucht. Unter den Vertretern der „profanerotischen" Deutung nehmen, besonders nach Ewalds Vorgange, jetzt mehrere an, daß die auf Sulamith שׁוּלַמִּית (die Sulamäerin, nach dem Flecken Sulem oder Sunem) bezüglichen Liebesbeteuerungen nicht von Salomo allein, sondern von Salomo und einem Hirten, dem wirklichen Geliebten der Sul., herrühren. — Die Beantwortung der Frage, ob Salomo der Verfasser sei, bezw. sein könne, hängt von der Gesamtansicht ab, die man vom Hhl. hat. Jedenfalls liegt kein genügender Grund vor, an exilische oder gar nachexilische Zeit zu denken; vielmehr führt die Nennung Thirzas 6,4 in eine Zeit, in der das von Omri gegründete und zur Residenz erhobene Samarien noch nicht bestand.

Ruth, רוּת, Ῥούθ. Elimelech אֱלִימֶלֶךְ und Naemi נָעֳמִי, ihre Söhne Mahlon מַחְלוֹן und Chiljon כִּלְיוֹן aus Beth-Lehem Juda, ihre moabitischen Schwiegertöchter Orpa עָרְפָּה und Ruth. Nach dem Tode der drei Männer begleitet

Ruth ihre Schwiegermutter in treuer Anhänglichkeit nach deren Heimat Juda und wird durch ihren ihr dort gewordenen zweiten Gatten Boas בֹּעַז, einen nahen (nicht den nächsten) Verwandten ihres verstorbenen Mannes, Stammmutter Davids. Aus dem Inhalte der Geschichte wie aus der am Schlusse stehenden (für mehr als 8 Jahrhunderte nur 10 Glieder angebenden, also unvollständigen) Genealogie, welche von David bis zu Perez, dem Sohne Judas, zurückführt, ergibt sich der Zweck des Büchleins: ein schönes Faktum aus der Geschichte der Vorfahren Davids und den Stammbaum dieses Königs dem Gedächtnisse zu erhalten. || Die Gründe, welche man für die Annahme, daß der Inhalt erdichtet sei, anführt, beweisen nicht; gegen dieselbe sprechen u. a. die Genealogie und die Unwahrscheinlichkeit der Erdichtung einer moabitischen Ahnfrau für das Königshaus vgl. Deut. 23,4; Esra 9,1; Neh. 13,1.23 ff. Reuß (GAT 293. 297 f.) hat den Inhalt des nach ihm nicht lange nach der Zerstörung des Nordreichs geschriebenen Büchleins für „bildliche Einkleidung" des Gedankens erklärt, daß „die Isaiden nicht nur die Erben Judas von Boas her, sondern auch des . . verwaisten ephraimitischen Territoriums sind"; darauf erwidert v. Orelli, PRE² XIII, 142, treffend: „der politische Autor hätte seine Absicht so gut versteckt, daß sie kaum jemand herausfinden mochte". — Die Zeit der Geschichte ist etwa ein Jahrh. vor David; die Niederschreibung derselben kann erst stattgefunden haben, nachdem dieser zu anerkannter Bedeutung gelangt war. Vielleicht ist das Büchlein in der zweiten Hälfte der Königszeit verfaßt. Die besonders zur Erweisung sehr später Abfassung benutzten Aramaismen finden sich nur in den Reden der handelnden Personen, scheinen also der Umgangssprache anzugehören. Bertheau (Komm.), Ew. (Gesch.³ I, 226), Auberlen (Theol. Stud. u. Krit. 1860, S. 536 ff.) und andere lassen das Büchlein ursprünglich einen Anhang zum Richterbuch gebildet haben. Allerdings ist es auffällig, daß in der Abteilung der älteren historischen Bücher sich jetzt keine Genealogie Davids findet; doch sprechen gegen jene Annahme der selbständige schriftstellerische Charakter unserer Erzählung und mit der Geschichte des Kanons (vgl. PRE² VII, 433 ff.) zusammenhangende Gründe.

Klaglieder, אֵיכָה, (nach dem Anfangsworte) oder קִינוֹת (nach dem Inhalte), *θρῆνοι*, heißen fünf Klagelieder über die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar und deren Folgen. Die vier ersten sind alphabetisch (Kapp. 1—4; Kap. 3 dreifach), im fünften ist wenigstens die Zahl der Verse durch die Zahl der Buchstaben des Alphabets bestimmt worden. LXX, Thargum und eine alte thalmudische Angabe (Barajtha in Baba bathra 15ª Anf.) nennen Jeremia als Verfasser. Viele Ältere und mehrere Neuere (z. B. Keil, Komm. S. 548 ff.; v. Orelli PRE² VI, 528 f.) stimmen dem bei. Die äußere Bezeugung ist allerdings nicht ausreichend; da indes das, was sich aus inneren Gründen schließen läßt, mehr für als gegen die Autorschaft des genannten Propheten spricht, wird das Verharren bei der traditionellen Ansicht nicht unwissenschaftlich genannt werden können. Vgl. noch 2 Chron. 35,25 (Jeremias Klage über Josias Tod). Bunsen hält ohne Beweis Baruch für den Verfasser.

Der Prediger Salomo, קֹהֶלֶת, *ἐκκλησιαστής*. Was den Namen betrifft, so

wird 'ק 7, 27 als Femininum konstruiert; wir müssen daher חָכְמָה ergänzen und erklären „die in der Versammlung redende Weisheit“. An anderen Stellen (1, 2; 12, 8. 10) ist 'ק als Maskulinum behandelt, dann ist es personifiziert und bedeutet „Sprecher in einer Versammlung“ (vgl. den Eigennamen סֹפֶרֶת Neh. 7, 57). Der Verfasser ist nicht ein Philosoph im modernen Sinne; er bietet ein Buch praktischer Lebensweisheit, will in trüber Zeit das dem Menschen erreichbare relative Gut aufzeigen. Nicht wird der Trost in der Hoffnung jenseitigen Lebens gesucht: das zeigt, daß diese Lehre noch nicht (wie in den Apokryphen zum Teil) Gegenstand des allgemeinen Volksglaubens war, sondern noch vielfach bestritten oder doch bezweifelt wurde.* Nicht ist das Streben nach äußeren Gütern und der Besitz derselben das wahre Gut, auch kann der Weisheit nicht dies Prädikat gegeben werden: vielmehr gilt es, den Augenblick, das von Gott dem Menschen geschenkte Leben zu genießen in Freude und in Gottesfurcht. Der Verfasser steht auf dem Standpunkte der Resignation, aber einer Resignation, welche hervorgegangen ist nicht aus Abstraktion, sondern aus der Zeitlage, nicht aus Fatalismus, wie ihn etwa die Muhammedaner haben, sondern aus der Erkenntnis des eigenen Unvermögens und aus einer damit zusammenhangenden bewußten ethischen Unterordnung unter einen allmächtigen Gott. Ewald teilt das Buch in vier Vorträge oder Reden (1. 2; 3—6, 9; 6, 10—8, 15; 8, 16—12, 8) und eine Nachschrift (12, 9—14); ähnlich Keil (1; 3; 6, 1; 8, 16 u. 12, 9). P. Kleinert, PRE[2] XII, 169 f., unterscheidet außer dem Prologe (1, 2—11) und dem Epiloge (12, 9—14) fünf Ausführungen; 1, 12—2, 23; 2, 24—3; 4—6; 7, 1—9, 10; 9, 11—12, 8. ‖ Die Weisheitsworte unseres Büchleins werden zwar 1, 1 Salomo in den Mund gelegt (vgl. die ähnliche Verwendung des Namens Elia Mal. 3, 23); indes sind seit Grotius alle Neueren, mit Ausnahme von Böhl, Hahn, Hölemann und wenigen anderen, darüber einig, daß Salomo der Verfasser weder sein wolle noch sein könne. Koheleth ist nach Sprache (s. die Kommentare von Delitzsch und Wright) und Inhalt Produkt einer viel späteren Zeit und zwar wohl (s. 4, 17; 5, 5 u. s. w.) des letzten Jahrhunderts der Perserherrschaft. Reuß verlegt die Abfassung in die Zeit der durch Antiochus III (223—187) veranlaßten Wirren; Kleinert läßt es (jetzt; anders 1864 im Komm.) „zwischen 320 und 217 . . . von einem jüdischen Weisen zu Alexandrien verfaßt“ sein. ‖ Gegen die seitens englischer Theologen wie Tyler und Plumptre behauptete Abhängigkeit des Inhalts von der epikureischen und der stoischen Philosophie s. P. Kleinert, Theol. Studien und Kritiken 1883, 761—782. Edm. Pfleiderer (Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienideen, Berlin 1886, S. 255—288) hat heraklitische Einflüsse nachzuweisen gesucht, doch höchstens die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit dargethan.

Esther, אֶסְתֵּר *Ἐσθήρ*. Ahasveros אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ und Vasthi וַשְׁתִּי; Hadassa הֲדַסָּה = Esther und Mardochai מָרְדֳּכַי; Haman הָמָן. Die kleine nach Esther benannte Schrift hat den Zweck, geschichtliche Veranlassung und Ursprung des Purimfestes, 14. und 15. Adar (פּוּרִים 9, 29 ff., vgl. 3, 7) zu erklären. Dafür, daß der Inhalt nicht lediglich Erfindung ist, sondern wenigstens eine, wenn

* Für die Ansicht des Verfassers selbst vgl. 12, 7; 3, 16. 17.

auch wahrscheinlich durch mündliche Überlieferung ausgeschmückte, geschichtliche Grundlage hat, spricht die Existenz des Festes selbst (2 Makk. 15,36 *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*, Josephus Ant. XI, 6,13; Winer, bibl. Realwörtb.[3] I, 351: „Feste werden nicht so leicht bei ganzen Völkern eingeführt"), ferner der Name des Festes und, obschon nur teilweise, auch das über persische Verhältnisse Berichtete. Achaschwerosch ist sicher Xerxes, Esther aber für die von Herodot erwähnte Amestris zu halten hat man mit Recht aufgehört. Daß Gott kein einziges Mal genannt ist, beruht offenbar auf Absicht: außerhalb des Gottesdienstes enthielten sich die späteren Juden der Nennung Gottes oder sie brauchten Umschreibungen (wie שָׁמַיִם = *οὐρανός* Luk. 15,18, שֵׁם, מָקוֹם); und das Büchlein Esther war vermutlich von vornherein dazu bestimmt, bei den Gelagen des Purimfestes vorgelesen zu werden (9,19. 22). Hinsichtlich der Abfassungszeit wird man wenigstens nicht erheblich irren, wenn man an die erste griechische Zeit denkt. „In die nachmakkabäische Periode" mit Zunz (Ges. Schriften I, 237—240) und Reuß hinabzugehn, ist nicht wohl gethan. ‖ Zu scharfe Beurteilung des Buches bei Luther (Walch 7,194; 22,2080), Semler und anderen; übertriebene Wertschätzung im palästin. Thalmud Megilla I, 7 (Bl. 70[d] gegen Ende) und bei den späteren Rabbinen (s. Pfeiffers mir nicht zugänglichen Thesaurus hermeneuticus, Appendix S. 597 ff.).

Die Bücher Esra und Nehemia, bei den Juden Ein Buch עזרא, in den neueren Bibelausgaben (עֶזְרָא u. נְחֶמְיָה) nach LXX (*Ἔσδρας δεύτερον, Νεεμίας*) und Vulgata (Esdrae primus et secundus) zwei Bücher. — Vier Teile: I) Esra 1—6. Von der ersten Rückwanderung der Juden unter Sesbazar שֵׁשְׁבַּצַּר = Serubabel זְרֻבָּבֶל und dem Hohepriester Jesua יֵשׁוּעַ im 1. Jahre des Cyrus bis zur vorläufigen Vollendung des Tempelbaues im 6. Jahre des Darius. ‖ II) Esra 7—10. Zweite Rückwanderung unter Esra im 7. Jahre des Artaxerxes Longimanus (7,12—26 Edikt des Artax.). 9 Esras Beicht- und Bußgebet. 10. Entfernung der fremden Weiber. ‖ III) Neh. 1—7. Nehemia, Sohn des Hachalja חֲכַלְיָה, kommt im 20. Jahre des Artaxerxes nach Jerusalem und stellt die Mauern der Stadt in 52 Tagen wieder her trotz der Anfeindungen des Saneballat סַנְבַלַּט und des Ammoniters Tobia טוֹבִיָּה. ‖ IV) Neh. 8—13, gemeinsames Wirken von Esra und Nehemia: feierliche Verlesung des Gesetzes, Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz, Einweihung der Mauern, Ausrottung der von Nehemia bei seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem (32. Jahr des Artax.) vorgefundenen Mißbräuche. — ‖ Unser Buch enthält unzweifelhaft lange Abschnitte aus den eigenhändigen Aufzeichnungen Esras und Nehemias* (zu beachten ist, daß die Abschnitte Esra 4,8—6,18; 7,11—26 aramäisch geschrieben sind); doch darf man daraus nicht folgern, daß es ganz von diesen beiden Männern verfaßt worden sei (gegen Keil). Vielmehr lebte der Verfasser ein Jahrhundert nach Nehemia (Neh. 12,10. 11. 22) und ist, wie u. a. die Gleichheit der Sprache zeigt, identisch mit dem der Chronik.

Die Bücher der Chronik, in den hebräischen Bibelhandschriften Ein Buch, in den LXX und darnach in der Vulgata zwei Bücher. Der hebräische Name

* Esra redet in der 1. Person: Esr. 7,27—9,15; Nehemia: Neh. 1,1—7,5; 12,31—42; 13,4—31.

(דִּבְרֵי הַיָּמִים) bezeichnet das Buch ganz allgemein als ein Geschichtswerk; der griechische (*Παραλειπόμενα*) deutet an, daß es faktisch eine Ergänzung der älteren kanonischen Geschichtsbücher ist. Vier Teile; I, 1—10, Einleitung, gibt einen Abriß der Geschichte von Adam bis auf David, fast ganz in Form von Genealogieen. || I, 11—29. Regierung Davids; c. 15. 16 Überführung der Bundeslade nach Jerusalem, 24—26 Einteilung der Leviten und Priester, sowie Bestimmung ihrer Obliegenheiten. || II, 1—9. Regierung Salomos; c. 2—7 Tempelbau und Tempelweihe. || II, 10—36. Geschichte des Südreichs bis zur Wegführung ins babylonische Exil: 14—16 Asa, 17—21 Josaphat, 26 Ussia, 29—32 Hiskia (30 Passahfeier), 33,10—17 Manasses Wegführung und Buße.

Zweck. Der Verfasser, wahrscheinlich ein musikalischer Levit, wollte nicht eine Ergänzung zu einer älteren Schrift geben, sondern ein selbständiges Werk, welches die Geschichte des Volkes des Gesetzes vom priesterlich-levitischen Standpunkte aus mit besonderer Betonung alles auf Tempel und Kultus Bezug Habenden zur Darstellung bringen sollte. Er überging die Geschichte Moses, weil der Pentateuch zu seiner Zeit vollendet und kanonisch war, die Richterzeit, sowie die Geschichte Sauls und des Nordreichs, weil er aus ihnen nichts über Blühen levitischen Gottesdienstes am Zentralheiligtume melden konnte. Charakteristisch ist auch sein Interesse für Genealogieen, welche im nachexilischen Judentume ja so hohe Bedeutung hatten (vgl. Esra 2,59. 62).

Quellen. Nach Ansicht der meisten Forscher (dagegen noch Keil, nicht mehr Bertheau in 2. Aufl. des Komm.) kannte und benutzte der Verfasser die kanonischen Bücher Samuelis und der Könige. Seine Hauptquelle aber war ein von ihm oft (unter vier etwas verschiedenen Bezeichnungen) angeführtes „Buch der Könige von Juda und Israel", welches wegen seiner offenbar größeren Reichhaltigkeit nicht mit unseren Büchern der Könige identisch gewesen sein kann. Mit Bezeichnungen wie „Worte Samuels des Sehers, Worte Nathans des Propheten, Worte Gads des Schauers" I, 29,29, „Worte Schemajas des Propheten und Iddos des Schauers" II, 12,15, sind vermutlich nur Abschnitte dieser Hauptquelle (vgl. Röm. 11,2 ἐν Ἡλείᾳ), nicht selbständige Schriften gemeint. Daß die Hauptquelle auch Genealogieen enthielt, ersehen wir aus I, 9,1; ob in ihr aber alle in den Hauptteil der Chronik aufgenommenen Listen standen, läßt sich bezweifeln. Daß II, 13,22; 24,27 erbauliche Auslegungsschriften gemeint seien, das Wort מִדְרָשׁ also in dem später üblichen Sinn zu verstehen sei, scheint mir namentlich in Bezug auf die erstere Stelle keineswegs gewiß.

Glaubwürdigkeit. Auswahl und Behandlung des Stoffes sind allerdings durch die priesterlich-levitischen Neigungen des Verfassers und die Anschauungsweise seiner Zeit nicht unerheblich beeinflußt worden* und dies muß bei der Verwertung des von ihm Erzählten stets beachtet werden; geschieht dies aber, so bietet die Chronik zahlreiche wertvolle Ergänzungen zu dem Inhalte der älteren auf uns gekommenen historischen Bücher. Die abfälligen Urteile de Wettes (Beiträge zur Einl. ins A. T. I, Leipzig 1806), C. P. W.

---

* Hier wenigstens Ein Beispiel. Vieles Ungünstige, was über Könige, die doch im wesentlichen thaten „was dem HErrn wohlgefiel", zu berichten gewesen wäre, wird einfach weggelassen (Davids Ehebruch, die fremden Weiber Salomos u. s. w.).

Grambergs (Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit geprüft, Halle 1823), K. H. Grafs (Die geschichtl. Bb. des A. T., Leipzig 1866, S. 114—247) und J. Wellhausens (Gesch. Israels, Bd. I, Kap. 6) können wir nicht umhin als unbillig zu bezeichnen. Zu bemerken ist noch, daß der Text der Chronik, namentlich in den Namen, nicht selten durch Fehler entstellt ist.

Abfassungszeit. Geschrieben ist die Chronik in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, gegen Ende der persischen oder am Anfange der griechischen Zeit (vgl. die Genealogie I, 3,19—24). Von ihrem Verfasser rührt auch das Esra-Nehemia-Buch her. Die auch unserer Überzeugung nach richtige Ansicht, daß dieses anfangs den Schluß der Chronik bildete (vgl. 2 Chr. 36,22 f. mit Esra 1,1—4), hat zuerst Zunz ausgesprochen (Gottesdienstliche Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 21), dann Ew., Bertheau, Dillmann, Nöldeke (die alttest. Literatur, Leipzig 1868, S. 55), Schrader, Reuß (GAT 514 ff.). • Die Trennung und Umstellung erklärt sich dann daraus, daß man nach Abschluß des ersten und des zweiten Kanons das Bedürfnis empfand, in der Zahl der heilig gehaltenen Bücher auch eine Darstellung der Geschichte des zweiten Tempelbaues, Esras und Nehemias zu besitzen und daß daher der zweite Teil des ganzen Werkes früher kanonische Geltung erlangte als der erste.

Das Buch Daniel, דָּנִיֵּאל, *Δανιήλ*. Über die Person Daniels erfahren wir, abgesehen von dem seinen Namen tragenden Buche, nur aus Ezechiel,* welcher 14,14. 20 seines gerechten Wandels, 28,3 seiner Weisheit gedenkt; denn die Zusätze der griechischen Übersetzungen (Susanna, Bel zu Babel, Drache zu Babel) und die Angaben des Josephus (Archäol. X, 10,1; 11,7) haben nur insofern Wert, als sie das Interesse zeigen, welches die fortbildende Sage an Daniel nahm. — ‖ Das Buch hat zwei Teile: Geschichten, Kap. 1—6 und Gesichte Daniels, Kapp. 7—12. I, *a)* 1. Einleitung. Daniel-Beltsazar בֵּלְטְשַׁאצַּר, Hananja חֲנַנְיָה = Sadrach שַׁדְרַךְ, Misael מִישָׁאֵל = Mesach מֵישַׁךְ und Asarja עֲזַרְיָה = Abed Nego עֲבֵד־נְגוֹ an den babylonischen Hof gebracht, erste Bethätigung ihrer Glaubenstreue. | *b)* 2. Daniels erste Traumdeutung (Traum Nebukadnezars, vier Monarchieen und das dieselben zermalmende ewige Reich des Gottes des Himmels). | *c)* 3,1—30. Daniels drei Freunde erweisen (im Thale Dura bei Babylon) im Feuerofen ihre Glaubensstandhaftigkeit. | *d)* 3,31—4. Nebukadnezar berichtet über einen anderen Traum und das Eintreffen der Deutung Daniels (Wahnsinn und Wiederherstellung des Königs). | *e)* 5—6,1. Gastmahl des Belsazer בֵּלְשַׁאצַּר. | *f)* 6,20—29. Darius דָּרְיָוֶשׁ der Meder und Daniel in der Löwengrube. | II, vier Visionen, in denen D. über den künftigen Verlauf der Geschichte (Weltreiche, Frevel gegen das Heiligtum, schließliche Aufrichtung eines ewigen Gottesreiches) belehrt wird. *a)* 7. Vision von den vier Weltreichen, im 1. Jahre Belsazers: Löwe, Bär, Adler, furchtbares Ungeheuer mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern. Das kleine Horn, der Alte an Tagen, Einer wie eines Menschen Sohn. | *b)* 8. Vision im 3. Jahre Belsazers: Der Widder, der von Westen kommende Ziegenbock, die von ihm emporwachsenden

---

* Den von Ezechiel genannten Daniel halten wir wegen der Gleichzeitigkeit und wegen der Seltenheit des Namens für identisch mit dem Daniel unsres Buches.

Hörner, das frevelnde Horn. Der deutende Engel Gabriel. | *c)* 9. Im ersten Jahre Darius' des Meders: Daniels Gebet. Die 70 Jahrwochen. | *d)* 10—12. Letzte Vision im 3. Jahre des Cyrus. *α*, 10,1—11,1. Einleitung. Engelerscheinungen am Flusse Hiddekel חִדֶּקֶל. | *β*, 11,2 ff. Die Geschicke des griechischen Weltreichs und der aus demselben hervorgehenden Reiche. | *γ*, 12. Schwere Drangsale stehen noch bevor, ihre Zeit aber ist von Gott bestimmt und begrenzt.

Noch Hengstenberg, Hävernick, Pusey, Kranichfeld, Keil und Delitzsch (letzterer freilich nicht mit voller Entschiedenheit) sind für die Abfassung durch Daniel eingetreten. Gegenwärtig halten die meisten das Buch für eine Trostschrift aus der Makkabäerzeit ohne jeden historischen Wert (bes. z. B. Bleek, Hitzig, Graf [in Schenkels Bibel-Lexikon I]). Gegen die Autorschaft Daniels entscheiden, abgesehen von dem Fehlen jedes auf das ganze Buch bezüglichen Selbstzeugnisses folgende Gründe*: die Stellung des Buches im letzten Teile des Kanons**; die Nichterwähnung im Buche Sirach c. 49; die Sprache der hebräischen Stücke und die persischen, noch mehr aber die griechischen Wörter (קִיתָרֹס, פְּסַנְתֵּרִין, סוּמְפֹּנְיָה, wohl nicht סַבְּכָא); das falsche Datum 1,1; die Art der Weissagung im zweiten Teile (die Herrschaft der Babylonier und Perser wird mit wenigen allgemeinen Worten abgethan, die ptolemäisch-seleucidische Zeit so speziell geschildert, daß man mehrfach nicht Weissagung, sondern Geschichte zu lesen meint; die Verkündigungen über das auf des Antiochus Epiphanes Frevel und Bestrafung Folgende lauten ganz apokalyptisch). Gegen die Annahme der Abfassung des ganzen Buches in der Makkabäerzeit spricht erstens die Darstellung der babylonischen Verhältnisse im ersten Teile (die Namen Beltschazzar und Belschazzar, die Persönlichkeit des letzteren ist jetzt keilinschriftlich nachgewiesen, u. s. w.); zweitens die persischen Wörter, von welchen den Juden der Makkabäerzeit אחשדרפנין, פתגם, פרתמים wohl durch Esra und Esther bekannt geblieben waren, andere aber wie חַדָּמִין, דתברין, גדברין wohl unverständlich waren, so daß sie in einer erst damals in Palästina konzipierten Schrift schwerlich gebraucht sein würden; drittens die Aufnahme in den Kanon (das Buch Sirach ist vor der Makkabäerzeit in hebräischer Sprache geschrieben worden und hat doch keine Stelle mehr im Kanon gefunden). Daß 4,25—34 keine Erfindung des Schriftstellers ist, sondern auf Überlieferung beruht, ersehen wir mit Sicherheit aus den Mitteilungen des Abydenus (bei Eusebius, praep. evang. IX, 41,6 und chronic. [ed. Schoene] I, 41. 42). Auch die 6,1 angenommene medische Zwischenherrschaft ist durch Xenophons Kyropädie mindestens vor dem Verdachte Erfindung des Autors zu sein geschützt. Sorgfältige Prüfung des historischen Teiles hat uns zu der Überzeugung geführt, daß ein behufs der Einwirkung auf seine Zeitgenossen frei erfindender Tendenzschriftsteller der Makkabäerzeit nicht weniges anders gestaltet haben würde. Da nun der zweite Teil (ob schon von Kap. 7 an?) gewiß in der Makkabäerzeit entstanden ist, dürfte man allen in Betracht kommenden Momenten am meisten gerecht werden, wenn man annimmt, daß, wenigstens seit der Zeit Alexanders des Großen, ein aramäisches Buch von

* Absichtlich zählen wir nicht alle für und wider vorgebrachten Gründe auf.

** Die von Herm. Witsius (Miscellanea Sacra I, 15) aufgebrachte Unterscheidung zwischen munus und donum propheticum entkräftigt diesen Grund nicht.

Danielgeschichten vorhanden war und daß dieses zur Zeit des Antiochus Epiphanes mit dem ad hoc neugeschriebenen Buche der Visionen zusammengearbeitet wurde. Bei dieser Annahme erklärt sich auch die Zweisprachigkeit des Buches (2, $_4$ᵇ—7 aramäisch) am besten. Bis zu welchem Grade (formell, materiell) der Verfasser der hebräisch geschriebenen Visionen seine Vorlage umgestaltet hat, läßt sich nicht mehr bestimmen. Gegenwärtig bildet das ganze Buch ein schwer trennbares Ganzes, da einerseits die Kapp. 8—12 mit 1 und die Kapp. 2—6 mit 7 durch Einheit der Sprache innig verbunden sind, andererseits die ersten sechs Kapp. wesentlich erzählenden, die letzten sechs rein visionären Charakters sind.

Den uns durch das N. T. wertvollen Visionen des Danielbuches bleibt hohe religiöse Bedeutung, auch wenn wir sie nicht im 6. Jahrhundert, sondern erst im zweiten Viertel des 2. Jahrh. vor Christo entstanden denken. „An Glut der Begeisterung und kräftiger Entschiedenheit in Geltendmachung der göttlichen Wahrheit steht es [das B. D.] den alten Prophetenbüchern nahe genug; aber auch — was hier das Wichtigste ist — die Entwickelung der nächsten Zukunft, den Untergang des Tyrannen nach 3½ Jahren und den Sieg des Reiches der Heiligen hat der prophetenkundige Gottesmann so sicher vorausbestimmt wie nur irgend ein Prophet der älteren Zeit und hat auch hauptsächlich um deswillen in der jüdischen Gemeinde noch die verdiente Anerkennung wenigstens als eines gottbegeisterten Mannes, wenn auch nicht als eines Propheten, gewonnen. Gerade auch durch diesen seinen treffenden Blick in die Gegenwart und nächste Zukunft unterscheidet sich sein Buch von den spätern jüd. Apokalypsen sehr zu seinem Vorteil" (Dillmann in Schenkels Bibel-Lexikon IV, 627. 628).

Allgemeine Einleitung in das Alte Testament.

7. Die Bildung des Kanons.

In der Kirche, und ganz ähnlich in der Synagoge, ist anderthalb Jahrtausende die Ansicht traditionell gewesen, daß die Sammlung der jetzt das A. T. bildenden Bücher von Esra oder (und) seinen Zeitgenossen oder doch aus nur wenig späterer Zeit herrühre, und daß die Dreiteilung des Kanons und die Art der Verteilung der einzelnen Bücher auf die drei Teile beabsichtigt seien. Dennoch ist diese Ansicht unhaltbar. Denn manche biblische Bücher (z. B. das Buch Daniel in der vorliegenden Gestalt, die Chronik) stammen sicher aus späterer Zeit; auch würden, wäre der ganze Kanon auf Einmal entstanden, manche Bücher (z. B. Esra-Neh., Dan.) gewiß einen anderen Platz als ihren jetzigen erhalten haben. Vielmehr ist die Reihenfolge der alttest. Bücher aus der Geschichte des alttest. Kanons zu erklären.

Die Schriften des A. T. zerfallen in vier Sammlungen: den Pentateuch, die prophetisch-historischen Bücher, die prophetischen Weissagungsbücher und die übrigen Schriften.

Als gewiß dürfen wir annehmen, daß seit Moses Zeit Gesetze und Urkunden über die mosaische Zeit beim Nationalheiligtum bewahrt (Deut. 31, $_{9.26}$; vgl. 17, $_{18}$; Jos. 24, $_{26}$; 1 Sam. 10, $_{25}$; 2 Kg. 22, $_8$) und in Priester-

kreisen allmählich durch schriftliche Aufzeichnung bisher mündlich vorhandener Traditionen und Satzungen vermehrt wurden. Daneben erhielten sich viele Traditionen über die alten Zeiten, zuerst wohl mündlich, später auch schriftlich im Volke selbst. Wesentliche, wohl weitaus die meisten Bestandteile des Pentateuchs haben auf diese Weise Jahrhunderte, ehe aus ihnen und Späterem der Hexateuch, dann der Pentateuch gebildet ward, auch schriftlich existiert und in größeren oder kleineren, priesterlichen oder Laien-Kreisen mehr oder weniger Ansehen gehabt. Hos. 8, 12 zeigt, daß zur Zeit des Hosea geschriebene, als göttlich anerkannte Gesetze in erheblicher Zahl vorhanden waren. Daß diese Gesetze sollten verloren gegangen sein, ist doch sehr unwahrscheinlich. An welche der im Pentateuch enthaltenen Gesetze aber Hosea gedacht hat, wissen wir nicht. Ein hinsichtlich des Objekts bestimmteres Zeugnis für kanonische Geltung noch vorhandenen schriftlichen Gesetzes haben wir erst aus der Zeit des Josia, 2 Kön. 22. Sicher enthielt das damals im Tempel aufgefundene Gesetzbuch den Kern des Deuteronomiums; streitig ist, wie viel von dessen Einleitungs- und Schlußkapiteln. Die Ansicht, daß jenes Buch der ganze Pentateuch gewesen sei, hat sehr an Anhängern verloren. Doch hat die Zusammenfügung des Deut. mit dem übrigen Pentateuch, wenn später, gewiß nicht viel später stattgefunden. Esra führt das Gesetz nicht neu ein, sondern läßt das Volk sich feierlich neu auf das Gesetz (den ganzen Pentat.) verpflichten, vgl. oben S. 215. Die Abtrennung des Josuabuches hat, wie auch aus der Annahme nur des Pentateuchs durch die Samaritaner zu schließen, vorher stattgefunden.

Nach dem völligen Untergang der alten Reichsherrlichkeit suchte und fand das Volk in der politisch trüben Zeit des zweiten Tempels Trost und Erbauung in der Betrachtung seiner an Beweisen göttlicher Führung so reichen Vergangenheit und in der Vertiefung in die erhaltenen Worte der erst erlöschenden, dann bald erloschenen Prophetie. So entstanden, wohl ziemlich gleichzeitig, — an eine spätere Zeit als die Esras zu denken, liegt kein Anlaß vor — die Sammlung der prophetisch-historischen Bücher (Jos., Ri., Sam., Kön.) und die der prophetischen Weissagungsbücher. In letzterer waren die drei großen Prophetenbücher nach der Zeit ihres Entstehens geordnet: Jeremia, Ezechiel, Jesaja; denn das Jesajabuch in seiner gegenwärtigen Gestalt (mit Kap. 40—66) ist jünger als Jeremia und Ezechiel. Die Sammlung der sog. kleinen Propheten ist, da die sechs letzten Kapitel im Sacharjabuche nicht von derselben Hand sind wie die acht ersten, älter als die kleine Schrift des Maleachi (die späteste dieser Sammlung), oder sie ist doch erst nachträglich um dies Büchlein vermehrt worden; sonst würden jene nur anonym erhaltenen Kapp. an den Schluß des Dodekapropheton, nicht vor Maleachi gestellt worden sein.

Viel langsamer und später ist die letzte Abteilung der alttest. Schriftensammlung entstanden und zum Abschluß gekommen. Psalmensammlungen hat es seit David, Spruchsammlungen seit Salomo gegeben. Es ist mithin anzunehmen, daß das nach Hiskia vollendete Spruchbuch und der höchst wahrscheinlich zur Zeit Nehemias abgeschlossene Psalter sehr schnell weiteste Anerkennung fanden, kanonische Geltung erhielten. Zu diesen gesellten sich im Laufe der Zeit noch einige andere ihres Inhaltes oder (und) ihres Alters wegen mehr und mehr geschätzte Bücher. Das Ansehen des B. Koheleth ist

wohl dadurch gefördert worden, daß man wegen des בֶּן־דָּוִד in V. 1 Salomo für den Verfasser hielt. Esra und Nehemia sind, wie ihre Stellung zeigt, vor der Chronik kanonisch geworden. Daß das den Namen Daniels tragende Buch, obwohl es in seiner jetzigen Gestalt dem Anfange der Makkabäerzeit angehört, noch in den Kanon aufgenommen wurde, erklärt sich am besten durch die auch durch andere Gründe (Zweisprachigkeit u. s. w.) nahe gelegte Annahme, daß schon früher ein (im wesentlichen dem jetzigen aramäischen Teil, 2, 4 b ff., entsprechendes) Danielbuch vorhanden war. Nach der Makkabäerzeit ist, wie wir mit Ewald u. a. überzeugt sind, auch zu dieser letzten Sammlung heilig gehaltener Nationalliteratur kein Buch mehr hinzugekommen.

Weder das von Jesu, dem Sohne Sirachs, verfaßte noch das den Namen Baruchs tragende Buch hat den Juden jemals als kanonisch gegolten. Die Alexandriner haben den Begriff eines Kanons im Sinne der palästinischen Schriftgelehrten überhaupt nicht gehabt. Und was die vielfach angeführten thalmudischen Bestreitungen einzelner Schriften des alttestamentlichen Kanons betrifft, so zeigt sich in ihnen nirgends ein Zweifel an der Echtheit oder sonst eine Regung eigentlich kritischer Forschung; vielmehr machen die Debatten mehrfach den Eindruck, daß die Bedenken nicht erhoben wurden, um zur Ausschließung dieses oder jenes Buches zu führen, sondern um widerlegt zu werden und so die Autorität der heil. Bücher als absolut gesichert zu erweisen.

Die wichtigsten Zeugnisse für den Kanon sind: Prolog der Weisheit des Jesus ben Sirach, Philo (Eichhorn Einleit.[4] I, 122—135; die Schrift De vita contemplativa ist unecht), 2 Makk. 2, 13—15, Neues Test., Josephus gegen Apion I, 8.

Der Nachweis, daß bei dem Zustandekommen des Kanons göttliche Wirksamkeit nicht gefehlt hat, ist an einer anderen Stelle zu geben.

Die gedruckten hebräischen Bibeln enthalten, fast sämtlich in der hier anzugebenden Reihenfolge, die nachstehend verzeichneten 39 Bücher: I) Die fünf Bücher der תּוֹרָה; II[a]) Die sechs נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים, prophetae priores: Josua, Richter, 2 Bücher Samuelis; 2 Bücher der Könige; II[b]) Die fünfzehn נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, prophetae posteriores: Jesaja, Jeremia, Ezechiel, die 12 kleinen Propheten; III) Die dreizehn כְּתוּבִים Hagiographen: Psalmen, Sprüche, Hiob, Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, 2 Bücher der Chronik.

Die Ausgaben der Alexandrinischen Übersetzung (LXX) haben folgenden Bestand (die apokryphischen Bücher sind in runde Klammerhaken eingeschlossen: *Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικόν, Ἀριθμοί, Δευτερονόμιον. — Ἰησοῦς Ναυή, Κριταί, Ῥούθ, Βασιλειῶν αβγδ, Παραλειπομένων αβ, (Ἔσδρας α), Ἔσδρας β, Νεεμίας, (Τωβίτ), (Ἰουδίθ), Ἐσθήρ. — — Ἰώβ, Ψαλμοί, Παροιμίαι, Ἐκκλησιαστής, Ἆσμα, (Σοφία Σαλωμών), (Σοφία Σειράχ). — Ὡσηέ, Ἀμώς, Μιχαίας, Ἰωήλ, Ὀβδιού, Ἰωνᾶς, Ναούμ, Ἀμβακούμ, Σοφονίας, Ἀγγαῖος, Ζαχαρίας, Μαλαχίας, Ἡσαΐας, Ἰερεμίας, (Βαρούχ), Θρῆνοι Ἰερεμίου, (Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου), Ἰεζεκιήλ, Δανιήλ* (s. unten S. 282, Nr. 13, (*Μακκαβαίων αβγ.* Diese 3 Bücher nicht im Kodex Vaticanus). || — Der Kodex Alexandrinus ordnet: Gn. . . Chr.; Hos. . . Dan.; Esth., Tob., Judith, 2 BB. Esra mit Neh., 4 BB. Makk.; Pss., Hi., Prov., Koh., Hohl., Weish., Sir.

Der Inhalt der Vulgata ist in der vierten Session des Tridentiner Konzils (8. April 1546) also festgesetzt: Quinque [libri] Moysis, id est: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josuae, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Esther; Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias [Threni] cum Baruch [der „Brief Jer." in den Ausgaben als „6. Kapitel"], Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetae minores, id est Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias; duo Machabaeorum, primus et secundus. — Die Normalausgabe (Rom 1592) bietet die hier genannten Bücher (die Klaglieder gleich nach dem kanonischen Jeremia-Buche) in derselben Reihenfolge; die Bemerkungen des Hieronymus, welche die Zusätze zu Esther und Daniel als nicht im hebräischen Texte stehend bezeichnen, sind beibehalten. Hinter dem Neuen Test. folgen, in kleinerem Druck und mit besonderer Seitenzählung, ausdrücklich als nicht zum Kanon gehörig bezeichnet, das Gebet Manasses, das dritte (in LXX das erste) und das vierte Buch Esra.

Luther ist der Anordnung der Vulgata gefolgt, hat jedoch die Apokryphen in einen Anhang verwiesen, also: I) 17 Lehrbücher: 5 BB. Mose, Jos., Ri., Ruth, 2 BB. Sam., 2 BB. Kg., 2 BB. Chr., Esra, Neh., Esth., — II) 5 Lehrbücher: Hiob, Psalter, Sprüche Salomos, Prediger Salomos, Hoheslied Salomos, — III) 16 Propheten [genauer: 17 Schriften von Propheten]: Jes., Jer. u. Klgl., Hesekiel, Dan., Hos., Joel, Amos, Ob., Jona, Micha, Nah., Hab., Zeph., Hag., Sach., Mal. — — Bücher so man Apokryphen nennt (14 Nummern): Das Buch Judith, Die Weisheit Salomos, Das Buch Tobias', Das Buch Jesus Sirach, Das Buch Baruch, 2 Bücher der Makkabäer, Stücke in Esther, Historie von der Susanna und Daniel, Vom Bel zu Babel, Vom Drachen zu Babel, Das Gebet Asarjas, Der Gesang der drei Männer im Feuerofen, das Gebet Manasses.

Aug. Dillmann, Über die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments, Jahrbücher f. deutsche Theologie III (1858), S. 419—491. || Mein Artikel „Kanon des A. T." in PRE² VII, 412—451 [behandelt *a.* die Entstehung der Sammlung und die Geschichte des Kanons bei den Juden, S. 414—442; *b.* den alttest. Kanon in der christl. Kirche S. 442—450; Literaturangaben S. 450 f.]. || Edwin C. Bissell, The Canon of the Old Testament, Bibliotheca Sacra 1886, Bd. XLIII, S. 73—99. 264—286. || A. Sabatier, De l'ordre des livres canoniques dans l'Ancien Testament, Revue Chrétienne. 1887, 5, S. 305—314.

8. Geschichte des Grundtextes des A. Test.

Der Text der einzelnen alttest. Bücher ist, so lange dieselben nicht zu heilig gehaltenen Sammlungen vereinigt waren, gewiß gleich allen anderen Literaturerzeugnissen den mannigfachen Veränderungen, welche durch Abschreiber zu entstehen pflegen, (Auslassungen, Zusätzen, Seh- und Schreibfehlern u. s. w.) unterworfen gewesen. Aber auch als man nach Abschluß des Kanons auf die Erhaltung der heiligen Schriften erhöhte, sehr große Sorgfalt verwendete, blieb der Grundtext des A. T. nicht unverändert: *1.* die erwähnten Anlässe zu Veränderungen wirkten, wenn auch in geringerem Maße, fort; *2.* die

Schreiber sammelten aus älteren Kodices allerlei ihnen Auffälliges (wie z. B. größere oder kleinere oder schwebende Buchstaben) und übertrugen es in die von ihnen selbst gemachten Kopieen; *3.* die Einführung der Punktation; *4.* Die Reihenfolge der Bücher, namentlich der Hagiographen, ist in den Handschriften sehr verschieden (s. PRE² VII, 441 f.).

Joh. Morinus, Exercitationes biblicae [s. ob. S. 194]. || H. Hupfeld, Kritische Beleuchtung einiger dunkeln und mißverstandenen Stellen der alttest. Textgeschichte, Theol. Stud. u. Krit. 1830, Heft 2—4 u. 1837, Heft 4. || A. Dillmann, Bibeltext des A. T. PRE² II, 381—400. || Meine Prolegomena critica in Vetus Test. Hebraicum, Leipzig 1873, 131 S. [*1.* von den verlorenen und den noch erhaltenen Handschriften, *2.* von der Beschaffenheit des Bibeltexts zur Zeit der Thalmudisten. Daselbst Literaturangaben. — Das Buch ist seit einiger Zeit beim Verleger vergriffen, eine Neubearbeitung in deutscher Sprache beabsichtigt]. || Eugène le Savoureux († 1882), Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament, Paris 1887, p. 1—224.

Erläuterungen.

I. Über die Geschichte der Schrift s. meinen Artikel „Schreibkunst und Schrift bei den Hebräern" PRE² XIII, 689—696, wo auch ausführliche Literaturangaben.

II. Die Geschichte der hebräischen Punktation ist noch in Dunkel gehüllt. Hieronymus und die Thalmudisten kannten weder Vokalpunkte, noch Satz- (bezw. Ton-)zeichen. Wahrscheinlich im 7. Jahrhundert entstanden, im 8. Jahrh. in Aufnahme gekommen sind die beiden hebräischen Punktationssysteme, von welchen wir wissen:

a. das allgemein bekannte tiberiensische, dessen Vokale teils über, teils unter den Konsonanten stehen und welches für drei Bücher (Psalmen, Sprüche, Hiob) besondere Accentzeichen hat;

b. die sogenannte babylonische, genauer die superlineare Punktation, deren Vokalzeichen (meist durch Vereinfachung) aus den Lesemüttern א, ו, י entstanden sind und in welcher die trennenden Accente meist die Gestalt des Buchstaben haben, mit welchem ihr Name anfängt. Sie war neben der an erster Stelle erwähnten bei einem Teil der nichtpalästinischen Juden Asiens in Gebrauch. Sie hat einen weniger ursprünglichen Charakter; ihr Accentuationssystem ist ersichtlich abhängig von dem tiberiensischen.

Zur Geschichte der Punktation s. meine Mitteilungen in Ztschr. f. d. gesamte luth. Theologie u. Kirche 1875, S. 619—624, Theol. Stud. u. Krit. 1875, S. 736—746 (vgl. 1876, S. 554). Die Literatur über die erst seit 1840 bekannt gewordene babylonische Punktation verzeichnete ich in der Vorrede zu Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus, Petersburg [u. Leipzig] 1876, S. VII; dazu vgl. noch Ztschr. f. luth. Theol. und K. 1877, S. 17—52 („Zur Textkritik des Jesajas", bes. S. 18—21). M. Schwab, Des points-voyelles dans les langues sémitiques, Paris 1879, 48 S. || J. Derenbourg, Revue critique 1879, 21. Juni [in einer Anzeige der S. 194 genannten Schrift Schnedermanns]. || H. Grätz, Die Anfänge der Vocalzeichen im Hebräischen (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. 1881. S. 348—367. 395—405). || Ad. Merx, Die Tschufutkaleschen Fragmente. Eine Studie zur Geschichte der Masora (Verhandlungen des fünften internation. Orientalisten-Congresses, 2. Theil, 1. Section, S. 188—225 [Berlin 1882]).

III. Die von den Juden auf die Erhaltung eines möglichst korrekten Bibeltextes verwendete Sorgfalt zeigt sich in

a. den Bestimmungen über das Abschreiben der heiligen Bücher, besonders des Pentateuchs (s. meine Prolegg. S. 13);

b. den massorethischen Arbeiten. Massora, eig. Überlieferung, dann speziell die auf den Bibeltext bezügliche Überlieferung. Man zählte, wie oft

ein Wort (Wortform, Verbindung mehrerer Worte) in der Bibel oder einzelnen Teilen derselben vorkomme; man stellte einmal oder doch nur selten vorkommende Wörter, denen irgend eine Eigenschaft gemeinsam, in (oft alphabetisch geordneten) Listen zusammen; man notierte, wie ähnlich lautende Stellen sich von einander unterschieden u. s. w. Diese Verzeichnisse und Bemerkungen, deren Zahl nach Einführung der Punktation sich natürlich sehr vermehrte, wurden selten in besondere Bücher, gewöhnlich an die Ränder oder an den Schluß von Bibelmanuskripten geschrieben (Massora marginalis und finalis). Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die Zahl der aufgenommenen Bemerkungen je nach Kenntnissen, Fleiß und Zeit der Schreiber, sowie nach dem diesen zu Gebote stehenden Raume sehr verschieden war, und daß man kaum zwei Manuskripte finden wird, welche genau dieselben Angaben enthalten. — Die Hauptstätte des massorethischen Studiums war Tiberias, und in dieser Stadt that sich besonders hervor die bis in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts zurück zu verfolgende Familie des in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts lebenden Ahron ben Moscheh ben Ascher. Dieser wird schon seit dem Beginn unsres Jahrtausends als normative Autorität für die Herstellung eines richtigen massorethischen Bibeltextes genannt; seine Leistungen sind aber weit mehr gelobt als gelesen und beachtet worden, so daß wir den von ihm für korrekt gehaltenen Bibeltext auch jetzt noch nicht genau kennen. (Ob in Aleppo sich wirklich eine von ihm selbst mit Massora und Punktation versehene Bibelhandschrift befindet, ist noch zweifelhaft). Seinen Zeitgenossen Moscheh ben David ben Naphthali kennen wir fast nur aus Verzeichnissen solcher Stellen, an welchen er von Ben Ascher abwich. — **Jakob ben Chajjim** sammelte zuerst aus mehreren Kodices reiches massorethisches Material und ordnete es in der von ihm besorgten Rabbinischen Bibel (vgl. S. 262). Weit mehr hat **Chr. D. Ginsburg** in vieljähriger Arbeit zusammengebracht.

Da die von den Massorethen verschiedener Zeiten und Länder benutzten Bibelhandschriften einander nicht vollständig glichen, können natürlich auch nicht alle massorethischen Angaben vollkommen miteinander übereinstimmen. Man darf daher nicht ohne weiteres von mehreren mit einander nicht in Einklang stehenden Angaben die eine für richtig, alle anderen für verderbt erklären (gegen S. Bär), sondern hat anzuerkennen, daß verschiedene Überlieferungen vorliegen, über deren Wert, wenn überhaupt, erst nach geschehener Klassifizierung der Angaben (morgenländische, abendländische; palästinische, ägyptische; spanische, italienische, deutsche; älteste, alte, neue u. s. w.) geurteilt werden kann.

Elias Levita, ספר מסורת המסורת, Vened. 1536, 4°; deutsch unter Aufsicht und mit Anmerkungen J. S. Semlers, Halle 1772; Text mit engl. Übersetzung und mit Anmerkk. v. Chr. D. Ginsburg, London 1867. || **J. Buxtorf**, Tiberias sive Commentarius masorethicus triplex, Bas. 1665, 430 S. 4° (zuerst 1620). || Sal. **Frensdorff**, Massoretisches Wörterbuch, Hannover u. Leipz. 1876, 20 + 387 S., 4° [vgl. meine Anzeige in Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 354—370]. || S. **Bär** u. H. L. **Strack**, Die Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massorethische Lehrstücke, Leipzig 1879. XLII, 95 S. || Christ. D. **Ginsburg**, The Massorah compiled from manuscripts, alphabetically and lexically arranged, vol. I (Aleph-Yod). London 1880. 758 S. vol. II (Cav-Tav) 1883. 830 S.; vol. III (Supplement) 1885. 383 S. groß Folio [Vol. IV soll die Erläuterungen bringen]. (Inhaltsreiche, aber nicht ganz gerechte Anzeige von S. **Bär** in: ZDMG XL [1886], S. 743—758.) || **Mein** Artikel „Massora" in PRE² IX, 388—394; daselbst auch ausführliche Literaturangaben. || E. le **Savoureux** Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament, Paris 1887.

IV. Handschriften. Die uns erhaltenen hebräischen Bibelhandschriften lassen sich in mannigfacher Weise klassifizieren. Äußerlich sind folgende Einteilungsgründe: *a*) Form und Zweck. *α*) Unpunktierte Rollen von Pergament oder auch, besonders im Orient, von Leder, enthalten den Pentateuch oder die Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Koheleth, Esther) und werden in der Synagoge gebraucht; *β*) Handschriften in Buchform, fast stets punktiert, zum Privatgebrauch, von Pergament, später auch von Papier. *b*) Vorhandensein, bezw. Fehlen massorethischer Angaben. *c*) Vorhandensein, bezw. Fehlen des Thargums. Das Thargum folgt gewöhnlich unmittelbar auf jeden einzelnen Textvers. *d*) Schon wichtiger ist die teils nach ausdrücklichen Angaben der Schreiber teils auf grund des Schriftcharakters vollziehbare Einteilung nach der Herkunft: spanische, italienische, französische, deutsche, ägyptische, palästinische, arabische Kodices u. s. w. Von größter Bedeutung wäre *e*) die Einteilung nach der Textbeschaffenheit. Für solche Einteilung sind aber bis jetzt kaum die ersten Anfänge gemacht. Während man bei der Untersuchung des Textes jedes griechischen oder lateinischen Autors nach den zwischen den einzelnen Manuskripten etwa bestehenden Verwandtschaftsverhältnissen forscht und die Autorität derjenigen Handschriften, welche durch weniger Mittelglieder von dem Original getrennt sind, höher schätzt, zählt man beim A. T. statt zu wägen oder hält die Handschriften, welche man gerade kennt, für die besten; im günstigsten Falle nimmt man Rücksicht auf das Alter des Kodex und die Sorgfalt des Schreibers. — Die von J. Olshausen (Lehrb. d. hebr. Spr. 1861, § 31[a]), P. de Lagarde (Anmerkk. zur griech. Übers. der Provv. Leipzig, 1863, S. 2; Symmikta I, 50. II, 120) und nach letzterem von anderen* vorgetragene Ansicht, daß alle hebräischen Handschriften des A. T. auf ein einziges als Musterkodex aufgestelltes Manuskript zurückgehen, vermag ich nicht zu teilen.

Da die Zahl der vorhandenen Bibelmanuskripte sehr groß ist, müßte man zunächst diejenigen wegen ihres Alters und der auf sie verwendeten Sorgfalt beachtenswerten Handschriften, welche die ganze Bibel oder doch einen großen Teil derselben enthalten, nach ihrer Herkunft ordnen und dann untersuchen (Merkmale: charakteristische Lesarten; Verhältnis zu Ben Ascher und Ben Naphthali). Dann wären die an den Rändern von Bibelhandschriften und in gelegentlichen Citaten uns erhaltenen Lesarten verloren gegangener Musterkodices (Kodex des Hillel, Kod. Sanbuki, Kod. Jericho u. s. w.) zu berücksichtigen. In zum Teil noch frühere Zeiten werden wir auf folgende Weise geführt. Die Juden Palästinas und Babylons hatten verschiedene Traditionen nicht nur über Halachisches (paläst. und babylon. Thalmud), sondern auch über den Bibeltext. Wir haben mehrere Verzeichnisse, welche uns Stellen kennen lehren, an welchen die מערבאי, Abendländer, und מדינחאי, Morgenländer, von einander abwichen. Weiter wissen wir, daß im Osten die Gelehrten von Sora mehrfach andere Lesarten und auch andere massorethische Sätze hatten als die von Nehardea. Alles auf diese Differenzen bezügliche Material ist sorgfältig zu sammeln.

Über den Bibeltext in der thalmudischen Zeit (s. oben S. 258, Z. 11),

---

* C. H. Cornill, Das Buch des Proph. Ezechiel, Leipz. 1886, S. 6; V. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, Leipz. 1887, S. 195.

aus welcher wir keine Bibelhandschriften mehr haben*, werden neue Untersuchungen sich mit Nutzen kaum eher anstellen lassen, als bis wir eine kritische Thalmudausgabe besitzen.

Die erhaltenen Bibelkodices sind verzeichnet und beschrieben von Benjamin Kennicott in der Dissertatio generalis in Vetus Testamentum Hebraicum (Bibelausgabe, Bd. 2), von welcher P. J. Bruns, Braunschweig 1783, 594 S., einen mit wertvollen Zusätzen bereicherten Abdruck veranstaltet hat, sowie in zahlreichen Katalogen und Monographieen. Wichtige Sammlungen sind namentlich in Oxford, Paris, Parma, Petersburg.

Um die Sammlung kritischen Apparates haben sich besonders verdient gemacht Menachem ben Jehuda di Lonsano, Jedidja Salomo Minnorzi (d. i. aus Nursia) oder Norzi, Joh. Heinr. Michaelis, Benjamin Kennicott, Joh. Bern. de Rossi.

Lonsano, אור תורה, zuerst als erster Teil des Sammelwerkes שתי ידות [„zwei Hände“ wegen der 10 Teile, aus welchen dasselbe bestehen sollte], Veneb. 1618, 4°; dann allein, Amsterd. 1659, 4° u. s. — Kritischer Komm. zum Pentat., mit Benutzung 10 alter Bibelmanuskripte sowie mehrerer massorethischer und grammatischer Werke.

Norzi. Den von ihm im J. 1626 vollendeten und nach Jes. 58,12 Goder Perez genannten Kommentar zum Bibeltext (gute Kenntnis der Massora, Benutzung alter Drucke und mehrerer Handschriften) hat erst Raphael Chajjim Basila in seiner Bibelausgabe ספר ארבעה ועשרים, Mantua 1742—44, 4 Teile 4°, unter dem Titel Minchath Schaj veröffentlicht. Separatausgabe von מנחת שי Wien 1813, 4°; auch ist Norzis Werk in der Warschauer Rabb. Bibel abgedruckt. — „Jedidjah Salomo Norzi's Einleitung, Titelblatt und Schlußwort zu seinem masoretischen Bibelcommentar“ [alles dies fehlt in der Mantuaner Bibel] hat Ad. Jellinek, Wien 1876, X, 22 S., ediert.

J. H. Michaelis (Prof. in Halle † 1738), Biblia Hebraica, ex aliquot manuscriptis et compluribus impressis codicibus, item masora tam edita quam manuscripta aliisque Hebraeorum criticis diligenter recensita ... Accedunt loca scripturae parallela, verbalia et realia, brevesque adnotationes. Halle 1720, in drei Formaten, 1700 S. ohne die Vorreden. [Das Variantenverzeichnis ist noch nicht durch vollständige und gute Neukollationierung der benutzten, damals in Erfurt, jetzt in Berlin befindlichen Handschriften entbehrlich gemacht. Auch die sehr fleißige Sammlung von Parallelstellen sichert dieser Ausgabe noch für längere Zeit nicht unerheblichen Wert].

Kennicott, Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus, Oxford 1776. 1780, 2 Bde. fol. [Die Bedeutung vieler Kodices ist gar nicht oder falsch beurteilt, auch wertlose Handschriften und Ausgaben sind kollationiert, ein Teil der Mitarbeiter ermangelte der nötigen Vorkenntnisse; daher entspricht der Inhalt des mehr als zwei Jahrzehnte mit großer Spannung erwarteten Werkes nicht der angewendeten Mühe und den gemachten Ausgaben. Nur für den Konsonantentext sind Varianten gesammelt.]

J. B. de Rossi, Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa manu scriptorum editorumque codicum congerie haustae, Parma 1784—88, 4 Bde., 4°; dazu 1798, das. 4°, Scholia critica in V. T. libros seu supplementa ad varias sacri textus lectiones. [Zwar nicht allen Anforderungen der Gegenwart entsprechend, aber erheblich besser als K.s Leistung, schon weil von Einem und zwar kundigen Verfasser, ferner weil auch wichtige Varianten in der Punktation berücksichtigt sind.]

Ausgaben.

I. Älteste Drucke. Von allen Büchern des hebr. A. T. wurde der Psalter zuerst gedruckt: [Bologna?] 1477 fol. [mit dem Kommentar von David Kimchi]. Die erste vollständige Ausgabe des A. T. erschien in Soncino 1488 fol.; dann folgten die Bibeldrucke Pesaro 1494 und Brescia 1494 [letzteren benutzte Luther bei seiner Bibelübersetzung].

II. Von den Polyglotten (s. S. 275) verdient wegen ihrer eigentümlichen Textrecension hier die in Complutum gedruckte erwähnt zu werden [s. Franz Delitzsch, Complut. Varianten, bes. S. 37. 38].

---

* Betreffs der groben Fälschungen des Karäers Abr. Firkowitsch vgl. meine Mitteilungen in: Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 541—554; Dikduke ha-teamim, Einl. S. 30. 32—34. 36. 39; Ztschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft XXXIII (1879) S. 301 f.; XXXIV (1880); S. 163—168; „A. Firkowitsch und seine Entdeckungen“, Leipz. 1876 (44 S.); Literar. Centralblatt 1883, Nr. 25, Sp. 878—880.

III. Rabbinische Bibeln (so nennt man diejenigen Bibelausgaben, welcher außer dem hebr. Texte das Thargum und ausgewählte Kommentare jüdischer Exegeten enthalten. Die Ausgaben *1—7* haben sämtlich 4 Foliobände):
1. Venedig 1516—18, besorgt von Felix Pratensis.
2. Venedig 1524—25, besorgt von Jakob ben Chajjim. Erste Ausgabe mit ausführlicher Massora magna. || Christian D. Ginsburg, Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, hebrew and english, with explanatory notes, 2. Aufl., London 1867, 91 S.
3. Venedig 1546—48. *4.* Dgl. 1568. *5.* Dgl. 1617—19.
6. Basel 1618—19, besorgt von Joh. Buxtorf dem Älteren. In der Massora ist manches geändert, einiges auch verbessert. Leider hat B. die Punktation der Thargumim nach dem Muster der aramäischen Abschnitte in Esra und Daniel umgestaltet.
7. קהלת משה, Amsterdam 1724—27, besorgt von Moscheh aus Frankfurt. Reichhaltiger als alle älteren Rabbinischen Bibeln.
8. Warschau 1860—66, 12 Bde., klein Folio.
IV. Handausgaben. Venedig, 4° bei Dan. Bomberg 1517. 1521. 1525—28. || Biblia Hebraica accuratissima .. a Joh. Leusden, Amsterdam 1667 (Druck von Joseph Athias). || Biblia Hebraica .. ex recensione Danielis Ernesti Jablonski, Berlin 1699, 4°; meist nach Leusden, doch auch mit Benutzung anderer Ausgaben und einiger Handschriften. || Biblia Hebraica . . . ab Everardo van der Hooght, Amsterdam u. Utrecht 1705; fast ganz nach Leusden, von Neueren vielfach überschätzt. || Mantua 1742—44 (s. S. 261, Z. 20). || Biblia Hebraica . . . recensuit Aug. Hahn, Lpz. 1831 u. mehrfach (stereotyp.). || Biblia Hebraica . . . curavit Car. Godofr. Guil. Theile, Leipz. 1849 und mehrfach (stereotyp.), gleich Hahn zumeist nach v. d. Hooght.
V. Unpunktierte Ausgaben: Biblia H. sine punctis, Amsterdam u. Utrecht 1701, 16°. || תקון הסופר והקורא, herausg. v. S. Bär, Rödelheim 1866 u. ö. [Pentat., als Vorlage für Schreiber von Synagogenrollen]. || Liber Genesis sine punctis exscriptus. Curav. F. Mühlau et Aem. Kautzsch, ed. altera Leipz. 1885.
VI. Von Einzelausgaben nennen wir hier nur die von S. Bär unter Mitwirkung von Frz. Delitzsch (Leipz., B. Tauchnitz) herausgegebenen: Genesis 1869; Jesaja 1872; Hiob 1875; Kleine Propheten 1878; Psalmen 1880; Proverbien 1880; Daniel, Esra u. Nehemia 1882; Ezechiel 1884, die fünf Megilloth 1885). [Bär besitzt gründliche Kenntnis der Massora wie der accentuologischen Regeln, auch hat der ihm zu Gebote stehende kritische Apparat sich im letzten Jahrzehnt erheblich vermehrt: seine Ausgaben zeichnen sich durch Korrektheit aus und sind auch durch die kritischen Anhänge wertvoll. Leider aber legt B. je länger desto mehr Wert auf die Spitzfindigkeiten späterer Punktatoren (Nakdanim) und beachtet zu wenig, daß es verschiedene massorethische Überlieferungen gibt (vgl. meine Anzeige in Theol. Lit.Ztg. 1879, Nr. 8)].

Weitere Mitteilungen über Bibelausgaben bringen:

Wolf, Bibliotheca Hebraea [ob. S. 195] II, 364—413. IV, 108—154.

Jac. Le Long, Bibliotheca sacra, Paris 1723 fol. [Bd. I S. 1—587; Bibelmanuskripte, Ausgaben der Bibel und ihrer Teile; Bd. II S. 588—1222: Kommentare (Anhangsweise S. 1162—1206 Grammatiken und Lexika)]. Wesentlich vermehrt und verbessert, leider aber nicht vollendet ist: Bibliotheca sacra post . . Jacobi Le Long et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disposita, emendata, suppleta, continuata ab Andrea Gottlieb Masch, Halle 1778—90, 4°. Pars I, De editionibus textus originalis, CXXXII, 466 S. [Kap. I, Hebr. A. T., S. 1—186; Kap. III, Polyglotte Ausgaben der Bibel u. des A. T. S. 331—408; Kap. IV, Apokryphen S. 427—465]. Pars II, De versionibus librorum sacrorum [Bd. I, orient. Übersetzungen, 226 S.; Bd. II, griech. Übers., 352 S.; Bd. III, lat. Übers., 754 + 82 S.; Bd. IV, Register, 192 S.].

B. W. D. Schulze, Vollständigere Kritik über die gewöhnlichen Ausgaben der hebr. Bibel nebst einer nähern, zuverlässigen Nachricht von der hebr. Bibel, welche der sel. D. Luther bey seiner Übersetzung gebraucht. Berlin 1766.

M. Steinschneider, Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana, Berlin 1852—60, 4°, Sp. 1—164.

9. Die Übersetzungen.

Wegen ihrer großen Zahl können die Übersetzungen hier nicht sämtlich berücksichtigt werden. Wir sprechen zunächst und hauptsächlich von den alten Versionen.

Die unmittelbaren orientalischen Übersetzungen.

I. Die Thargumim.

Schon vor dem babylonischen Exil fing das (West-)Aramäische an in Palästina einzudringen (vgl. z. B. Jes. 36,11). Nach der Rückkehr aus dem Exil gewann es daselbst je länger desto mehr die Oberhand über die als Umgangssprache allmählich aussterbende hebräische Sprache. Man begann daher (ob schon zu Nehemias Zeit, ist fraglich; jedenfalls ist Neh. 8,8 kein Beweis) den Bedürfnissen des Volkes entsprechend das an den Sabbaten aus den heil. Schriften Verlesene durch mündliche Hinzufügung einer aramäischen Paraphrase, zuerst wohl der schwierigeren Stellen, dann des ganzen Textes zu erläutern. Wann zuerst solche Paraphrasen aufgeschrieben worden sind, wissen wir nicht. Aus dem Worte des sterbenden Heilands Matth. 27,46; Mark. 15,34 dürfen wir schließen, daß schon in Jesu Zeit der Psalter in aramäischer Sprache dem Volke geläufig war. Für diese Folgerung spricht auch die Vergleichung von Ephes. 4,8 mit Tharg. Psalm 68,19. (Nur mit Kritik ist zu benutzen: Ed. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu, Wien 1873). Ein geschriebenes Thargum des Buches Hiob wird in der Mitte des ersten Jahrh. n. Chr. erwähnt (zur Zeit Gamaliels, bab. Schabbath 115a), „und da man wohl nicht mit Hiob den Anfang gemacht haben wird, so läßt sich mit Wahrscheinlichkeit für die ersten Übertragungen des Gesetzes ein noch höheres Alter voraussetzen" (Zunz, G.V., S. 62.) Für hohes Alter der Thargumim zeugt auch ihre Theologie. Ein Beispiel: der in der Geschichte waltende Gott heißt in ihnen Memra de-Jahve; in den älteren Midraschen und in den Thalmuden, ja auch in der Mischna kommt dieser Ausdruck schon nicht mehr vor, sondern es steht statt seiner Schekhina. Genau in der gegenwärtig vorliegenden Gestalt freilich ist wohl keine der uns erhaltenen westaramäischen (gew., aber ungenau, sagt man „chaldäischen") Paraphrasen älter als das 4. oder 3. Jahrh. n. Chr.

1. „Thargum des Onkelos" zum Pentateuch. Fünfmal in der Thoßephtha und an einigen Stellen des babyl. Thalmuds wird ein Proselyt Onkelos, אונקלוס, als jüngerer Zeitgenosse Gamaliels erwähnt; seiner Übersetzerthätigkeit wird nur Einmal gedacht, bab. Megilla 3a*: hier aber ist nach dem jerus. Thalmud Megilla I, 11 (Bl. 71c), vgl. Thanchuma Mischpatim (Mantua 1563, Bl. 36b), von Aquila, עקילס, und dessen griechischer Übersetzung die Rede. Wir wissen somit nicht, wer das nach Onkelos genannte Thargum verfaßt hat. Jedenfalls ist es, wenigstens zum größten Teile, sehr alt, da es oft in Thalmud und Midrasch zitiert wird, vgl. Reifmann, שדה ארם, Sedeh Aram, Berlin 1875, I, S. 8—14. Es ist (nach A. Berliner in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr.) in Palästina entstanden, aber in Babylonien redigiert und zur Anerkennung gelangt. ‖ Anthropopathische und anthropomorphistische Ausdrücke sind beseitigt. Haggadisches ist zuweilen, namentlich an dichterischen Stellen, aufgenommen; Halachisches hat nur soweit Berücksichtigung gefunden, wie es mit geringen Abweichungen vom Grund-

* Auf Grund dieser Stelle haben Sar Schalom Gaon, Menachem ben Saruq, Raschi und andere dies Thargum dem Onkelos zugeschrieben und so die oben erwähnte irrige Bezeichnung üblich gemacht.

texte geschehen konnte, und auch dann keineswegs immer. Im übrigen ist die Übersetzung streng wörtlich.

2. Thargum Jeruschalmi I zum Pentateuch; gewöhnlich Th. [Pseudo=]Jonathan genannt, weil seit dem 14. Jahrh., vielleicht nur infolge falscher Auflösung der Abbreviatur ת״י, dem Schüler Hillels Jonathan ben Ussiel zugeschrieben. In der gegenwärtigen Gestalt nicht älter als die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts. Enthält sehr viele haggadische und halachische Erläuterungen.

3. Thargum Jeruschalmi II zum Pentateuch; auch das Fragmenten=Thargum genannt, weil nur zu einzelnen Stellen des Pent. erhalten. Dies Thargum, nicht das jüngere Th. J. I, wird im jerus. Thalmud und im Midrasch Rabba mehrfach zitiert (Gronemann S. 9, Anm. 2); es enthält viel Haggadisches, aber gleich dem Th. O. wenig Halachisches (Gr. S. 6. 157—164).

4. Thargum Jonathan zu den Propheten; so genannt, weil dem Jonathan ben Ussiel, welcher nach Bab. Megilla 3ª ein Thargum zu den Propheten verfaßt hat, zugeschrieben. Diesem Thargum angehörige Stellen werden im Talmud nicht selten unter dem Namen des R. Joseph bar Chija († 333) zitiert: derselbe mag ein altes wirklich von J. b. U. herrührendes Thargum überarbeitet haben. Nicht so wörtlich wie Onkelos, namentlich in den prophet. Weissagungsbüchern viel Haggadisches. Manche spätere Zusätze.

5. Über andere Thargume zu den Propheten oder einzelnen Stellen derselben haben wir fast nur aus gelegentlichen Citaten (Zunz, G.V. 77—79) und aus Randnoten im Reuchlinschen Kodex (Bacher, ZDMG 1874, S. 3—28) einige Kunde.

6. Die Thargume zu den Hagiographen sind von verschiedenen Verfassern und alle aus späterer Zeit. Zu Esra=Neh. und Daniel gibt es kein Thargum, zum Buche Esther dagegen zwei. In dem Th. zu den fünf Megilloth wird die Übersetzung fast zum haggadischen Kommentar. Das Th. zu den Sprüchen ist eine jüdische Bearbeitung des Peschitthâ=Textes (Nöldeke in Merx' Archiv 246—249), ähnlich wohl auch das zu den Psalmen.

L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832 [S. 61—83 „Targumim"].
Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judenthums. Bresl. 1857, 500 S. [auch viel über LXX u. Samar. -- Scharfsinnig und gelehrt, aber reich an unbewiesenen und unwahrscheinlichen Vermutungen]. G. B. Winer, De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica, Leipz. 1820. 4°. || S. D. Luzzatto, Philoxenus sive de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione, auch mit dem Tit. אוהב גר, Wien 1830. || Rud. Anger, De Onkelo chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila graeco V^{ls} T^{i} interprete, Leipz. 1845. 46. 4° (I. De Akila; II. De Onkelo). || Abr. Geiger, Das nach Onkelos benannte babylonische Thargum zum Pentateuch, Jüd. Ztschr. IX (1871), S. 85—104. || Abr. Berliner, Die Massorah zum Targum Onkelos, Leipz. 1877, 143 S. || Sal. Singer, Onkelos und das Verhältniß seines Targums zur Halacha, Frkf. a. M. 1881, 60 S.
J. W. Etheridge, The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch; with the fragments of Jerusalem Targum: from the Chaldee, London 1862 (580 S., Gen., Ex.). 1865 (688 S., Lev., Num., Deut.).
G. B. Winer, De Jonathanis in Pentateuchum paraphrasi chaldaica, Erlangen 1823. || H. Petermann, De duabus Pentateuchi paraphrasibus chaldaicis, Berlin 1829, P. I: De indole paraphraseos quae Jonathanis esse dicitur. || S. Gronemann, Die Jonathan'sche Pentateuch=Übersetzung in ihrem Verhältnisse zur Halacha, Leipz. 1879, 164 S.
Z. Frankel, Einiges über die Targumim, Ztschr. f. die relig. Interessen des Judenth. III (1846), S. 110—120. || S. Seligsohn u. J. Traub, Über den Geist der Übersetzung

des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch und die Abfassung des in den Editionen dieser Übersetzung beigedruckten Targum jeruschalmi, Frankels Monatsschrift VI (1857), S. 96 bis 114. 138—149. || Seligsohn, De duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus. Breslau 1858.

Franc. Tayler, Targum Hierosolymitanum in quinque libros legis e lingua chaldaica in latinam conversum, London 1649, 110 S. 4°.

Z. Frankel, Zu dem Targum der Propheten, Breslau 1872, 48 S. || W. Bacher, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum. Nebst einem Anhange über das gegenseitige Verhältniß der pentateuchischen Targumim. ZDMG, XXVIII (1874), S. 1—72 [Anh. S. 59 bis 72]. Zusätze, das. XXIX (1875), S. 157—161. 319—320. || C. Cornill, Das Thargum zu den Propheten I, Zeitschrift f. d. alttest. Wissensch. VII (1887), S. 177 bis 202 [Varianten der Buxtorfschen Rabb. Bibel, der Antwerpener Polyglotte und des Reuchlinschen Kodex]. || Über das Thargum zu Ezechiel vgl. C. Cornill, Das Buch des Proph. Ezech., Leipz. 1886, S. 110—136.

C. W. H. Pauli, The Chaldee Paraphrase on the prophet Jesaiah, London 1871, 226 S.

W. Bacher, Das Targum zu den Psalmen, Grätz' Monatsschrift 1872, S. 408—416. 462 bis 473 [sei so gut wie gewiß von dem Verf. des T. zu Hiob; wegen 108,11, wo in handschriftlichem Texte beide Hauptstädte des geteilten Weltreichs genannt werden, vor 476].

W. Bacher, Das Targum zu Hiob, Grätz' Monatsschrift XX (1871), S. 208—223. 283. 284 [Palästina, im 4. oder 5. Jahrh.].

Franc. Tayler, Targum prius et posterius in Estheram . . in linguam latinam translatum, London 1655, 4°. || J. Reis [so], Das Targum scheni zu dem Buche Esther. Verhältniß des edirten Textes desselben zu dem eines handschriftlichen Codex, Grätz' Monatsschrift XXV (1876), S. 161—169. 276—284. 398—406. J. Reiß [so], Zur Textkritik des T. sch., das. XXX (1881), S. 473—477. || L. Munk, Targum scheni zum B. E. nebst variae lectiones nach handschriftl. Quellen erläutert u. mit einer literarhistor. Einleitung versehen, Berlin 1876, 37 + 45 S. || P. Cassel, Das Buch Esther. Erste Abtheilung, Berlin 1878, S. 239—298 [Deutsche Übers. des 2. Thargums]. || P. Cassel, Zweites Targum zum Buche Esther. Im vokalisierten Urtext [nach der Amsterdamer Ausgabe] mit sachlichen und sprachlichen Erläuterungen herausgegeben. Leipz. u. Berl. 1885, XIV + 74 S. [Besonders paginierter Anhang zu: „Aus Literatur und Geschichte. Abhandlungen." — Das T. trage die Eindrücke der Justinianeischen Zeit.]

M. Rosenberg u. K. Kohler, Das Targum zur Chronik, Geigers Jüd. Ztschr. VIII (1870), S. 72—80. 135—163. 263—278 [Palästina; Beck habe eine Recension aus dem 8., Wilkins eine aus dem 9. Jahrh. veröffentlicht].

Ausgaben. Thargumim, nicht stets dieselben oder gleich viele, sind abgedruckt in den Rabbinischen Bibeln und in den Polyglotten. Über andere Ausgaben vgl. z. B. Le Long-Masch [ob. S. 262], Steinschneiders Cat. Bodl. [s. S. 262], Nro. 1075 ff. und Petermanns Linguae chald. gramm. [s. unt. S. 284], S. 83—88. Das Thargum zur Chronik edierte zuerst M. Beck, Augsburg 1680. 83. 4°; besser ist: Paraphrasis Chaldaica in librum priorem et posteriorem Chronicorum . . Dav. Wilkins, Amsterd. 1715, 4°. || A. Berliner, Targum Onkelos. Herausgegeben und erläutert. Berlin 1884. Erster Theil. Text nach Editio Sabioneta [so] v. J. 1557. 242 S. Zweiter Theil. Noten, Einleitung und Register. XII, 266 S. [Vgl. P. de Lagarde, Götting. Gelehrte Anzeigen 1886, Nr. 22.] Außerdem vgl.: Prophetae chaldaice. Paulus de Lagarde e fide codicis reuchliniani edidit, Lpz. 1872 [ohne Vokale]. Hagiographa chaldaice. P. de L. edidit. Lpz. 1873. [Verbesserter Abdruck des Thargumtextes in der von Felix Pratensis besorgten Rabbin. Bibel; Chronik nach dem von Beck benutzten Kodex. Ohne Vokale.]

Ad. Merx, Bemerkungen über die Vocalisation der Targume (Verhandlungen des 5. internat. Orient.-Congr. II, 1, S. 142—188). || Ad. Merx, Johannes Buxtorf's des Vaters Thargumkommentar Babylonia: Zeitschr. f. wissensch. Theologie XXX (1887), S. 280—299. 462 bis 471. XXXI (1888), S. 41—48. || Ad. Merx, Chrestomathia Targumica. Berlin 1888 (Porta Linguarum Orientalium VIII).

II. Die samaritanische Pentateuchübersetzung.

Die samarit. Pent.-Übers. darf nicht verwechselt werden mit dem samarit. Pent., welcher zwar mit samarit. Buchstaben, aber in hebräischer Sprache geschrieben ist. Beide weichen mehrfach von dem bei den Juden kanonischen Texte ab; gegenwärtig stimmt man hinsichtlich der meisten Varianten darin überein, daß letzterem der Vorzug gebühre [Deut. 27,4 haben die samarit. Texte Garisim statt Ebal]. Den Pentateuch erhielten die Samaritaner wohl

zu Nehemias Zeit durch Manasse oder andere jüdische Priester (Josephus Archäol. XI, 7. 8, vgl. Neh. 13, 28). In den hexaplarischen Scholien wird, soweit bis jetzt bekannt, 43mal mit τὸ Σαμαρειτικόν die samar. Pent.-Übersetzung zitiert (s. Field, Hexapla S. LXXXII—LXXXIV), woraus zu schließen sein wird, daß diese Übersetzung im 2. oder am Anfange des 3. Jahrh. n. Chr. entstanden.

Jo. Morinus, Exercitationes (s. ob. S. 194) und Opuscula Hebraeo-Samaritana, Paris 1657. 12°. [Inhalt: p. 1—93 Grammatica Samaritana, 94—196 Annotationes in translationem Samar., 197—258 De legis secundum Samaritanos distinctionibus majoribus et periodicis etc.; p. 1—86 Variae lectiones textus Hebraeo-Samaritani ex antiquis codd. collectae etc., 87—224 Dialecti Samar. lexicon].

W. Gesenius, De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate, Halle 1815, 4°.

G. B. Winer, De versionis Pentateuchi Samaritanae indole, Leipz. 1817. || Sam. Kohn, Samaritanische Studien. Beiträge zur samar. Pentateuch-Übers. u. Lexikographie, Breslau 1868, 114 S.

S. Kohn, Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Lpz. 1876, 237 S. [= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes V, 4].

Ausgaben. Beide samaritanische Texte stehen in der Pariser und in der Londoner Polyglotte. Den hebr.-samar. Pentateuchtext druckten mit hebr. Buchstaben B. Kennicott (Bibelausgabe, s. ob. S. 261, mit Varianten aus 15 Handschrr.) und B. Blayney (Pent. Hebr. Samarit., Oxford 1790). || Über „alte Handschriften des samarit. Pentateuch" s. Rosen, ZDMG XVIII (1864), S. 582—589. || Die vom massorethischen Texte abweichenden Lesarten des samar. Pent. stellte H. Petermann zusammen in: Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heut. Samaritaner, Leipz. 1868.

A. Brüll, Das samarit. Targum zum Pent., 1873—75, 5 Teile mit zus. 248 S.; dazu 1875. 1876 zwei Anhänge, 57 + 67 S. || H. Petermann, Pentateuchus Samaritanus. Ad fidem librorum manuscrr. apud Nablusianos repertorum. I. Genesis, Berlin 1872, 128 S.: II. Exodus, 1873, S. 129—260; III. Leviticus, quem ex recensione Petermanniana typis describendum curavit C. Vollers, 1883, S. 261—348; IV. Numeri ex rec. C. Vollers, 1885, p. 349—465. || J. W. Nutt, Fragments of a Samaritan Targum, London 1874. || M. Heidenheim, Die samaritanische Pentateuch-Version. Die Genesis in der hebr. Quadratschrift unter Benutzung der Barberin. Triglotte (= Bibliotheca Samaritana I). Leipzig 1884, LII + 97 S. [dagegen s. Sam. Kohn ZDMG XXXIX (1885), S. 165—226].

III. Die Peschittha.

Der Name פשיטתא, d. i. die einfache, findet sich nicht erst, wie gewöhnlich angegeben wird, bei Bar Hebräus, also im 13. Jahrh., sondern schon in dem Hexaemeron-Kommentar des 913 gestorbenen Mose bar Kephas (Martin S. 101) und in syrischen massorethischen Handschriften des 9. und 10. Jahrh. (Nöldeke, ZDMG XXXII [1878, S. 589; Eb. Nestle, Litt. Centralbl. 1879, Sp. 1148). Nach J. P. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament. Partie théorique Paris 1883, 4°, S. 98 ff.) bezeichnet er die hier in Rede stehende Übersetzung als eine im Verhältnisse zu anderen den einfachen Wortsinn schlicht wiedergebende, weder buchstäbelnde noch mit paraphrastischem Beiwerk und anderen Zuthaten überladene; besser wird man mit Eb. Nestle (PRE² XV, 192) annehmen, daß dieser Name sie als die gewöhnliche, allgemein benutzte, überall in den Händen der Leute befindliche den anderen Übersetzungen (namentlich der hexaplarischen) gegenüberstellt. Die P. ist nicht jüdischen, sondern christlichen, vermutlich judenchristlichen Ursprunges (gegen Geiger, Perles, Prager u. a.). Ihre Entstehung wird man in das 3. oder 2. Jahrh. setzen dürfen. Die zahlreichen Berührungen mit der Arbeit der LXX mögen zum Teil durch direkte Benutzung derselben

während des Übersetzens zu erklären sein; zum Teil haben sie ihren Grund wohl in späteren Änderungen nach der genannten griechischen Übersetzung.* Nur selten dürfte den Autoren beider Übersetzungen ein von dem massorethischen abweichender Bibeltext vorgelegen haben. Wie aus dem verschiedenen Charakter der Übersetzung der einzelnen Bücher sich ergibt, rührt die P. von mehreren Übersetzern her. Die Übersetzung der Chronik ist von der aller andren Bücher wesentlich verschieden. Ob dies damit zusammenhängt, daß die Nestorianer, zum Teil auch die Monophysiten die Chronik, wie auch Esra-Neh. und Esther nicht in ihrem Kanon hatten (Nöldeke, Die Alttest. Literatur, S. 263, und Gött. Gel. Anzeigen 1868, S. 1826)? Von Aphraates oder Jakob von Mar Matthai (2. Viertel des 4. Jahrh.) freilich wissen wir, daß sein Kanon ganz genau mit dem der hebr. Bibel übereinstimmte, speziell auch die Chronik mit umfaßte. || Die Apokryphen bilden keinen Bestandteil der eigentlichen P., sondern sind ihr erst später, allerdings schon in alten Handschriften (z. B. im Ambrosianus), hinzugefügt worden. || Die sog. Versio Karkaphensis oder Montana ist weder eine selbständige Übersetzung noch eine besondere Rezension der P., sondern — wie P. Martin, Tradition Karkaphienne ou la massore chez les Syriens, Paris 1870 gezeigt hat — eine massorethische Arbeit über das Alte und Neue Test. und die bedeutendsten orthodoxen Kirchenväter.

L. Hirzel, De Pentateuchi versionis syriacae indole, Leipz. 1825. || K. A. Credner, De prophetarum minorum versionis syr. quam Pesch. vocant indole, Gött. 1827. || N. Wiseman, Horae syriacae, Rom 1828. || Jos. Perles, Meletemata Peschitthoniana, Bresl. 1859, 56 S. || Ge. Janichs, Animadversiones criticae in versionem syr. Peschitthonianam librorum Koh. et Ruth, Breslau 1871, 39 S. || J. Prager, De V^{is} T^{i} versione syr. quam Peschittho vocant quaestiones criticae, I, Göttingen 1875, 76 S. || M. Sebök, Die syrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniß zu dem massoret. Text und zu den älteren Übersetzungen, namentlich den LXX und dem Targum. Breslau 1887, 75 S. || S. Fränkel, Die syr. Übersetzung zu den Büchern der Chronik, Jahrbb. f. prot. Theol. V (1879), S. 508—536. 720—759.

Die P. zur ganzen Bibel steht in der Pariser und (hie und da berichtigt) in der Londoner Polyglotte, zum A. T.: Vetus Test. syriace .... ad fidem codicum mss. emendavit, edidit S. Lee, London 1824, 4° [ohne Apokr.], und: Translatio syra Pescitto V^{is} T^{i} ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita curante .. A. M. Ceriani, Mailand 1876—83, 4 Lieff. fol. [die Noten fehlen noch]. || Libri V^{is} T^{i} apocryphi syriace e recognitione Pauli Ant. de Lagarde, Leipz. u. London 1861.

Die griechischen Übersetzungen.

IV. Die alexandrinische Übersetzung und ihre Töchter.

1. Die alexandrinische Übersetzung. Der gewöhnliche Name Septuaginta, LXX, abgekürzt aus *κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, κατὰ τοὺς ο΄*, secundum septuaginta interpretes, erklärt sich aus den Sagen über ihre Entstehung. In dem (zweifellos unechten) Briefe des Aristeas, eines Offiziers der Leibwache des Ptolemäus Philadelphus, wird berichtet, der genannte König habe, durch seinen Bibliothekar Demetrius Phalereus veranlaßt, an den Hohenpriester Eleasar in Jerusalem die Bitte gerichtet, derselbe möge ihm zu einer

---

* In Übereinstimmung mit dem oben Bemerkten behauptet C. Cornill (Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipz. 1886, S. 137–156) spez. für das Buch Ezechiels an einer Reihe von Stellen direkte Abhängigkeit von LXX (S. 154), an andren Stellen doch Einwirkung von LXX (S. 153).

Übersetzung des Pentateuchs verhelfen. Darauf seien 72 jüdische Gelehrte, 6 aus jedem Stamme, mit einer prächtigen Thorarolle zu ihm gesandt worden und hätten gemeinsam in 72 Tagen auf der Insel Pharos das Werk vollendet. Spätere lassen die 72 in 72 verschiedenen Zellen wörtlich gleichlautende Übersetzungen liefern und dehnen das anfangs nur vom Pentateuch Erzählte auf die ganze Bibel aus.

Ergebnis der bisherigen Forschungen. Die in Rede stehende Übersetzung ist in Ägypten und zwar höchst wahrscheinlich in Alexandrien gefertigt (Buch Esther in Jerusalem? Vgl. den Schluß der griech. Übs.). Man begann mit dem Übersetzen jedenfalls schon unter den ersten Ptolemäern; der Enkel des Jesus Sirach (132 v. Chr.) kennt und benutzt den dreiteiligen hebräischen Kanon in der griechischen Übersetzung. Die einzelnen Übersetzer haben sehr ungleichartig und sehr ungleichwertig gearbeitet. || Die Pentateuchübersetzung ist zwar nicht das Werk Eines Mannes, zeugt aber im ganzen von Sorgfalt und Kenntnis der hebräischen Sprache. Von den prophetischen und den poetischen Büchern sind etliche geistlos, mit sklavischer Wörtlichkeit, etliche mit vielen willkürlichen Abweichungen vom Original übersetzt. Vom Buche Daniel brauchte man schon seit Irenäus und Hippolytus die genauere Übersetzung des Theodotion.

Die alexandr. Übersetzung hat nicht nur für die Geschichte des Schriftverständnisses Bedeutung, sondern sie besitzt auch realen Wert, da sie uns das Verständnis manches seltenen Wortes aus noch nicht erloschener lebendiger Kenntnis der hebr. Sprache vermittelt und manche Fehler des massorethischen Textes zu berichtigen die Möglichkeit gewährt. Freilich muß man bei solchen Korrekturen sehr behutsam verfahren; denn *1.* ist, wie schon erwähnt, der Wert der Übersetzung fast jedes Buches ein anderer, *2.* hat der Text der LXX mannigfache Schicksale durchzumachen gehabt und ermangeln wir noch immer einer wirklich guten kritischen Ausgabe, *3.* muß man stets erwägen, daß die alten Alexandriner gewiß nicht mit der Absicht übersetzt haben, uns ein Hilfsmittel zur Vornahme kritischer Operationen zu liefern und daß die Anforderungen, welche man im Altertum an die Wörtlichkeit einer Übersetzung stellte, ganz andere waren, als sie jetzt sind.

Der Text der LXX wurde bald durch zahlreiche Fehler entstellt: enthielt er doch manches, was sei es in sprachlicher sei es in sachlicher Hinsicht dem Verständnisse Schwierigkeiten bot; und wurde er doch infolge der hohen Anerkennung, welche diese Übersetzung zuerst unter allen griechisch redenden Juden, dann auch unter den des Hebräischen ja nur sehr selten mächtigen Christen fand, außerordentlich häufig abgeschrieben. An nicht wenigen Stellen wurde er wohl nach dem Grundtexte korrigiert; an anderen wird die Rücksichtnahme auf die späteren griechischen Übersetzungen Veränderungen bewirkt haben. Nicht beseitigt, sondern vermehrt wurde die Verschiedenheit der LXX-Handschriften durch die Hexapla des Origenes und die von dem syrischen Presbyter Lucianus († 311) und dem ägyptischen Bischof Hesychius veranstalteten Textrezensionen. Die Hexapla (*τὰ ἑξαπλᾶ*), durch welche nicht der LXX-Text verbessert, sondern das Verhältnis desselben zum Grundtexte mit Rücksicht auf die Polemik gegen die Juden klar gelegt werden sollte, enthielten in sechs Kolumnen den hebr. Text mit hebr. und mit griech. Buchstaben, sowie die Übersetzungen des

Aquila, des Symmachus, der LXX und des Theodotion*. Was in der LXX-Übersetzung fehlte, war in der fünften Kolumne, gewöhnlich aus Theodotion, mit Hinzufügung eines Asteriskus ergänzt; was in ihr mehr stand als im Grundtext, war mit einem Obelus als zu tilgend bezeichnet. Durch Nichtbeachtung der Zeichen des Origenes, durch direkte Ergänzungen aus Theodotion** und durch Vermischung der verschiedenen Rezensionen ist der LXX-Text in schier heillose Verwirrung gekommen: weder der Text der *κοινή* (der unrezensierten LXX) noch der einer der genannten Rezensionen ist, wie es scheint, in irgendeiner Handschrift rein erhalten. Dem alten Texte kommt nach Vielen der Kodex Vaticanus am nächsten; daß etliche Handschriften den Text des Lucianus wiedergeben, zeigte z. B. Field (Prolegg. zur Hexapla-Ausgabe S. LXXXVII).

Jo. Morinus, Exercitationes biblicae (s. ob. S. 194). || Humfred Hody, De Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata. Oxford 1705 fol. || Th. Studer, De versionis Alex. origine, historia, usu et abusu critico, Bern 1823. || Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipz. 1841. || Ed. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Übersetzung. Wien 1873, 224 S.

M. Schmidt, Der Brief des Aristeas an Philokrates, Merx' Archiv I, S. 241—312 [Text mit Einleitung und kritischem Kommentar].

Töpler, De Pentateuchi interpretationis Alex. indole crit. et hermeneut. Halle 1830; H. Wilh. Jos. Thiersch, De Pentateuchi versione Alex. libri III, Erlangen 1841; Z. Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandr. Hermeneutik, Leipz. 1851. -- || Joh. Hollenberg, Der Charakter der alex. Übersetzung des B. Josua und ihr textkritischer Werth, Mörs 1876, 20 S. 4° [Gymn.-Progr.]. || J. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis untersucht, Gött. 1871. || Über die Übs. der Bb. der Kg. vgl. Thenius (Komm.), der freilich (wie der gleich zu nennende A. Scholz und viele andere) den Wert der LXX für die alttest. Textkritik überschätzt. Auch Aug. Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige ausgelegt, Nördlingen 1887 (Kurzgef. Komment. zc. A. Test. III) ist in der Schätzung der LXX zu weit gegangen. — || Ant. Scholz, Die Alexandr. Übersetzung des Buches Jesaias, Würzburg 1880, 47 S. || F. C. Movers, De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae .. indole et origine, Hamburg 1837, 4°; J. Wichelhaus, De Jeremiae versionis Alex. indole et auctoritate, Halle 1847; Ant. Scholz, Der masoreth. Text und die LXX-Übersetzung des Buches Jeremias, Regensburg 1875, 229 S.; Ernst Kühl, Das Verhältniß der Massora zur Septuaginta im Jeremia. Inaugural-Diss. Halle 1882, 66 S. (vgl. ob. S. 230). — || Ad. Merx, Der Werth der Septuaginta für die Textkritik des alten Testamentes am Ezechiel aufgezeigt, Jahrbücher f. prot. Theologie IX, 1883, S. 65—77 [gegen Smend, der diesen Wert unterschätzt habe]; C. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipz. 1886, S. 13—103. || K. A. Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner, 1. Hälfte [Nah.—Mal.], Berlin 1880, 80 S.; Fortsetzung [Einleitung, Hos., Amos], Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 1883, S. 219—272; Schluß [Micha, Joel, Ob., Jona], das. 1884, S. 1—20. || L. Treitel, Die alexandr. Übersetzung des Buches Hosea, 1. Heft, Karlsruhe 1887, 22 S. || L. Reinke, Zur Kritik der älteren Versionen des Pr. Nahum, Münster 1867, 80 S. || P. de Lagarde, Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbien, Leipz. 1863, 96 S.; M. Heidenheim, Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theol. Forschung u. Krit., Bd. 2—4. || G. G. H. Bickell, De indole ac ratione versionis Alex. in interpretando libro Jobi, Marburg 1862, 51 S.; Ders., Der ursprüngliche LXX-Text des B. Hiob, Zeitschrift f. kathol. Theologie X (1886), S. 557—563.

---

* Eine besondere Ausgabe ohne die hebr. Kolumnen hieß Tetrapla. Zu einigen Büchern hat Origenes noch andere griech. Übersetzungen verglichen (Quinta, Sexta, Septima); daher die Bezeichnung Oktapla (selten Heptapla; der Ausdruck Enneapla ist nicht nachgewiesen).

** In der alex. Übersetzung des Hiob fehlten gegen 400 Hemistiche des hebr. Textes. So früh und so eifrig ergänzte man nach Theodotion, daß schon Hieronymus sagte, es sei kein griechisches oder lateinisches Manuskript zu finden, welches den ursprünglichen Text der LXX repräsentiere. Jetzt erst kann man den alten Text mit Hülfe der südägyptischen Version rekonstruieren (s. P. de Lagarde, Mittheilungen, Göttingen 1884, S. 203--205).

Adolf Kamphausen, Bemerkungen zur alttest. Textkritik: Theolog. Arbeiten aus dem rheinischen wissensch. Prediger-Verein VII (Bonn 1886), S. 1—36 [insonderheit wider die Überschätzung der LXX].

Ausgaben: Die Complutensische Polyglotte (ihr nach z. B. die Antwerpener und die Pariser Polygl.) ruht wesentlich auf einer der nach Field und anderen der Recension des Lucianus folgenden Handschriften, dem aus Rom entlehnten Kodex Nr. 108.

Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ, ΔΙ ΑΥΘΕΝΤΙΑΣ ΞΥΣΤΟΥ Ε΄ ΑΚΡΟΥ ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ ΕΚΔΟΘΕΙΣΑ. VETVS TESTAMENTUM JVXTA SEPTVAGINTA EX AVCTORITATE SIXTI V. PONT. MAX. EDITVM ROMAE. Ex Typographia Francisci Zannetti M.D.LXXXVI (VIII, 783, 1 S.) fol. [LXXXVI ist in vielen Exemplaren, z. B. dem der königl. Bibliothek zu Berlin, später in LXXXVII geändert]. Nach dem Kodex Vaticanus, leider nicht genau. Am Ende der einzelnen biblischen Kapp. stehen die von Petrus Morinus gesammelten Fragmente der Hexapla. Dieser Ausgabe folgen fast alle späteren, z. B. Paris 1628, 2 Bde. fol. (mit einer Vorrede von Jo. Morinus), die Londoner Polyglotte, Holmes-Parsons, L. van Eß, C. Tischendorf.

Vetus Testamentum Graece cum variis lectionibus ed. Rob. Holmes [Bd. I], cont. Jac. Parsons [II—V], Oxf. 1798—1827, 5 Bde. fol. [sehr reichhaltige, aber der Verbesserung und jetzt auch der Vervollständigung bedürftige Variantensammlung].

Eb. Nestle, Septuagintastudien: Zur Geschichte der Sixtina. Ulm 1886, 19 S. 4to (Programm des Kgl. Gymn.).

Vetus Testamentum Graecum iuxta LXX interpretes ex auctoritate Sixti V. pont. max. editum. Iuxta exemplar originale Vaticanum Romae editum 1587. . . cura et studio Leandri van Ess. Leipz. 1824. Editio stereotypa Caroli Tauchnitii novis curis correcta et aucta. Leipz. 1887. (34 u. 1027 S.). Daraus separat: Prolegomena et epilegomena ad Vetus Test. Graecum . . . a. L. van Ess quoad textum accuratissime recusum. Leipz. 1887, 34 S. (Neu sind die Epilegomena, S. 11—34, beachtenswert bes. wegen der in ihnen gebotenen Übersicht über die LXX-Literatur).

Const. Tischendorf, Vetus Testamentum Graece juxta LXX interpretes, Leipz. 1850, 2 Bde., 4. Aufl. 1869 [gibt die Varianten des c. Alex., c. Ephraemi Syri, c. Friderico-Augustanus. In der 6., von Eb. Nestle, 1880, besorgten Ausgabe sind die Prolegomena umgearbeitet und ist, weil die Stereotypplatten der frühern Auflagen weiter benutzt werden sollten, ein Anhang hinzugefügt, welcher die Varianten des Vaticanus und des Sinaiticus enthält. (Gleiches gilt von der 7. Aufl., welche im J. 1887 erschienen ist). Dieser Anhang ist auch allein zu haben unter dem Titel: Eb. Nestle, Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati. Supplementum editionum quae Sixtinam sequuntur omnium, in primis Tischendorfianarum, Leipz. 1880, 187 S., 2. Aufl. 1887, 203 S.

The Old Testament in Greek, according to the Septuagint. Edited. . by H. B. Swete. Vol. I Genesis—IV Kings. Cambridge 1887 (XXVIII, 829 S.). [Gute Variantensammlung; aber ohne den Versuch auf grund derselben einen besseren Text als den bisherigen herzustellen.]

Facsimile of the Codex Alexandrinus. Old Testament. Vol. I: Genesis—2 Chronicles. 1881. Vol. II: Hoseas—4 Maccabees. 1883. Vol. III: Psalms—Ecclesiasticus 1883. Published by Order of the Trustees of the British Museum. London, fol. [1879 erschien: New Testament and Clementine Epistles].

Bibliorum sacrorum graecus codex Vaticanus . . . collatis studiis Caroli Vercellone . . et Josephi Cozza . . editus, Rom, fol. Das A. T. in Bd. I—IV erschien 1869—1872, (Bd. V, N. T., 1868); der 1881 erschienene VI. Band (XXXVI, 170 S.) enthält außer kurzen Prolegomena (leider unzuverlässige) Angaben über die von späteren Händen herrührenden Korrekturen in der Handschrift.

Das Buch Daniel nach der Übersetzung der LXX edierte zuerst Simon de Magistris: Daniel secundum Septuaginta ex Tetraplis Origenis, Rom 1772 fol.; vergl. auch *Δανιηλ κατα τους εβδομηκοντα*, recogn. Henr. Aug. Hahn, Lpz. 1845, Tischendorfs Ausgabe am Ende des 2. Bandes und bes. Jos. Cozza, Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta graeca et latina, Pars tertia. Rom. 1877. 8° [S. XIX—XCIV Daniel nach Codex Chisianus; S. XCV—CVII adnotationes].

Einzelausgaben: O. F. Fritzsche, Liber Judicum secundum septuaginta interpretes, Zürich 1867; Derselbe, *Ῥοὺϑ κατὰ τοὺς Ο΄*, Zürich 1864, 4°; P. de Lagarde, Genesis Graece. E fide editionis Sixtinae addita script. discrep. e libris manu scriptis, Leipz. 1868 [als Anhang: Hieronymi quaestiones in Genesin].

P. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Übersetzung des Alten Testamentes, Gött. 1882, 64 S. 4°.

P. de Lagarde, Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars I graece edita. Göttingen 1883. XVI, 541 S. [sucht den in Antiochia und Konstantinopel angenommenen

Text des Lucianus herzustellen. Höchst wichtige Vorarbeit für dereinstige Rekonstruierung des ursprünglichen LXX-Textes].

P. de Lagarde, Novae psalterii graeci editionis specimen. Göttingen 1887. 40 S. 4to.

2. Die aus der alexandrinischen abgeleiteten Übersetzungen haben Wert teils für das Studium der Sprache, in welche übertragen ist (z. B. die altlat., äthiop., goth.), teils für die Erforschung der Geschichte des LXX-Textes (bes. die altlat. und die syrisch-hexaplarische).

a. Die altlateinische Übersetzung, streng wörtliche Reproduktion der LXX, daher schwerfällig und stark gräzisierend, im 2. Jahrh. in Afrika entstanden und wahrscheinlich — wenigstens spricht die Ungleichmäßigkeit der Arbeit dafür — von mehr als Einem Vertenten herrührend. Hieronymus spricht nur von Einer altlatein. Übersetzung, Augustinus von mehreren. Dafür daß mehrere Übersetzungen anzunehmen seien, ist neuerdings namentlich L. Ziegler eingetreten. O. F. Fritzsche dagegen sucht den erwähnten Widerspruch durch die Annahme auszugleichen, daß, weil die Übersetzung nicht kirchlich sanktioniert war, man teils beim Abschreiben nicht eben ängstlich verfuhr, teils keinen Anstand nahm vielfach einzelne Stellen nach dem im Laufe der Zeit mannigfache Veränderungen erleidenden LXX-Texte zu bessern und auf diese Weise die Verschiedenheiten in den Handschriften so groß wurden, daß man wohl meinen konnte verschiedene Übersetzungen vor sich zu haben. Die von Augustinus gerühmte Itala könne nur eine in Italien entstandene und gebrauchte Rezension der afrikanischen Vetus latina gewesen sein. Außer mehreren meist in die Vulgata übergegangenen Apokryphen sowie den Psalmen und dem Buche Esther besitzen wir von der altlat. Übs. nur Bruchstücke, um deren Veröffentlichung sich in neuerer Zeit bes. E. Ranke Verdienste erworben hat.

P. Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica et caeterae quaecunque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt. Rheims 1743, 3 Bde. fol. (I, II A. T.).

Ulysse Robert, Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi, Paris 1881. fol. [Nach dem Herausgeber ist der Text nicht der der Itala, sondern der einer späteren, aber noch vorhieronymianischen aus dem Griechischen gemachten Übersetzung. Ein Teil des Kodex, früher dem Lord Ashburnham gehörig, war schon, London 1868, veröffentlicht].

H. Rönsch, Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristl. Itala und kathol. Vulgata unter Berücksichtigung der röm. Volkssprache erläutert, Marburg 1869, 510 S. | 2. berichtigte und vermehrte [sonst nur Titel-] Ausgabe 1875, 526 S.

Leo Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus, München 1879, 135 S. 4°. || Leo Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung des Pentateuch. München 1883. VI, XXX, 88 S., 4to. || O. F. Fritzsche, Latein. Bibelübersetzungen, PRE² VIII, 433--445.

P. de Lagarde, Probe einer neuen ausgabe der [alt-] lateinischen übersezungen des alten testaments. Gött. 1885. 48 S. [Pss. 1—19].

b. Die syrisch-hexaplarische Übersetzung, welche der monophysitische Bischof Paulus von Tela (Tella) 617/8 in Alexandrien fertigte, ist für die Kritik der LXX von außerordentlichem Werte; denn sie gibt den LXX-Text der fünften Kolumne der Hexapla mit den kritischen Zeichen des Origenes und dessen Randbemerkungen über Aquila, Symmachus und Theodotion.

Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante . . . A. M. Ceriani, Mailand 1874, 195 Bl. u. 140 S. fol. Auch betitelt: Monumenta sacra et profana, Bd. VII. [Die aus dem 8. Jahrh. stammende Hdschr. enthält: Ps., Hi., Spr., Koh., Hohl., Weish., Sir., Kl. Proph., Jer., Bar., Klagl., Brief Jer., Dan. mit Zusätzen, Ez., Jes. — Die von Andr. Masius (Josuae Imperatoris Historia illustrata, Antwerp. 1574, epist.

dedicat. S. 6) benutzte, leider spurlos verschwundene Hdschr. gehörte höchst wahrscheinlich zum Ambr.; sie enthielt: Jos., Ri., 4 Bb. der Kg., Chr., Esra, Esth., Jud., sowie einen erheblichen Teil des Tob. und des Deut.].

A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana. Bd. II, 4°, Mailand 1868, S. 1—344 [Fragmente der Genesis; Ex. 1—33, 2. Nach 2 Handschriften des British Museum].

P. de Lagarde, Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque. Göttingen 1880, S. 77—356 [Ex., Num., Jos., III u. IV Kg., nach Londoner u. Pariser Hdschrr.].

c. **Die äthiopische Bibelübersetzung** enthält nicht nur die kanonischen und apokryphischen Bücher (letztere mit Ausnahme der Makkabäerbücher), sondern auch einige Pseudepigraphen. Nach der gewöhnlichen Annahme (Dillm.) ist sie im 4. und 5. Jahrh. n. Chr. hergestellt und zwar wahrscheinlich von verschiedenen Verfassern. Ganz anders de Lagarde, Ankündigung S. 28: „Vieles spricht dafür, daß sie nach dem 14. Jahrhunderte nicht aus dem Griechischen, sondern aus einer arabischen oder ägyptischen Übersetzung des Originals geflossen ist.“ (Vgl. schon desselben Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs I, Leipzig 1867, S. III). Nach C. Cornill, Buch des Proph. Ez. S. 36—48, repräsentieren die Handschriften zwei Rezensionen, eine ältere, direkt auf das Griech. zurückgehende, und eine jüngere, stellenweise nach dem hebr. Grundtexte überarbeitete. „Was beide Rezensionen gemeinsam haben, ist echtes altäthiopisches Gut.“

A. Dillmann, Biblia V[is] T[i] aethiop., Lpz. 4°. Bd. 1: Octateuchus, 1853—55; Bd. II, 1. 2: IV libri Regum, 1861—72. Derselbe edierte den äthiopischen Text des Joel in: Ad. Merx, Die Prophetie des Joel, Halle 1879, S. 449—458.

d. **Die ägyptischen Bibelübersetzungen**: die koptische (niederägyptische, memphitische) und die sahidische (oberägyptische, thebaische). Im Daniel dem Theodotion folgend.

P. de Lagarde, Der Pentateuch koptisch, Lpz. 1867. XXXVIII, 504 S. || Ders., Psalterii versio Memphitica. Accedunt Psalterii Thebani fragmenta Parhamiana, Proverbiorum Memphiticorum fragmenta Beroliniensia, Gött. 1875, 155 S. 4°. || Ders., Orientalia, 1. Heft, Gött. 1879, 4°, enthält am Schlusse Bruchstücke der kopt. Übs. des A. T.

Henry Tattam, Prophetae majores in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica. Oxford 1852, 2 Bde. (mit lat. Übs.). || Ders., Duodecim prophetarum minorum libros in lingua Aegyptiaca vulgo Coptica seu Memphitica . . [Coptice et] Latine edidit . ., Oxford 1836, 239 S. || Ders., The ancient coptic Version of the Book of Job the Just, London 1846, 182 S. (kopt. u. engl.).

Joseph Bardelli, Daniel Copto-memphitice edidit J. B., Pisa 1849. XX, 112 S. (nur koptisch).

Adolf Erman, Bruchstücke der oberägyptischen Übersetzung des alten Testamentes, Gött. 1880, 40 S. kl. 8° (S.-A. aus den Gött. Nachrichten 1880, Nr. 12).

P. de Lagarde hat in Aegyptiaca, Göttingen 1883, Die Weisheit Salomonis, den Ecclesiasticus sowie Psalm 101 nach der südägypt. Übers. veröffentlicht (vgl. desf. Mittheilungen I, S. 176—192). || Die Congregazione di Propaganda hat Anfang des J. 1884 angekündigt, daß A. Ciasca die sämtlichen Fragmenta Borgiana der südägypt. Version edieren werde (vgl. de Lagarde, Mitth. S. 202. 203).

V. Die anderen griechischen Übersetzungen.

1. **Aquila**, *Ἀκύλας*, ein jüdischer Proselyt aus Pontus, verfaßte zur Zeit des Kaisers Hadrian, wohl im Gegensatz gegen die von den Christen hochverehrte alexandr. Übersetzung, eine streng wörtliche, infolge ihres Hebraisierens (*δουλεύων τῇ Ἑβραϊκῇ λέξει*, Origenes) teilweise nur nach Vergleichung des Grundtextes verständliche Übersetzung.

2. **Theodotions**, eines Proselyten (nach Irenäus aus Ephesus), gegen Ende des 2. Jahrh. n. Chr. gemachte Übersetzung ist eigentlich nur eine verbesserte Bearbeitung der LXX.

3. Symmachus (nach Eusebius Ebionit; nach Epiphanius Samaritaner, dann Jude geworden), etwas später als Theodotion, bemühte sich in seiner Übersetzung Verständlichkeit und Treue zu verbinden.

Diese Übersetzungen erstreckten sich nur auf die kanonischen Bücher, nicht auf die Apokryphen. Sie sind mit Ausnahme der in die Handschriften und Ausgaben der LXX aufgenommenen Danielübersetzung Theodotions (in ihr auch die apokryph. Zusätze) nur in Fragmenten erhalten. Ebenso drei anonyme griechische Übersetzungen, welche nur einzelne Bücher des A. T.s umfaßten (vgl. S. 269, Anm.).

Hexaplorum Origenis quae supersunt, multis partibus auctiora, quam a Flaminio Nobilio & Joanne Drusio edita fuerint . . . eruit & notis illustravit *D.* Bernardus de Montfaucon, Paris 1713, 2 Bde. fol.

Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum V. T. fragmenta, . . . adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit et multis partibus auxit Frid. Field, Oxford [1867—]1875, 2 Bde. 4°. CI, 806, 1036, 77 S. [Ein durch Fleiß und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichnetes Werk].

VI. Die Vulgata.

Im Jahre 382 begann Hieronymus in Erkenntnis der großen Verderbtheit ihres Textes und auf Anregung des römischen Bischofs Damasus die altlateinische Bibelübersetzung zu revidieren. Seine Bearbeitung des Psalters, bei welcher er den gewöhnlichen Text der LXX benutzte — mehr hat er vom A. T. in dieser Weise überhaupt nicht behandelt — wird, weil bis zur Zeit Pius' V. in der römischen Kirche gebraucht, Psalterium Romanum genannt. (Einzelne in Noten gesetzte Stücke von ihm noch jetzt im Missale und im Brevier). Die einige Jahre später erfolgte Auffindung der Hexapla des Origenes in Cäsarea Pal. wurde für Hieronymus Anlaß, die altlatein. Bibelübersetzung des ganzen A. T.s einer neuen Revision nach dem hexaplarischen Texte zu unterziehen. Erhalten sind von dieser spätestens im Jahre 392 vollendeten Arbeit nur der Psalter (Psalterium Gallicanum, weil besonders in Gallien benutzt; im Brevier) und das Buch Hiob.

Außer diesen beiden Arbeiten fertigte Hieronymus (c. 390—405) auch eine Übersetzung des A. T.s aus dem Grundtexte, sowie der apokryphischen Bücher Tobias, Judith und der Zusätze zu Jeremia, Daniel und Esther. Diese Übersetzung hatte anfangs viele Gegner; da sie aber — obwohl teilweise flüchtig gearbeitet, mehrfach auch zu sehr an der alten Übersetzung festhaltend — eine für ihre Zeit höchst bedeutende Leistung war, gewann sie, bes. seit dem 6. Jahrh., mehr und mehr an Ansehen und war schon im 9. Jahrh. fast allein in Gebrauch (für die von Hier. nicht übertragenen Apokryphen benutzte man natürlich die alte Übersetzung weiter, für den Psalter die oben erwähnte zweite Revision).

Da Hieronymus seine Übersetzung nicht selbst geschrieben, sondern einem Schreiber diktiert hatte, war wohl schon das Originalmanuskript nicht fehlerlos. Einen sehr erheblichen Umfang aber erreichten die Fehler und sehr verschiedenartig wurde der Text bald dadurch, daß erstens auf die in großer Zahl nötigen Abschriften vielfach nicht die wünschenswerte Sorgfalt verwendet wurde, zweitens die alten Übersetzungen Jahrhunderte hindurch neben der neuen in Gebrauch blieben. Um die Verbesserung des Bibeltextes machte sich,

durch Karl den Großen veranlaßt, Alcuin († 804) verdient.* Unbedeutend sind die Leistungen der Correctoria biblica im 13. Jahrh.

Die ältesten Drucke der Vulgata sind nach jungen Handschriften gemacht, daher fast nur für Bibliographen und Bibliomanen von Wert. Einen erheblichen Fortschritt repräsentieren die von Rob. Stephanus edierten Ausgaben (zuerst Paris 1528 fol., am besten 1540 fol.). Durch den Beschluß der 4. Session des Tridentiner Konzils (8. April 1546), welcher die übliche lateinische Bibelübersetzung zu kanonischem Ansehen erhob, wurde die Veranstaltung einer authentischen Ausgabe nötig gemacht. Infolge dessen erschien im J. 1590 eine unter persönlicher Beteiligung des Papstes Sixtus V. und mit Vergleichung alter Handschriften der Vulgata, mit Vergleichung ferner der LXX, hie und da auch des Grundtextes hergestellte Ausgabe der Biblia S. vulgatae editionis (Rom, 3 Bde. fol.) mit der Bestimmung, daß dieselbe pro vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus ... recipiendam et tenendam esse. Aber dieses Werk hatte nicht perpetuo Bestand; denn bald nach des Papstes Tode wurde auf Betreiben des Jesuiten Rob. Bellarmin eine neue Ausgabe in Angriff genommen. Diese, welche auch jetzt noch als authentisch gilt, erschien 1592 als Biblia S. vulgatae editionis Sixti V. P. M.** jussu recognita atque edita, Rom, fol., und unterscheidet sich von ihrer Vorgängerin an etwa 3000 Stellen. — Eine gute kritische Ausgabe der hieronymianischen Bibel-Übersetzung, bezw. -Revision existiert noch immer nicht.

W. Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttest. Textkritik, Gött. 1875. || G. Hoberg (kath.), De sancti Hieronymi ratione interpretandi (Bonn), Freiburg i. B. 1886, 39 S. [über die Grundsätze, welche Hier. beim Übersetzen befolgt habe, mit bes. Berücksichtigung des Buches Dan.].

Der trotz zahlreicher Fehler wertvolle Kodex Amiatinus in Florenz galt bis in die neueste Zeit hinein, namentlich auf Grund der Autorität Tischendorfs, vielen als dem 6. Jahrh. angehörig. P. de Lagarde und Ph. Jaffé erklärten sich mit Recht gegen diese Annahme, schätzten aber ihrerseits das Alter zu gering (9. Jahrhundert, s. Lag., Mittheilungen S. 191 f., 379 f.). In Wirklichkeit ist er am Anfang des 8. Jahrh. (vor 716) geschrieben, s. Theol. Litztg. 1887, Nr. 12. „Die Weisheiten der Handschrift von Amiata" hat de Lagarde, Mittheilungen, Gött. 1884, S. 241—378, ediert. | Wegen seines hohen Alters (gewöhnlich setzt man ihn ins 8. Jahrh.) verdient hier Erwähnung auch der Kodex Toletanus (bei Vercellone B), Kollation s. in Patrologia Latina (Migne) XXIX, Sp. 879 bis 1096. | Eine wichtige Vorarbeit zu einer kritischen Ausgabe der Vulgata ist das leider bei den historischen Büchern ins Stocken geratene Werk von Vercellone, Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum editionis. Rom 1860. 64.

Leand. van Eß (Kath.), Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata, Tüb. 1824. || Fr. Kaulen (Kath.), Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 502 S. || O. Zöckler, Hieronymus, Sein Leben und Wirken, Gotha 1865, S. 103. 105. 181—186. || O. F. Fritzsche, PRE² VIII, 445—459.

H. Rönsch, Itala und Vulgata (s. S. 271). || Fr. Kaulen, Handbuch zur Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters. Mainz 1870, 280 S.

Thom. James, Bellum papale s. concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa Hieronymianam editionem, London 1600, 4°. 1678, 8°. || F. Henr. de Bukentop [Kath.], Lux de luce, libri tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo variae ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. editionibus occurrunt, ex originalium linguarum textibus illustrantur. In tertio agitur de editione Sixti V. Köln 1710, 536 S., 4°.

---

* Über Alcuin (c. 796—799) und Theodulf (Erzbischof von Orleans, vermutlich zwischen 805 u. 818) und den beiden vorhergehenden Codex Sangermanensis (Paris, National-Biblioth., Lat. 11553), welcher im A. Test. mit den Provv. beginnt, s. E. Ranke, Theol. Litztg. 1886, Nr. 26.

** Klemens VIII. wird erst in späteren Ausgaben genannt.

Biblia sacra latina V^{is} T^{i} Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta. Vulgatam lectionem .... testimonium comitatur codicis Amiatini latinorum omnium antiquissimi. Editionem instituit .... Theod. Heyse, ad finem perduxit Const. de Tischendorf, Lpz. 1873, LXXII + 991 S. [ungenügend, s. Hamann, Zeitschrift f. wissensch. Theologie 1873, S. 582 ff.]. || P. de Lagarde, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi. Leipzig 1874.

Die Mehrzahl der bisher in diesem Abschnitte erwähnten alten Übersetzungen und noch einige andere (arab., pers.) findet man in den

Polyglottenbibeln.

1. Die Complutensische Polyglotte, unter Aufsicht und auf Kosten des Kardinals Franz Ximenez de Cisneros, Alcalà de Henarez (Complutum, NNO. von Madrid), 1514—17 fol. Bd. 1—4: A. T., 5: N. T., 6: Lexikon u. Gramm. zum A. T., griech. Wörtb. Im A. T.: hebr. Text; Thargum Onkelos zum Pentateuch und LXX (beide mit genauer latein. Übs.); Vulg. || Über den LXX-Text vgl. ob. S. 270, Z. 4. || Franz Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Kardinals Ximenes, 1871, 44 S.; Complutensische Varianten zum alttestamentlichen Texte. Ein Beitrag zur biblischen Textkritik, 1878, 38 + 4 S. Leipzig, 4°; Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutens. Polyglotte, Leipzig 1886. IV, 60 S. 4°.
2. Die Antwerpener Polyglotte, auf Kosten Philipps II., daher auch Biblia regia genannt, unter Leitung des spanischen Theologen Benedictus Arias Montanus (Druck von Chr. Plantin), 1569—72, fol., Bd. 1—4: A. T. (Thargum zum ganzen A. T. außer Dan., Esra-Neh., Chr.; und zwar zum Pent. nach der Complut. Polygl.; zu den Propheten u. den Hagiographen nach Materialien, welche für die Complut. zurecht gemacht, aber nicht zum Abdruck gekommen waren; zu Spr., Hohl., Klagl. nach einem Venediger-Druck, s. Merx, Über die Vocalisation [oben S. 265, Z. 49], S. 153 ff.). Bd. 5: N. T., 6—8: philologische und archäologische Beigaben.
3. Die Pariser Polyglotte, auf Kosten des Pariser Parlamentsadvokaten Guy Michel Le Jay, 1629—45, groß Folio, Bd. 1—4: A. T. (Abdruck der Antw. Polygl.); 5. 6: N. T.; 7—10: Samar. Pent. u. samar. Pent.-Übers., syr. [Peschitthâ von Gabriel Sionita besorgt, vokalisiert und ins Latein. übersetzt] u. arab. Übers. des A. T.s, alles mit latein. Versionen.
4. Die Londoner Polyglotte, besorgt von Brian Walton, 1657 fol., Bd. 1—4: A. T. (Hebr., Sam. Pent. und sam. Pent.-Übers., LXX mit Varianten des Codex Alexandrinus, Fragmente der altlat. Übs., Vulg., Syr., Arab., Thargumim [auch Pseudo-Jon. u. Jeruschalmi] Äthiop. zu Ps. u. Hohl.; Pers. zu Pent.; alles mit latein. Übers.); Bd. 5: N. T.; Bd. 6: kritische Beigaben; außerdem in Bd. 1 die wertvollen Prolegomena Waltons (s. oben S. 195). Als 7. u. 8. Band bezeichnet man oft das Lexicon heptaglottum des Edmund Castellus, 1669 (hebr., chald., syr., samarit., äthiop., arab.; dazu als Anhang ein pers. Wörterb.). — Diese Polyglotte ist die reichhaltigste und in wissenschaftl. Beziehung wertvollste.

Außerdem nennen wir hier noch:

5. Psalterium tetraglottum Graece, Syriace, Chaldaice, Latine. Ex optimis codicibus et editionibus . . imprimendum curavit Eb. Nestle, Tübingen 1879, 161 Bl. 4°. [Die orient. Texte leider ohne Vokalisation.]

Vgl. Walch, Bibliotheca theologica selecta IV, 167—177. || Ed. Reuß, PRE² XII, 95—103.

Der neueren Bibelübersetzungen kann hier nur ganz kurz gedacht werden.

VII. **Deutsche Bibelübersetzungen.** Bis zum J. 1518 erschienen in hochdeutscher Sprache 14 Gesamtausgaben, bis zum J. 1522 in niederdeutscher Sprache 4. Luther begann seine Übersetzerthätigkeit 1517 mit den 7 Bußpsalmen; im Sept. 1522 erschien das N. T., 1523 der Pentateuch, 1524 die historischen Bücher und die Hagiographen, 1532 die Propheten, 1534 die erste Ausgabe der Lutherbibel, 1544/5 die elfte und letzte Originalausgabe. Die meisten neueren Drucke der Lutherbibel geben den Text der von Dr. Dieckmann bearbeiteten Stader Bibel (1703, vorher 1690, 1698) mit einer Anzahl von Verbesserungen, bezw. Veränderungen, welche ein Student der Theologie im

Auftrage Cansteins unter Benutzung des Grundtextes und älterer Ausgaben gemacht hatte, und mit einer um 1740 eingeführten, später mehrfach wiederholten Modernisierung der Orthographie. Nach den Grundtexten berichtigten die Luthersche Übersetzung J. F. v. Meyer und W. Hopf. Seit 1865 ist in Halle eine durch die obersten Kirchenbehörden von Preußen, (Hannover), Sachsen und Württemberg bestellte Theologenkonferenz mit einer planmäßigen, schonenden Revision der Lutherbibel beschäftigt. Die revidierte Ausgabe des N. T. ist 1870 erschienen. Die zweite Lesung des A. T.s ist im Herbste 1881 beendigt; die gefaßten Beschlüsse sind im November 1883 in der „Probebibel" dem öffentlichen Urteil unterbreitet worden. Der definitive Abschluß der Revisionsarbeit wird demnach in wenigen Jahren erfolgen.

H. Haupt, Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterl. Waldenser in dem Kodex Teplensis und der ersten gedruckten deutschen Bibel nachgewiesen. Würzburg 1885. VI, 64 S. [An diese Schrift hat sich eine ziemlich umfangreiche Literatur angeschlossen. Es dürfte sich empfehlen, mit einem abschließenden Urteil noch zurückzuhalten, vgl. Kawerau, Theol. Litblatt 1885, Nro. 27. 37. 38 u. 1886, Nr. 32—34.]

Jos. Kehrein, Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, Stuttgart 1851, 154 S. || W. Krafft, Die deutsche Bibel vor Luther, sein Verhältniß zu derselben und seine Verdienste um die Bibelübersetzung. Bonn 1883. 25 S. 4°.

J. Ge. Palm, Historie der deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Lutheri von dem Jahr 1517 an bis 1534, hersg. v. J. M. Göze, Halle 1772, 4°. || H. Schott, Gesch. der teutschen Bibelübers. Dr. M. Luthers, Leipz. 1835. || Ge. W. Hopf, Würdigung der Luther'schen Bibelverdeutschung mit Rücksicht auf ältere und neuere Übersetzungen, Nürnberg 1847. || Theod. Schott, D. Martin Luther und die deutsche Bibel, 3. Aufl., Stuttgart 1883, 48 S. || Wilib. Grimm, Kurzgefaßte Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart mit Berücksichtigung der vorlutherischen deutschen Bibel . . ., Jena 1884, VIII, 86 S.

E. Riehm, Luther als Bibelübersetzer. Gotha 1884, 32 S. [Sonderabdruck aus den Theol. Studien u. Kritiken.]. || J. Luther, Die Sprache Luthers in der Septemberbibel. Halle 1887, 32 S. [Dissert.].

Dr. Martin Luther's Bibelübersetzung nach der letzten Original-Ausgabe, kritisch bearbeitet von H. E. Bindseil u. H. A. Niemeyer, Halle [1845] 1850—55, 7 Bde. [mit Varianten aus allen wichtigen Originalausgaben sowohl der ganzen Bibel als auch einzelner Teile derselben.]

Die Bibel . . . nach J. F. v. Meyer nochmals aus dem Grundtext berichtigt v. R. Stier. Mit Beigabe der Apokryphen. 4. Aufl. Bielefeld 1878.

Die Bibel . . ., Revidierte Ausgabe v. W. Hopf, Leipzig 1855.

Die Bibel . . ., Neue Stereotyp-Ausgabe der Preuß. Haupt-Bibelgesellschaft, Berlin 1879 u. öfter. Mittel-Oktav [v. H. L. Strack, bes. nach der Bindseil-Niemeyerschen Ausgabe, berichtigt; die Parallelstellen sind vermehrt und verbessert, die Eigennamen konsequent umschrieben; das Wortregister ist umgearbeitet].

Parallel-Bibel oder Die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments in der Verdeutschung durch D. Martin Luther nach der Originalausgabe von 1545 mit nebenstehender wortgetreuer Übersetzung nach dem Grundtext. Erster Band: Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gütersloh 1887, 941 S.

Literatur über die „Probebibel."

a) Von Mitgliedern der Revisionskommission.

Ed. Riehm († 6. April 1888), Das erste Buch Mose nach der deutschen Übersetzung Dr. Martin Luthers in revidirtem Text mit Vorbemerkungen und Erläuterungen und einem die Berichtigungen zu Jesaja enthaltenden Anhang, Halle 1873, 144 S.

K. F. Schröder, Die Psalmen nach der deutschen Übers. Dr. Martin Luthers in revidirtem Text mit Erläuterungen nnd einem die Berichtigungen zum zweiten, dritten, vierten und fünften Buch Mose, zu den Büchern Josua, Richter u. Ruth enthaltenden Anhang. Halle 1876, 196 S.

Fr. Düsterdieck, Die Revision der Lutherischen Bibelübersetzung, Hannover 1882, 58 S. | Ed. Riehm, Zur Revision der Lutherbibel, Halle 1882, 31 S. [Osterprogramm der Univ., Besprechung der geänderten messian. Stellen]. || Ernst Kühn, Die Revision der luther.

Bibelübersetzung, Halle 1883, 64 S. || P. Kleinert, Die Revidierte Lutherbibel, Heidelberg 1883, 37 S. || Franz Delitzsch, Die revidierte Lutherbibel. Appell an die lutherische Kirche. Leipz. 1884, 28 S. || K. Schlottmann († Nov. 1887), Wider Kliefoth und Luthardt. In Sachen der Lutherbibel. Halle 1885, 105 S.

b) Zur Kritik der Probebibel.

J. T. Plitt, Die Revision der lutherischen Bibelübersetzung und die Hallesche Probebibel von 1883. Karlsruhe 1884. 39 S. || L. Krummel, Die Probebibel. Heidelberg 1885, 70 S. || E. Walter, Die sprachliche Behandlung des Textes in der Probebibel. Bernburg 1885, 16 S.; Die Sprache der revidirten Lutherbibel. Das. 1885, 58 S. || E. Haack, Wider die Hallesche Probebibel. Auch ein Appell an die lutherische Kirche, Leipz. 1885, 34 S.; Noch einmal pro domo und contra Schlottmann in Sachen der Probebibel. Das. 1885, 25 S. || E. Zittel, Die Revision der Lutherbibel. Berlin 1885, 47 S. || P. de Lagarde, Die revidierte Lutherbibel des Halleschen Waisenhauses. Göttingen 1885, 40 S. || F. M. Zehle, Die Lutheranität der Probebibel. Ludwigsburg 1886, 80 S. Dazu vgl. Schröder, Theol. Studien aus Württemberg VII (1886), S. 221—241. 243—272. || H. L. Strack, The Work of Bible Revision, The Expositor, 1885, Sept., S. 178 bis 187. 1887, März, S. 193—201.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Erster Abdruck der im Auftrage der Eisenacher deutschen evangelischen Kirchenkonferenz revidierten Bibel. (Sogenannte Probebibel.) Halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1883. LXVI [Bericht der von Cansteinschen Bibelanstalt. Bericht über die Arbeit der Revisionskommission], IV, 916, 167, 312, 14 [Register zur Erläuterung altertümlicher und wenig bekannter Wörter] S.

Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Übersetzt von Dr. W. M. L. de Wette. 3. Ausg., Heidelberg 1839.

J. J. Mezger, Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart. Basel 1876, 428 S.

VIII. Die erste **englische Bibelübersetzung** ist, wenn wir von John Wiclif († 1384) absehen, von William Tindale und Coverdale (1526—35). 1539 revidierte Ausgabe, besorgt von Coverdale: die „Große Bibel" oder (weil Cranmer zu der zweiten Ausgabe, 1540, eine Vorrede geschrieben hatte) „Cranmers Bibel". Infolge einer von Dr. Reynolds 1604 gegebenen Anregung beauftragte Jakob I. 47 Gelehrte mit einer neuen Revision. Als Ergebnis mehrjähriger Arbeit erschien 1611 in London (fol.) The Holy Bible .. newly translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised. Seit 1870 wurde an einer Revision dieser authorized version (auch royal version genannt) gearbeitet. Das N. T. ist im J. 1881, das A. T. am 18. Mai 1885 der Öffentlichkeit übergeben worden.

The Holy Bible, containing the Old and New Testaments, with the apocryphical books, in the earliest English versions made from the Latin Vulgate by John Wycliffe and his followers, ed. by .. Josiah Forshall and Frederic Madden. Oxford 1850, 4 Bde. 4°.

B. F. Westcott. A general View of the History of the English Bible. 2. A., Lond. 1876. || John Eadie, The English Bible: an external and critical history of the various English translations of Scripture, with remarks on the need of revising the English N. T. London 1876, 2 Bde., 440 + 504 S. || W. F. Moulton, The history of the English Bible, Lond., Paris u. New York 1878, 232 S. || F. H. A. Scrivener, The authorized Edition of the English Bible [1611]; its subsequent Reprints and modern Representatives, London 1884, 290 S. (New York 1884, 312 S.).

Alex. Robert, Old Testament Revision. New York 1883, 280 S.

The Holy Bible containing the Old and New Testaments translated out of the original Tongues: being the Version set forth A. D. 1611, compared with the most ancient Authorities and revised. Oxford 1885. X, 696; XV, 204 S.

IX. **Französische Bibelübersetzungen.** Der erste Protestant, welcher sich daran wagte, die Bibel aus den Grundtexten ins Französische zu übersetzen, war

Peter Robert Olivetan, ein Vetter Calvins. Die Übersetzung des A. T.s ist eine für die damalige Zeit anerkennenswerte Leistung, die des N. T.s dagegen ist im wesentlichen aus der 1523 in Paris anonym erschienenen Arbeit des bekannten Jacques Le Fèvre (Jac. Faber Stapulensis) abgeschrieben. An den folgenden, in Genf oder in Lyon erschienenen Ausgaben ist wiederholt (wohl von Calvin und anderen Genfern) gebessert worden; als eine durchgängig revidierte ist aber erst die 1588 von Genfer Theologen, besonders B. C. Bertram, bearbeitete zu bezeichnen. Außerdem erwähnen wir hier, weil sie auch in diesem Jahrhunderte noch gedruckt sind, die von den Jansenisten (A. Test. von L. Isaac Le Maistre de Sacy), von David Martin (N. T. 1696, Bibel 1707) und von J. Frdr. Osterwald (Pastor in Neufchâtel, 1744) besorgten Rezensionen. Die zuletzt genannte, stark modernisierte ist die am meisten verbreitete. Als eine gute Leistung verdient schließlich die ganz neue Übersetzung von L. Segond (geb. 14. Okt. 1810, gest. 18. Juni 1885) genannt zu werden.

Emmanuel Pétavel, La Bible en France ou les traductions françaises des saintes écritures, Paris 1864, 290 S.

La Bible qui est toute la Saincte escripture. En laquelle sont contenus le Vieil Testament ꝛ le Nouueau translatez en Francoys. Le Vieil de Lebrieu: ꝛ le Nouueau du Grec. — Am Ende: Acheue dimprimer en la Ville et Conte de Neufchastel par Pierre de wingle dict Pirot picard. Lan MDxxxv le iiij[e] iour de Juing. || 186, 66 (Proph.), 60 (Apokr.), 105 (N. T. u. Register) Bl. fol. [gew. die Bibel von Serrières genannt, weil in dem Dorfe S. bei Neufchâtel gedruckt].

La Bible qui est toute la Saincte Escriture du Vieil & du Nouueau Testament: Autrement L'Ancienne & la Nouvelle Alliance. Le tout revu & conferé sur les textes Hebrieux & Grecs par les Pasteurs & Professeurs de l'Eglise de Geneue. Genf 1588, 4°. 455, 100 (Apokr.), 133 (N. T.) Bl., außerdem Register ꝛc. und der Psalter, gereimt von Clement Marot und Theodore de Beze.

La sainte Bible ... expliquez par des Notes de Théologie & de Critique sur la Version ordinaire des Eglises Réformées revûe sur les Originaux, & retouchée dans le langage ... par David Martin, Pasteur de Eglise [so] Wallonne d'Utrecht. Amsterdam 1707, 2 Bde. fol., 398, 424 Bl., Register, 66 Bl. Apokr.

Die erste Ausgabe der Osterwaldschen Bibel ist mir nicht zugänglich. || La Sainte Bible, ou l'Ancien et le Nouveau Testament. Version d'Ostervald revisée. Nancy 1887. VII, 1167 S.

Louis Segond, La Sainte Bible. Ancien Testament. 2 Bde. Genf 1873.

Über die romanischen Bibelübersetzungen vergleiche man den Aufsatz von Ed. Reuß PRE[2] XIII, 25—44 (die franz. Übss. S. 26—41).

10. Apokryphen und Pseudepigraphen.

A. Apokryphen.

Unter Apokryphen versteht die protestantische Kirche nach Hieronymus (im Prologus galeatus) und Karlstadt (De canonicis scripturis libellus 1520) mehrere in Ausgaben und Handschriften der LXX erhaltene, nicht aber zum hebräischen Kanon gehörige Literaturerzeugnisse, welche teils selbständige Schriften, teils Zusätze zu kanonischen Büchern bilden. Mit Ausnahme von Sirach, 1. B. der Makk., Judith, (nach etlichen auch Tobit) und teilweise Baruch sind sie sämtlich von vornherein in griechischer Sprache geschrieben. Von den 14 im folgenden verzeichneten hat Luther das 3. und das 4. Buch der Makk., sowie das 3. B. Esra weggelassen. In den offiziellen Drucken der Vulgata fehlen ganz nur die beiden letzten Makk.-Bücher; das Gebet

Manasses und das 3. Buch Esra (desgl. das 4. Buch E. [über dieses s. S. 296]) bilden einen erst auf das N. Test. folgenden Anhang. — In den meisten Ausgaben der LXX fehlt das auch in Handschriften derselben seltene Gebet Manasses.

1. Unter den Schriften erzählenden Inhalts ist die wertvollste **das erste Makkabäerbuch**, welches nach dem Tode des Johannes Hyrkanus (16,$_{24}$), aber vor Beginn der Zerwürfnisse zwischen Rom und den Juden, also im ersten Drittel des letzten vorchristl. Jahrh., in hebräischer Sprache verfaßt, die Geschichte der palästinischen Juden vom Regierungsanfange des Antiochus Epiphanes (175) bis zum Tode des Hohenpriesters Simon (135) erzählt. Der Autor weiß zwar über auswärtige Dinge nur schlecht Bescheid, im übrigen aber ist sein Bericht fast durchweg glaubwürdig und eine für uns höchst wichtige Quelle geschichtlicher Kenntnis. Josephus benutzt schon die griechische Übersetzung.

2. Aus späterer Zeit stammt **das zweite Makkabäerbuch**. I) Zwei nicht zu dem Folgenden gehörige fingierte Schreiben, 1,$_{1-10^a}$. 1,$_{10^b}$—2,$_{18}$, in welchen die palästinischen Juden die ägyptischen zur Mitfeier des Tempelweihfestes ermuntern. II) Das eigentliche Buch, 2,$_{19}$—15,$_{39}$, welches sich als Auszug aus dem Geschichtswerke eines (sonst ganz unbekannten) Jason von Cyrene gibt (2,$_{23}$ ff.) und gleichfalls noch vor der Zerstörung des Tempels verfaßt ist, beginnt mit der Geschichte der letzten Zeit des Seleukus IV. Philopator und reicht bis zu dem von Judas Makkabäus über Nikanor erfochtenen Siege (160 v. Chr.). Glaubwürdigkeit gering, doch läßt sich dem Buche manches für die Anfänge der makkabäischen Erhebung entnehmen. Von Josephus noch nicht benutzt, vgl. aber Hebr. 11,$_{35}$ mit 2 Makk. 6,$_{19.\,28}$.

3. **Das dritte Makkabäerbuch**, am Anfange defekt, führt seinen Namen nicht mit Grund; denn es erzählt, wie der ägyptische König Ptolemäus IV. Philopator (222—205) in das Allerheiligste des Tempels zu Jerusalem eindringen will, dann seinen Zorn ob der Vereitelung seines Vorhabens an den alexandrinischen Juden auszulassen versucht, schließlich aber deren Freund und Wohlthäter wird. Ob der Erzählung ein historischer Kern zu Grunde liegt (vgl. das von Josephus, contra Apion. II, 5 über Ptolemäus VII Physkon Berichtete), oder ob die Veranlassung des Buches in der Lage der Juden zur Zeit des Kaisers Caligula zu suchen sei (so Ewald, Hausrath, Reuß) ist fraglich. Namentliche Erwähnung der Schrift zuerst im 85. der apostolischen Kanones und bei Theodoret.

4. **Das dritte Buch Esra** (in den LXX das erste B. E.), auch das griechische Buch Esra genannt, ist zum größten Teile eine Kompilation aus einigen kanonischen Schriften*, und zwar wahrscheinlich nur nach deren alexandrinischer Version. Selbständig sind nur die aus unbekannten Quellen entnommenen, für unsere Erkenntnis der Geschichte wertlosen Abschnitte 3. 4 (in einem Redewettstreit dreier Pagen des Darius siegt Serubbabel und erhält zum Lohn die Erlaubnis Exulanten nach Jerusalem zurückzuführen) und 5,$_{1-6}$

* I = 2 Chr. 35. 36; II, 1—14 = Esra 1; II, 15—25 = E. 4,$_{7-24}$; V, 7—70 = E. 2,$_{1}$—4,$_{5}$; VI. VII = E. 5. 6; VIII—IX, 36 = E. 7—10; IX, 37—55 = Neh. 7,$_{73}$—8,$_{13}$.

(über den Zug eines Sohnes des Serubbabel nach Palästina). Das Buch, welches von seinem Verfasser nicht vollendet worden zu sein scheint (9,55 ist kein Schluß), wird schon von Josephus (Archäol. XI, 1—5) benutzt.

5. Judith. Holofernes, oberster Feldherr Nebukadnezars, Königs von Assyrien, habe die westlichen Völker, welche bei dem Zuge gegen den Mederkönig Arphaxad nicht Heerfolge geleistet hätten, bestrafen sollen. Belagerung der Festung Bethulia (griech. Βετυλούα); Errettung der Juden durch Judith, welche den Führer der Feinde getötet habe. Die meisten Forscher sind der Ansicht, daß der Inhalt gar keine historische Grundlage habe, sondern lediglich Fiktion sei. Diejenigen, welchen diese Ansicht zu weit geht, vermögen doch nicht Wahrheit und Dichtung von einander zu scheiden. Unter den Protestanten ist nur O. Wolff für die volle historische Glaubwürdigkeit der Erzählung eingetreten. Das Buch ist wohl eine paränetische Schrift aus der Makkabäerzeit (so auch Reuß GAT 614, welcher speziell an die Zeit der Belagerung Hyrkans in Jerusalem durch Antiochos VII. Sidetes denkt). ‖ Hieronymus behauptet aus einem „chaldäischen" Texte übersetzt zu haben. Nach Grätz, Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judth., 1879, S. 385. 386, ist diese Behauptung ein Irrtum, zu dem der Anlaß darin liege, daß H. die neuhebräische Sprache des Buches wegen der Chaldaismen und der vom Althebräischen abweichenden Konstruktionen nicht erkannt habe. Wahrscheinlich ist ein hebräisches oder aramäisches Original anzunehmen.

6. Den Übergang zu den didaktischen Büchern bildet das Buch Tobit. In ihm wird ein, sei es frei erfundener, sei es von der Sage überlieferter Stoff zu einer Erzählung verarbeitet, welche — das ist die gewöhnliche Ansicht — zu frommem gesetzestreuem Wandel in jeder Lebenslage ermahnen wolle, indem sie ein Vorbild solches Wandels aufstelle und auf den nicht ausbleibenden Lohn hinweise. Genauer sucht Grätz (Monatsschrift 1879, S. 450 f.) die Tendenz zu bestimmen: „Es kann nicht übersehen werden, daß auf dreierlei besonders Gewicht gelegt wird: 1. auf Mildthätigkeit und Almosenspenden an Bedürftige, 2. auf das Heiraten innerhalb der Familie und 3. auf Bestattung von Leichnamen derer, welche von Tyrannen hingerichtet worden waren." Über die Fragen, wann und in welcher Sprache das Buch Tobit verfaßt worden sei und welche der verschiedenen uns erhaltenen Textgestalten (griech., lat., „chald.", hebr.) der ursprünglichen am nächsten stehe, ist eine Einigung noch nicht erzielt. Aus 13,16. 14,4 f. wird man schließen dürfen, daß die Abfassung vor dem Tempelbau des Herodes stattgefunden hat. Ob der ausführliche Text des Sinaiticus älter als der gekürzte der gewöhnlichen LXX-Ausgaben (d. i. des Vaticanus), ist zweifelhaft, s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi[2] II, S. 607 (bejahend äußerten sich unabhängig von einander Schürer (Theol. Litztg. 1878, Sp. 333) und Grätz, Monatsschrift 1879, S. 388). Während nach Schürer „Anhaltspunkte dafür [fehlen], daß unser griech. Text Übersetzung einer semit. Vorlage sei", man auch nicht entscheiden kann, „ob das Buch in Palästina oder in der Diaspora entstanden ist", und die Zeit der Abfassung nur bestimmt werden kann „im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte vor Christo", erklärt sich Reuß, GAT § 449. 450 für semitisches Original „des aus dem ächtesten Judentum .. und zwar aus dem ostländischen" kommenden Werkes; es sei vor der Makka-

bäerzeit verfaßt, weil „Stimmung resignierten Duldens . ., noch nicht die heftige, thatkräftige Polemik, wie seit dem Ausbruch des Konfliktes“.

7. Die Weisheit Jesus' des Sohnes Sirachs, *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ*, in der Vulgata Ecclesiasticus, ist von dem im J. 132 v. Chr. nach Ägypten gekommenen Enkel des Autors ins Griechische übersetzt worden, also wahrscheinlich im ersten Viertel des 2. vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt. Die Talmudisten schätzten und zitierten diese schöne Spruchsammlung; es läßt sich aber nicht beweisen, daß sie bei ihnen kanonische Geltung gehabt habe (s. PRE² VII, 430. 431).

8. Die Weisheit Salomos, *Σοφία Σολομῶντος*. Begeistertes Lob der Weisheit, sowie Warnungen vor Gottlosigkeit und speziell vor Götzendienst. (Der Begriff des Wortes W. zwar durch den Glauben Israels bestimmt, aber doch kein enger.) Der Verfasser, welcher freilich so redet, als ob er Salomo wäre und zu den heidnischen Herrschern spräche, ist ein alexandrinisch-jüdischer Philosoph, dessen Standpunkt die Mitte bildet zwischen dem des Siraciden und dem Philos. Grimm, Reuß u. a. lassen daher das Buch zwischen 150 und 50 v. Chr. geschrieben sein.

9. Das vierte Makkabäerbuch, richtiger *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, von einem mit der stoischen Philosophie vertrauten alexandrinischen Juden wahrscheinlich vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben, zeigt an den (2 Makk. 6. 7 geschilderten) Martyrien des Eleasar und der sieben Brüder, daß frommes und zugleich vernünftiges Wollen die Affekte unbedingt beherrsche (1,1: *αὐτοδέσποτός ἐστι τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός*). Der bei dieser theoretischen Darlegung verfolgte praktische Zweck ist Ermunterung zu gesetzestreuem und frommem Leben. Eusebius, Hieronymus u. a. haben das Büchlein irrig dem Josephus zugeschrieben (daher in den meisten Ausgaben der Werke des Jos.). Die Verse 18,3—23 sind ein Anhang von späterer Hand.

Als prophetische Nachbildungen lassen sich bezeichnen das Buch Baruch und der Brief des Jeremia.

10. Das Buch Baruch besteht aus zwei von verschiedenen Verfassern herrührenden und nicht zusammengehörigen Teilen: I) 1—3,8, ein Buß- und Bittgebet, welches die in Jerusalem zurückgebliebenen Juden im 5. Jahre nach der Zerstörung durch Nebukadnezar für die ins Exil geführten zu sprechen von letzteren ersucht werden. II) 3,9—5,9, eine Mahn- und Trostrede für Volk und Stadt. || Wann das Buch oder richtiger seine beiden Teile geschrieben, ist streitig. Nach Ansicht der meisten ist das Gebet vom 9. Kap. des Danielbuches abhängig (vgl. bes. 1,15—18 mit Dan. 9,7—10); dann könnte es erst nach der Makkabäerzeit entstanden sein. Schürer und Kneucker finden in beiden Teilen (1,2. 2,23. 26. 4,10—16) sogar deutliche Beziehungen auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus: Nebukadnezar und Baltasar seien Vespasianus und Titus. Reuß, GAT § 433, sagt in Bezug auf die Prioritätsfrage, in solchen Materien sei das Geleise so tief gefahren, daß die Ähnlichkeit unvermeidlich sei, und setzt das hebr. Original des 1. Teils in die erste Hälfte des 3. vorchristl. Jahrh., indem er bei Neb. und Balt. an die beiden ersten Ptolemäer denkt. Den 2. Teil ist er geneigt „zwischen dem Ende der Freiheitskriege und dem Anfang der römischen Herrschaft“ verfaßt sein zu lassen

(§ 510). || Der erste Teil ist wohl aus dem Hebräischen übersetzt (Fritzsche, Ewald, Schürer, Reuß); Kneucker nimmt aus unzulänglichen Gründen dasselbe auch bezüglich des zweiten Teiles an.

11. Der Brief des Jeremia ist formell eine an die babylonischen Exulanten gerichtete Warnung vor dem Götzendienste, stammt aber aus viel späterer Zeit. In der Vulgata und danach bei Luther wird er mit Unrecht als 6. Kapitel des Baruchbuches bezeichnet. In der alexandr. Übersetzung steht Baruch vor, der Brief des Jeremia hinter den Klagliedern.

Das lebhafte Interesse, welches die Juden an dem über Esther und Daniel Berichteten nahmen, gab Anlaß zu manchen apokryphischen Erweiterungen der nach diesen beiden benannten Bücher.

12. Zusätze zum Buche Esther. In der Vulgata am Ende des Buches, bei Luther als „Stücke in Esther" unter den Apokryphen: *a.* ein Traum Mardochais, LXX vor 1,$_{1}$, Vulg. 11,$_{1}$—12,$_{6}$, Luth. 7; *b.* Edikt Hamans (vgl. 3,$_{12}$ f.), LXX nach 3,$_{13}$, Vulg. 13,$_{1-7}$, Luth. 1; *c.* ein Gebet Mardochais und der Esther, LXX nach 4,$_{17}$, Vulg. 13,$_{8}$—14,$_{19}$, Luth. 2. 3; *d.* Ausschmückung der Szene zwischen Esther und dem Könige, LXX 5,$_{1.\ 2}$, Vulg. 15,$_{4-19}$, Luth. 4; *e.* Edikt Mardochais (vgl. 8,$_{9}$), LXX nach 8,$_{12}$, Vulg. 16,$_{1-25}$, Luth. 6; *f.* Auslegung des Traumes Mardochais, Nachricht von dem Bekanntwerden des Purimfestes in Ägypten, LXX und Vulg. nach 10,$_{3}$, Luth. 8. || Diese ursprünglich griechisch geschriebenen Zusätze sind zwar schon von Josephus (Archäol. XI, 6) gekannt, rühren aber wohl nicht von dem Übersetzer des kanonischen Buches her. Charakteristisch ist für sie die starke Hervorhebung des religiösen Moments.

13. Zusätze zum Buche Daniel: *a.* Gebet des Asarja und Hymnus der drei Männer im Glutofen, LXX 3,$_{24-90}$; *b.* Susanna durch Daniels Weisheit von ungerechter Verurteilung errettet; *c.* vom Bel zu Babel und vom Drachen zu Babel. Der zweite und der dritte Zusatz stehen in der (nur im Kodex Chisianus [s. S. 270, Z. 51 ff.] erhaltenen) alexandr. Version mit besonderen Überschriften (*Σουσάννα. Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί*) hinter dem Schlusse des Danielbuches; bei Theodotion steht die Susannageschichte am Anfange. || Die Zusätze stimmen in sprachlicher Beziehung mit der Übersetzung des kanonischen Danielbuches überein; doch folgt daraus nicht mit Notwendigkeit, daß der Übersetzer selbst diese Stücke verfaßt, bezw. eingearbeitet habe.

14. Das Gebet Manasses steht nur in einigen Handschriften der LXX (im Kodex Alexandrinus unter den dem Psalter angehängten Hymnen, so auch im Psalterium Turicense). Es ist auf Grund des 2 Chr. 33,$_{11-13}$ Erzählten von einem frommen Juden verfaßt (nur v. $_{8}$ ein unbiblischer Gedanke). Obwohl zuerst in den Constitut. apost. II, 22 zitiert, kann es doch aus vorchristlicher Zeit stammen.

O. F. Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece . . . Accedunt libri V[is] T[i] pseudepigraphi selecti, Leipz. 1871, XXXVI, 760 S. [Eine neue Ausgabe mit durchgängiger Benutzung des Vaticanus und der syrisch-hexaplarischen Übersetzung ist sehr wünschenswert].

Chr. Abr. Wahl, Clavis librorum V[is] T[i] apocryphorum philologica, Lpz. 1853, 509 S. 4°.

J. G. Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T.s, Leipzig 1795. || E. Schürer, PRE[2] I, 484–511; Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[2] II (Leipzig 1886), § 32. 33. || Außerdem s. oben S. 195–197.

B. Pseudepigraphen.

Unter Pseudepigraphen des A. T.s versteht man diejenigen an das kanonische Schrifttum sich anlehnenden jüdischen Literaturerzeugnisse, welche in der alten Kirche nicht in demselben Grade oder (und) Umfange Anerkennung gefunden haben wie die Apokryphen. Der Name Ps. bezeichnet eigentlich nur solche Schriften, welche von einem Verfasser herrühren wollen, von dem sie nicht sind; „jedoch da die pseudepigraphische Form wenigstens den allermeisten dieser Schriften eignet, da ferner diese Form mit der Unzuverlässigkeit und Unechtheit des Inhalts in innerem Zusammenhange steht, da endlich pseudepigraphische Schriftstellerei für den ganzen Zeitraum, dem diese Bücher hauptsächlich entstammen, ein charakteristisches Merkmal bildet, so behält doch dieser Name immer seinen guten Sinn und sein Recht" (Dillmann PRE[2] XII, 342). Die Ps. sind Lehr-, Mahn- und Trostbücher, meist prophetischer, speziell apokalyptischer Art. Nicht geringe Bedeutung haben mehrere von ihnen dadurch, daß sie einen Übergang von der alttestamentl. zu der neutestamentl. Zeit bilden und uns Einblicke in die Geschichte der messianischen Idee thun lassen.

Die wichtigsten Pseudepigraphen sind (7 apokalyptische Schriften und ein Buch lyrischer Dichtung): *1.* Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis (*τὰ Ἰωβηλαῖα, ἡ λεπτὴ Γένεσις*), *2.* das Buch Henoch, *3.* die Assumptio Mosis, *4.* die Ascensio Jesaiae, *5.* die Apokalypse Baruchs, *6.* das vierte Buch Esra oder die Apokalypse des Esra, *7.* die sybillinischen Orakel, *8.* der Psalter Salomos und *9.* die Testamente der zwölf Patriarchen.

J. A. Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, 2. Aufl., Hamburg 1722. 23. 2 Bde.
A. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Lpz. 1869, LXXVI, 491 S. (Prolegomena, Ps. Sal., 4. B. Esra, Assumptio Mosis).
O. F. Fritzsche, Libri apocryphi V[is] T[i] graece, Leipz. 1871 (am Schlusse: Ps. Sal., 4. u. 5. B. Esra, Apok. Bar., Ass. Mosis).
A. Dillmann, Pseudepigraphen des Alten Testaments, PRE[2] XII, 341–367. || F. Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's. Leipz. 1885. X, 150 S. [Zur Einleitung in: Assumptio Mosis, Viertes Buch Esra, Apokal. des Baruch, Buch Tobit.] || E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[2] II (Leipz. 1886), § 32. 33.

11. Sprachliche Hilfsmittel.

Das Hebräische ist ein Zweig des großen semitischen Sprachstammes. Die wichtigsten semitischen Sprachen und Dialekte lassen sich nach den zwischen ihnen bestehenden Verwandtschaftsverhältnissen folgendermaßen klassifizieren:

A. Südsemitisch: I. Arabisch, II. Himjarisch (in Südarabien), III. Äthiopisch.

B. Nordsemitisch. I. Kananäisch, 1. Hebräisch, 2. Phönicisch. — II. Aramäisch, 1. Westaramäisch, *a.* Samaritanisch, *b.* Biblisch-

Aramäisch, *c.* Thargumisch, *d.* Nabatäisch; 2. Ostaramäisch. *a.* Syrisch, *b.* Sprache des babyl. Talmuds, *c.* Mandäisch. — III. Assyrisch-Babylonisch.

Ernest Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. 3. Aufl., Paris 1863. ‖ Th. Nöldeke, Die semitischen Sprachen. Leipz. 1887, 64 S. — Vgl. noch Fr. Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen. Erster Band (Allgemeine Einleitung. Die vorsemitischen Kulturen in Ägypten und Babylonien). Leipzig 1883, 541 S.

Porta Linguarum Orientalium inchoavit J. H. Petermann, continuavit Herm. L. Strack. Berlin, H. Reuther's Verlagsbuchhandlung. I. Hebräische Grammatik mit Übungsstücken, Litteratur und Vokabular von Herm. L. Strack, 2. Aufl. 1885 (151, 69 S.). | Hebrew Grammar 2nd ed. 1888. | Grammaire hébraïque 1886 (171, 79 p.). ‖ II. Brevis linguae Chaldaicae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario ed. J. H. Petermann. 2. Aufl. 1872, 185 S. ‖ III. Brevis linguae Samaritanae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario ed. J. H. Petermann. 1873, 167 S. ‖ IV. Arabische Grammatik, Paradigmen, Litteratur, Chrestomathie u. Glossar von A. Socin 1885 (105, 194 S.). | Arabic Grammar 1885. ‖ V. Syrische Grammatik mit Litter., Chrestom. u. Glossar von Eb. Nestle. 2. Aufl. 1888 (72, 195 S.). | Syriac Grammar 1888. ‖ VII. Äthiopische Grammatik mit Paradigmen, Lit., Chrest. u. Glossar von F. Prätorius 1886 (164, 65 S.). Grammatica Aethiopica 1886. ‖ VIII. Chrestomathia Targumica . . e codicibus vocalibus Babylonicis instructis edidit, adnotatione critica et glossario instruxit Adalb. Merx. 1888, 300 S. ‖ IX. Arabische Bibel-Chrestomathie von G. Jacob 1888. ‖ X. Assyrische Grammatik mit Paradigmen, Litteratur . . von Friedr. Delitzsch [im Druck, erscheint noch 1888]. | Assyrian Grammar [im Druck]. ‖ In Vorbereitung, außer anderen nicht hieher gehörigen Teilen: Ägyptische Grammatik von Ad. Erman; Koptische Grammatik von G. Steindorff; Phönicische Grammatik.

A. **Südsemitisch.** I. **Arabisch.** G. W. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache Bonn 1861, 511 S.; Lexicon arabico-latinum, Halle 1830—37, 4 Bde., 4° (zus. 2257 S.); Lexicon arabico-latinum ex opere suo majore . . . excerptum, Halle 1837, 4°, 694 S. ‖ Kazimirski (A. de Biberstein), Dictionnaire arabe-français, Paris 1845—69, 2 Bde. ‖ Aug. Cherbonneau, Dictionnaire arabe-fr. (langue écrite), Paris 1876, 1436 S. ‖ (Cuche), Vocabulaire arabe-français, Beirut 1883, 2. Aufl., 1020 S. ‖ Edw. Will. Lane, An Arabic-English Lexicon, London Bd. I—V 1863—74; fortgesetzt von Stanley Lane Poole VI—VIII, 1 (—1887), 4°. ‖ R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1877—81, 2 Bde., 864 und 855 S., 4°. ‖ — Speziallexika: J. Willmet, Lexicon linguae Arabicae in Coranum, Haririum et Vitam Timuri, Rotterdam 1784, 4°. ‖ John Penrice, A Dictionary and Glossary of the Kor-ân, London 1873, 166 S., 4°. ‖ F. H. Dieterici, Arab.-Deutsch. Handwtb. zum Koran und Thier und Mensch, Leipz. 1881, 180 S. ‖ — — Grammatiken: S. de Sacy, Grammaire arabe, 2. Aufl., Paris 1829, 2 Bde. ‖ H. Ewald, Grammatica critica linguae arabicae, Leipzig 1831. 33, 2 Bde., 393 und 348 S. ‖ C. P. Caspari, Grammatik der arab. Sprache, 3. Aufl., Lpz. 1866; von der 4. Aufl. an als: Caspari's Arabische Gr., bearb. v. Aug. Müller, Halle 1876, 444 S.; 5. Aufl. 1887, 471 S. ‖ E. H. Palmer, A Grammar of the Arabic Language, London 1874, 414 S. ‖ W. Wright, A Gr. of the Ar. L., 2. Aufl., London 1874. 75, 2 Bde., 351 + 484 S. [Auf Grund der Gr. Casparis gearb., aber von selbständigem wiss. Werte.] ‖ A. Socin, s. oben Porta Linguarum Orientalium IV. ‖ — — Chrestomathieen: Fleurs de la littérature arabe, 6 Bde. Beirut 1883/84. Bd. 7: 1886. ‖ H. Derenbourg et J. Spiro, Chrestomathie élémentaire de l'arabe littéral. Paris 1885, 220 S.

III. **Äthiopisch.** Aug. Dillmann, Gramm. der äthiop. Sprache, Leipzig 1857, 435 S.; Lexicon linguae aethiopicae, Leipzig 1862—65, 3 Bde. mit Suppl. 4°; Chrestomathia aethiopica, Lpz. 1866, 291 S. ‖ F. Prätorius, s. oben Porta Lingg. Orientt. VII.

B. **Nordsemitisch.** I, 1, *a.* **Hebräisch.** Allgemein: W. Gesenius, Geschichte der hebr. Spr. und Schrift. Leipzig 1815, 231 S. ‖ M. Steinschneider, Bibliographisches Handbuch über die theor. und prakt. Literatur für hebr. Sprachkunde, Lpz. 1859, 160 S. [Alphabetisch. Zahlreiche Berichtigungen u. Nachträge gab Gildemeister ZDMG, XIV, 297 ff.] ‖ Ant. J. Baumgartner, Introduction à l'étude de la langue hébraïque. Aperçu historique et philologique. Genf 1887, 96 S. ‖ — — Wörterbücher: W. Gesenius, Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae V^is^ T^i^, Leipz. 1828 - 58, 3 Bde., gr. 4°, 1522 + 116 S. ‖ Ders., Hebr. und chald. Hdwtb. über das A. Test.; 9. Aufl. neu bearb. v. F. Mühlau u. H. Volck, Leipz. 1883, XLVI, 978 S.; die 10. Aufl. (1886) ist bezeichnet als: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, XLII, 984 S. ‖ Jul. Fürst, Hebr. und chald. Hdwb. über das A. Test., 3. Aufl. bearb. v. V. Ryssel,

Leipzig 1876, XLVIII, 806, 667 S. || Friedr. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament. Leipzig 1886, 217 S. || Konkordanzen: Isaak Nathan, מא״ר נת״ב Vened. 1523 u. ö. || Joh. Buxtorf, Concordantiae Bibliorum Hebraicae ... Accesserunt novae Concordantiae Chaldaicae, Basel 1632 fol.; verbesserter Abdruck durch Bernh. Bär, Stettin 1867, 2126 S., 4°. || Librorum Sacrorum V^{is} T^{i} Concordantiae Hebr. atque Chaldaicae ... auctore J. Fuerstio, Lpz. 1840 fol. [verb. u. verm. Aufl. v. Burt.; dazu viel, meist falscher, etymologischer Ballast]. || Christian Nolde, Concordantiae particularum ebraeochaldaicarum ... Joh. Gottfr. Tympius recensuit, Jena 1734, 984, 24, 40 S., 4°. || L. M. Schußlowicz, ספר אוצר השמות, Wilna 1878, 276 S., 4°. || — Grammatiken: Joh. Buxtorf, Thesaurus gramm. linguae sanctae hebr., Basel 1663, 699 S. und Register [zuerst 1609]. || W. Gesenius, Hebr. Grammatik, Halle 1813; 24. Aufl. v. E. Kautzsch [der das Buch in 22. Aufl. ganz umarbeitete], Leipz. 1885. 419 S. || H. Ewald, Ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache des A. B., 8. Ausg., Gött. 1870, 959 S. [zuerst Leipz. 1827 als: Krit. Gr. der hebr. Spr.]. || Justus Olshausen, Lehrbuch der hebr. Spr., Braunschweig 1861, 678 S. [Laut-, Schrift-, Formenlehre; Syntax leider nicht erschienen]. || Friedr. Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebr. Spr., hrsg. v. F. Mühlau, Leipz. 1866. 68, 2 Bde., 654 und 699 S. [Wortbildung im einzelnen und Satzlehre nicht mehr besprochen. Reichste Materialiensammlung]. || Bernh. Stade, Lehrbuch der hebr. Gr., Erster Theil (Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre), Lpz. 1879, 425 S. || Fr. Ed. König, Hist.-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache, mit steter Beziehung auf Qimchi und die anderen Auctoritäten. Erste Hälfte [Schrift, Aussprache, Pronomen, Verbum]. Lpz. 1881, 710 S. || S. R. Driver, A treatise on the use of the tenses in Hebrew, 2. Aufl. Oxford 1881, 320 S. || Herm. L. Strack, s. oben Porta Lingg. Orientt. I (S. 11*—19* ausführlichere Literaturangaben).

I, 1, *b*. **Neuhebräisch.** Herm. L. Strack u. Carl Siegfried, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur. I. Grammatik der neuhebr. Sprache v. C. Siegfried. II. Abriß der neuhebr. Litteratur v. H. L. Strack. Karlsruhe und Leipzig 1884, XII, 132 S. [S. 126—132 Verzeichnis der Hilfsmittel zum Verständnis des Neuhebr.].

I, 2, **Phönicisch.** P. Schröder, Die phönicische Sprache. Entwurf einer Grammatik nebst Sprach- und Schriftproben. Halle 1869, 342 S. || B. Stade, Erneute Prüfung des zwischen dem Phönic. und Hebr. bestehenden Verwandtschaftsgrades, Morgenländische Forschungen [Sammlung v. Festschriften für H. L. Fleischer], Leipz. 1875, S. 167—232. || Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars prima inscriptiones Phoenicias continens. tom. I. Paris 1881—1885.

II, 1, *a*. **Samaritanisch.** F. Uhlemann, Institutiones linguae Samaritanae, Leipz. 1837. || J. H. Petermann, s. oben Porta Lingg. Orientt. III. || Vgl. auch Morinus, oben S. 266.

II, 1, *b*. **Biblisch-aramäisch.** Lexika s. unter I, 1, *a*. — S. D. Luzzatto, Elementi grammaticali del Caldeo biblico [S. 1—53] e del dialetto talmudico babilonese [S. 55—106], Padua 1865. Deutsch v. M. S. Krüger (Grammatik der biblisch-chald. Sprache und des Idioms des Thalmud Babli, Breslau 1873, 123 S.), englisch v. J. S. Goldammer (Grammar of the biblical chaldaic language and the Talmud Babli idioms. New York 1877. || — Zugleich dem Verständnisse des Thargumischen dienen: G. B. Winer, Grammatik des bibl. und targum. Chaldaismus, 2. Aufl., Lpz. 1842, 127 S. || J. H. Petermann, s. oben Porta Lingg. Orientt. II. || Chajjim Zebi Lerner, ספר דקדוק לשון ארמית, Warschau 1875, 64 S. [hebr.]. || Dav. Mc. Calman Turpie, A manual of the chaldee language, London 1879, XXIII, 147, 52 S. [Gramm., Chrestom. mit Glossar]. || Emil Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Leipzig 1884, 181 S.

II, 1, *c*. **Thargumisch.** Joh. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum. Basel 1639 fol., 2680 Sp. u. Index. Neuer Abdruck mit einigen Anmerkk. v. B. Fischer. Leipz. 1866—74, 4°. || J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, Lpz. 1867. 68, 2 Bde., Lex. 8°, 429 und 595 S. || — Chrestomathieen: G. B. Winer, Chaldäisches Lesebuch aus den Targumim des Alten Testaments, 2. Aufl. neu bearb. v. J. Fürst, Leipz. 1864, 83 S. || J. Kaerle, Chrestomathia targumico-chaldaica, Wien 1852, 299 S. || Ad. Merx, s. oben Porta Lingg. Orientt. VIII.

II, 2, *a*. **Syrisch.** Edm. Castellus, Lexicon Syriacum, cur. J. D. Michaelis, Göttingen 1788, 980 S. 4°. 2 Teile. || R. Payne-Smith, Thesaurus syriacus, Oxford, Bd. I, 1868—79, 1864 Sp. fol.; Bd. II, 1883—1886, Sp. 1867—2700 (סכ). || — Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syr. Grammatik, Leipz. 1880, 279 S. || Eb. Nestle, s. oben Porta Lingg. Orientt. V. || R. Duval, Traité de grammaire syriaque. Paris 1881. XL, 447 S. || — Ge. Wilh. Kirsch, Chrestomathia syriaca cum lexico. Denuo edidit G. H. Bernstein, Leipzig 1832. 36, 2 Teile, 226 und 582 S. || E. Rödiger, Chrestomathia syriaca, 2. Aufl., Leipzig 1868, 224 S. || P. Zingerle, Chrestomathia syriaca,

Rom 1871, 424 S. Lexicon syr. in usum chrestomathiae suae elaboratum. Rom 1873, 148 S.

II, 2, *b*. **Sprache des babylonischen Talmuds.** Buxtorf s. II, 1, *c*. || M. J. Landau, Rabbinisch-aramäisch-deutsches Wörterb. zur Kenntniß des Talmuds, der Targumim und Midraschim, Prag 1819—24, 5 Bde. [Neue Auflage des Arukh, mit deutschen Anmerkungen bes. über Realia, daher auch mit dem hebräischen Titel הערוך מהרב רבינו נתן כו']. || J. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. über die Talmudim und Midraschim. Leipzig. Bd. I (1876), 567 S.; II (1879), 542 S.; III (1883), 736 S. (א—ע); IV (1884—1887), S. 1—560 (פ־שלם). || M. Lattes, Saggio di giunte e correzioni al lessico talmudico, Turin 1879, 142 S. [א—י; Bemerkungen zu Levys Wb.]; Ders., Nuovo saggio etc., Rom 1881, 81 S. gr. 4°; Ders., Miscellanea postuma, Mailand 1885, II, S. 49—69. || — Luzzatto, s. II, 1, *b*. || Js. Rosenberg, Das aramäische Verbum im babylonischen Talmud: Magazin für d. Wissensch. des Judenthums XIV (1887), S. 61—89. 154—189.

II, 2, *c*. **Mandäisch.** [Im unteren Babylonien.] Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle 1875, 486 S.

III. **Assyrisch-Babylonisch.** J. Ménant, Éléments d'épigraphie Assyrienne. Manuel de la langue Assyrienne, I. Le syllabaire, II. La grammaire, III. Choix de lectures, Paris 1880. || Edw. Norris, Assyrian dictionary, London 1868—72, 3 Bde., 4°. || Eb. Schrader, Die assyr.-babyl. Keilinschriften. Kritische Untersuchung der Grundlagen ihrer Entzifferung. [Mit Texten, Übs. u. Gloss.] Lpz. 1872, 393 S. [Separatausgabe aus ZDMG XXVI]. || Ders., Die Keilinschriften u. das Alte Test., 2. umgearb. Aufl. Gießen 1883, 618 S. [enthält u. a. die wichtigsten auf die hebr. Bibel bezüglichen Inschriften in Transkription u. Übs., am Schluß Glossare]. || Frdr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 3. Aufl., Leipzig 1885, 148 S. fol. || Ders., Assyr. Grammatik, s. oben Porta Lingg. Orientt. X. || Ders., Assyrisches Wörterbuch zur gesamten bisher veröffentlichten Keilschriftliteratur unter Berücksichtigung zahlreicher unveröffentlichter Texte. 1. u. 2. Lief., Leipzig 1887. 1888. 328 S. 4°.

Frdr. Delitzsch, The Hebrew Language viewed in the Light of Assyrian Research. London 1883. XII, 73 S.

12. Exegetische Hilfsmittel.

A. Kommentare zum ganzen Alten Testamente.

Ein Teil der wichtigsten jüdischen Auslegungen ist gesammelt in den sog. Rabbinischen Bibeln (s. o. S. 262). Genauere Literaturangaben über das von den jüd. Forschern des Mittelalters für „Exegese und Sprachwissenschaft" Geleistete s. in dem S. 285 (I, 1, *b*) genannten Buche S. 107—116.

---

1. Biblia Sacra cum glossa ordinaria a Strabo Fuldensi monacho Benedict. collecta, novis PP. Graec. et Latin. explicationibus locupletata et postilla Nic. Lirani Franc. cum additionibus Pauli Burgensis Episc. ac Matthiae Thoringi replicis, Theolog. Duacensium studio emendatis. Omnia denuo recensuit R. P. Doctor Leander a S. Martino Benedictinus. Antwerp. 1634, 6 Bde. fol.

2. Critici sacri, London 1660, 9 Bde. fol. (1—4 A. T., 5. Apokr., 8. 9 tractatus Biblici), Frkf. a. M. 1695, 7 Bde. fol. [exeget. Sammelwerk].

3. Matth. Polus, Synopsis criticorum aliorumque scripturae sacrae interpretum et commentatorum, London 1669—76, 5 Bde. fol.; Utrecht 1685 (besorgt v. Joh. Leusden), 5 Bde. fol. [das Wichtigste aus dem eben genannten Werke, vermehrt durch Mitteilungen aus den Schriften noch anderer Exegeten].

4. Hugo Grotius († 1645, Armin.), Adnotationes ad V. T., Paris 1644, 3 Bde. fol.; zuletzt hrsg. v. G. J. L. Vogel u. Döderlein, Halle 1775—76, 3 Bde. 4°, dazu 1 Bd. Auctarium v. Döderlein, Halle 1779, 4°.

5. Abr. Calov († 1686), Biblia Veteris Testamenti illustrata. Frankfurt a. M. 1672, 2 Bde. fol. 1334, 1076 u. (Apokr.) 278 S. [bes. gegen Grotius, dessen Noten vollständig abgedruckt sind].

6. Joh. Clericus († 1736, Armin.), Mosis prophetae libri quinque, 1710 u. 1735; Vis Ti libri historici, 1708; Vis Ti libri hagiographi, 1731; Vis Ti prophetae, 1731. Amsterd., 4 Bde. fol.

7. Aug. Calmet († 1757, Kath.), Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau testament. Paris 1707—16, 23 Bde. 4°; 1724—26, 8 Bde. fol.

8. Joh. Heinr. Michaelis († 1738), Biblia Hebraica, Halle 1720 [s. oben S. 261, vgl. auch unten Hagiographen].

9. E. F. K. Rosenmüller († 1835), Scholia in V. T., Lpz. 1788 ff., XI partes in 23 voll.; I Gen., Ex., 3. Aufl., 1821; II Lev., Num., Deut., 3. Aufl., 1824; III Jes., 3. Aufl., 1829—34; IV Psalm (3), 1821—23; V Hiob (2), 1824; VI Ezech. (2), 1820—26; VII Kl. Proph. (2), 1827—28; VIII Jer., Klagl., 1826—27; IX Salom. Schrr., 1829. 30; X Dan., 1832; XI Jos., Ri., Ruth, 1833—35 [als sehr fleißige Materialiensammlung dauernd brauchbar; viel Gutes ist aus älteren, zum Teil wenig beachteten oder in Vergessenheit geratenen Autoren in nicht üblem Latein zusammengestellt].

10. F. J. V. D. Maurer († 1874), Commentarius grammaticus criticus in V. T., Leipz., I hist. Bb. bis Esther, Jes., Jer., Klagl. 1835; II Ez., Dan., Kl. Proph. 1836; III Psalmen 1838; Prov. 1841; IV v. Aug. Heiligstedt bearb., Hiob 1847, Pred. u. Hohl. 1848 [bes. grammatisch und, namentlich Bd. I, mehr für Anfänger geeignet].

11. Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum A. T., Lpz. 1838 ff. in 17 Bänden („Lieferungen"); XI Genesis (v. A. Knobel), seit der 3. Aufl. neu v. A. Dillmann 1875: 5. Aufl. 1886; XII Ex., Lev. (v. A. Knobel), 2. Aufl. neu v. A. Dillm. 1880; XIII Num., Deut., Jos. (v. A. Knobel 1861), 2. Aufl. neu v. A. Dillm. 1886; VI Richter, Ruth v. E. Bertheau, 2. Aufl. 1883; IV Sam. v. O. Thenius, 2. Aufl. 1864; IX Kön. v. dems., 2. Aufl. 1873; V Jesaja v. A. Knobel, 4. Aufl. v. L. Diestel 1872; III Jer. v. F. Hitzig, 2. Aufl. 1866; VIII Ezech. (v. F. Hitzig), 2. Aufl. neu v. R. Smend 1880; I Kl. Proph. v. F. Hitzig, 4. Aufl. besorgt v. H. Steiner 1881; XIV Psalmen v. J. Olshausen 1853; II Hiob (v. L. Hirzel), 3. Aufl. neu v. A. Dillm. 1869; VII Sprüche v. E. Bertheau u. Koheleth v. F. Hitzig 1847, 2. Aufl. hrsg. v. W. Nowack 1883; XVI Hoheslied v. F. Hitzig u. Klaglieder v. O. Thenius 1855; X Daniel v. F. Hitzig 1850; XVII Esra, Neh., Esther v. E. Bertheau 1862, 2. Aufl. hrsg. v. V. Ryssel 1887; XV Chronik v. E. Bertheau, 2. Aufl. 1874. [Kritische Richtung. Wert der einzelnen Arbeiten sehr ungleich, was zum Teil daran liegt, daß mehrere seit langer Zeit nicht neu aufgelegt worden sind.]

12. Theologisch-homiletisches Bibelwerk (herausgeg. v. J. P. Lange), Bielefeld u. Leipz. 1857 ff. in 20 Teilen. I Genesis v. Lange, 2. Aufl. 1877; II Ex., Lev., Num. v. dems. 1874; III Deut. v. F. W. J. Schroeder 1866; IV Josua v. F. R. Fay 1870; V Richter u. Ruth v. P. Cassel, 2. Aufl. 1887; VI Samuel v. C. F. D. Erdmann 1873; VII Könige v. C. Chr. W. F. Bähr 1868; XIV Jes. v. C. W. Ed. Nägelsbach 1877; XV Jer. u. Klagl. v. dems. 1868; XVI Hesekiel v. F. W. J. Schröder 1873; XVIII Hos., Joel, Amos v. O. Schmoller 1872; XIX Obadja, Jona, Micha, Nah., Hab., Zeph. v. P. Kleinert 1868; XX Haggai, Sach., Mal. v. Lange 1876; XI Psalter v. C. B. Moll, 2. Aufl. 1884, 2 Bde; X Hiob v. O. Zöckler 1872; XII Sprüche v. dems. 1867; XIII Hoheslied u. Prediger v. dems. 1868; XVII Dan. v. dems. 1870; IX Esra, Neh., Esther v. Fr. W. Schultz 1876; VIII Chronik v. O. Zöckler 1874. [Für den Geistlichen wichtig wegen der durchgehenden Rücksichtnahme auf die dogmatischen und ethischen Grundgedanken und auf die homiletische Verwendung der Texte.]

13. Carl Friedr. Keil und Franz Delitzsch, Biblischer Commentar über das A. T., 5 Teile in 14 Bden., Leipz. 1861 ff. Keil erklärte: Gen., Ex., 3. Aufl. 1878; Lev., Num., Deut., 2. Aufl. 1870; Jos., Ri., Ruth, 2. Aufl. 1874; Sam., 2. Aufl. 1875; Kön., 2. Aufl. 1876; Jer., Klagl. 1872; Ezech. 2. Aufl. 1882; Kl. Proph., 2. Aufl. 1873; Chron., Esra, Neh., Esther 1870; Daniel 1869; Delitzsch: Jes., 3. Aufl. 1879; Psalmen, 4. Aufl. 1883; Hiob, 2. Aufl. 1876; das salom. Spruchbuch 1873; Hoheslied u. Koheleth 1875. [Von Keils Kommentaren ist der beste der zu den Kl. Proph., am wenigsten gehaltreich der zum Pent.]

14. The Holy Bible according to the authorized Version (A. D. 1611), with an Explanatory and Critical Commentary and a Revision of the Translation by Bishops and other Clergy of the Anglican Church. Edited by F. C. Cook, London [und New York] 1871 bis 76, 6 Bde. [Von 21 Bearbeitern. Apologetisch. Gelehrt. Bekannter unter dem Namen The Speaker's Commentary.]

15. Ed. Reuß, La Bible. Traduction nouvelle avec introductions et commentaires. Ancien Testament. Paris 1875 ff., 7 Teile. I, Histoire des Israélites depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'exil (Livres des Juges, de Samuel et des Rois) 1877, 579 S. — II, Les Prophètes 1876, 2 Bde., 574 u. 403 S. — III, L'histoire sainte et la loi (Pentateuque et Josué) 1879, 2 Bde., 452 u. 416 S. — IV, Chronique ecclésiastique de Jérusalem (Chron., Esr., Neh.) 1878, 261 S. — V, Poésie lyrique 1879 (Le Psautier, les Lamentations 455 S.; Le Cantique des Cantiques 122 S.). — VI, Philosophie religieuse et morale des Hébreux (Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, La Sapience, Contes moraux [Jonas, Tobit, Susanne, Pages du roi Darius], Baruch, Manassé) 1878, 667 S. — VII, Littérature politique et polémique (Ruth, Maccabées, Daniel, Esther, Judith, le 3me livre des Maccabées, l'histoire du Bel et

du Serpent, l'Épitre de Jérémie) 1879, 419 S. Zum ganzen Bibelwerk gehören: Préface et introduction générale 1874, 63 S. und: Table générale des matières 1881, 236 S. [Obwohl in der Kritik zu weit gehend, doch die bedeutendste von Einem Gelehrten allein verfaßte Erklärung des ganzen A. T.]

16. The Holy Bible, edited with various renderings and readings from the best authorities by Rev. T. K. Cheyne, S. R. Driver, Rev. R. L. Clarke, Alfred Goodwin, London 1876, 1318 S.

17. The Pulpit Commentary, edited by H. D. M. Spence and by Joseph S. Exell, London. [Dem Langeschen Bibelwerk vergleichbar, doch ausführlicher. Noch nicht vollendet.] Genesis 6. Aufl. 1882 (XCIV, 543 S.). || Exodus 1882 (XXXIX, 752 S.). || Leviticus 2. Aufl. 1882 (LV, 435 S.). || Num. 1881, 3. Aufl. (XXXVIII, 461 S.). || Deut. 1882 (XLIII, 577 S.). || Jos. 1881 (LVIII, 384 S.). || Richter 1881 (VIII, 214); Ruth (XVIII, 72 S.). || 1 Sam. 1880 (XIV, 573 S.). || 1 Kön. 1881 (XVI, 564 S.). || Jesaja [v. G. Rawlinson] Bd. I. 1886 (XXXI, 579 S.). Bd. II, 1887. || Jeremia [von T. K. Cheyne] B. I, 1883 (XIX, 598 S.). Bd. II, 1885 (322 S.); Klaglieder (VIII, 91 S.). || Chronik. Bd. I, 1884 (XXII, 458 S.). || Esra 5. Aufl. 1881 (VI, 165 S.); Neh. dgl. (VIII, 156 S.); Esth. dgl. (IX, 176 S.).

18. Aug. Friedr. Christian Vilmar, Collegium biblicum. Praktische Erläuterung der heil. Schrift Alten und Neuen Testaments. Herausgeg. v. Christian Müller, Gütersloh, Des A. T.s 1. Theil [Pentat.] 1881, 378 S.; 2. Theil [Josua—Esther] 1882, 319 S.; 3. Theil [Hiob—Klaglieder] 1882, 319 S.; 4. Theil [die Propheten], 1883, 368 S.

19. Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes, sowie zu den Apokryphen, herausgeg. von Herm. Strack und Otto Zöckler. Nördlingen, C. H. Beck 1886 ff. A. Altes Testament. I. Gen., Ex., Lev. | II. Num., Deut., Jos., Ri. | III. Die Bücher Samuelis und der Könige, v. Aug. Klostermann 1887 (XL, 503 S.). | IV. Die Propheten Jesaja und Jeremia, v. C. von Orelli 1887 (XII, 406 S.). | V. Ezechiel und die zwölf Kleinen Propheten, von demselben 1888 [im Druck]. | VI. Die Psalmen und die Sprüche Salomos, v. Fr. W. Schultz und H. Strack 1888 (VIII, 392 S.). | VII. Hiob und die fünf Megilloth, v. Volck u. Öttli. | VIII. Chr., Esra, Neh., Dan., v. Öttli u. Meinhold [im Druck, erscheint Ende 1888]. | IX. Die Apokryphen, v. Otto Zöckler.

B. Kommentare und Monographieen über einzelne Teile des Alten Testaments.

Pentateuch. M. M. Kalisch († Aug. 1885), historical and critical commentary on the Old Testament with a new translation, London. Genesis 1858, 780 u. 88 S.; Exodus 1855, XXXII u. 624 S.; Leviticus, part I (Kap. 1—10) 1867, XXXVI, 708 u. 18 S.; part II (Kap. 11—27) 1872, 640 u. 41 S. || Joh. Marck, in praecipuas quasdam partes Pentateuchi commentarius (Gen. 47—49, Num. 22—24, Deut. 29—33), Leiden 1713, 4°, 1095 S.

Genesis. Luther, Enarrationes in Genesin, Erlanger Ausg. der lat. Werke Bd. 1—11. || Calvin, In librum Geneseos commentarius (ed. Hengstenberg, Berlin 1838, 2 Bde. Joh. Gerhard, Comm. super Genesin, Jena 1637, 4° u. ö. || Joh. Claus Terser, Adnotationes in Genesin, Upsala 1657 fol. || Friedr. Tuch († 1867), Commentar über die Genesis, Halle 1838, 2. Aufl. bes. v. Arnold u. Merx, 1871, CXXII u. 506 S. || Franz Delitzsch, Die G. ausgelegt; Aufl. 3 (1860) und 4 (1872, 603 S.) betitelt: Comm. über die Genesis; Aufl. 5: Neuer Commentar über die Genesis 1887 (554 S.). || Charles H. H. Wright, The Book of G. in Hebrew, with . . various readings and . . notes, London u. Edinburgh 1859. || H. W. J. Thiersch, Die Genesis nach ihrer moral. u. prophet. Bedeutung, Basel 1870; 2. Aufl. betitelt: Die Anfänge der heil. Geschichte nach dem ersten Buche Mosis betrachtet, 1877, 424 S. [homiletisch wertvoll]. || G. W. Goßrau, Commentar zur Genesis, Halberstadt 1887, 390 S. [für Abfassung des ganzen Pent. durch Moses].

Ed. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte, Gen. I—XI, Zürich 1863, 200 S. || Karl Budde, Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1—12, 5) untersucht. Anhang: Die älteste Gestalt der biblischen Urgeschichte, versuchsweise wiederhergestellt, hebräischer Text und Übersetzung, Gießen 1883, 539 S. [Wellhausenisch]. || François Lenormant, La Génèse. Traduction d'après l'hébreu avec distinction des éléments constitutifs du texte suivie d'un essai de restitution des livres primitifs, dont s'est servi le dernier rédacteur, Paris 1883, 364 S. [E sei nur in J erhalten. Reihenfolge: J, D, P. Über das absolute Alter stehe noch nichts fest]. || G. J. Spurrell, Notes on the Hebrew Text of the Book of Genesis, London 1887, 392 S.

Deuteronomium. Joh. Gerhard, Comm. super Deut., Jena 1657, 4°. || F. W. Schultz, Das Deut. erkl., Berlin 1859, 717 S. [Die Annahme mosaischer Abfassung hat Sch.

zurückgenommen in: Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, Gotha 1865].

Gen. 49: Car. Aurivillii dissertationes, hrsg. v. J. D. Michaelis, Gött. u. Leipzig 1790, S. 178—264; L. Diestel, Braunschweig 1853; J. P. Land, Leiden 1858. || Num. 22—24: E. W. Hengstenberg, Berlin 1842; H. Oort, Leiden 1860: Fr. Hrm. Krüger (Les oracles de Balaam), Bordeaux 1873. || Deut. 32: Jo. Aug. Dathe, Opuscula ed. E. F. C. Rosenmüller, Lpz. 1796, S. 197—250; W. Volck, Nördlingen 1861; A. Kamphausen, Lpz. 1862; A. Klostermann, Theol. Stud. u. Krit. 1871 u. 1872; C. Flöckner (Kathol.), Beuthen 1876. || Deut. 33: K. H. Graf, Leipz. 1857; W. Volck, Erlangen 1873.

Josua: Andreas Masius (Kathol.), Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata, Antwerp. 1574 fol., 350 S. und Indices. || F. Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des B. Josua [Tübinger] Theol. Quartalschr., 1864. 65. J. Hollenberg, Die deuteronomischen Bestandtheile des B. Josua, Th. Stud. u. Kr. 1874.

Buch der Richter. Seb. Schmidt, Commentarius in librum Judicum, Straßburg 1684, 4°. || G. L. Studer, Das B. der Ri. gramm. u. hist. erkl., Bern 1835 (neue Titelauflage 1842). || J. Bachmann († 12. Apr. 1888), Das B. der Richter. Mit bes. Rücksicht auf die Gesch. seiner Auslegung u. kirchl. Verwendung erklärt Bd. I (Kap. 1—5), Berlin 1868. 69 (543 S.).

Deboralied. Chr. Fr. Schnurrer, Dissertationes philologico-criticae, Gotha 1790 S. 36 bis 96; G. H. Hollmann, Lpz. 1818; Ch. H. Kalkar, Othiniae 1833; H. H. Kemink, Utrecht 1840; Joh. v. Gumpach, Alttest. Studien, Heidelb. 1852, S. 3—138; E. Meier, Tübingen 1859, 59 S. 4°; Ewald, Dichter² I, 1, S. 178—190; G. Hilliger, Gießen 1867; Aug. Müller, Das Lied der Deborah. Eine philologische Studie. Königsberger historisch-philol. Studien I (Königsberg 1887), S. 1—21.

Die Bücher Samuelis. Seb. Schmidt, In librum priorem (posteriorem) Samuelis commentarius, Straßburg 1687, 2 Bde. 4°, 996 u. 1106 S. || J. Wellhausen, Der Text der Bb. Samuelis untersucht, Gött. 1871, 224 S. || Himpel, Über Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bb. Samuels [Tüb.] Theol. Quartalschrift 1874, S. 71—126. 237—281. || C. H. Cornill, Ein elohistischer Bericht über die Entstehung des israelit. Königtums in 1 Sam. 1—15 aufgezeigt: Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885, S. 113—141; Ders., Zur Quellenkritik der Bücher Samuelis: Königsberger histor.-philol. Studien I (Königsberg 1887), S. 23—59.

Die Bücher der Könige. J. R. Lumby, The first (second) Book of the Kings. With Introduction and Notes. London 1886, 268 S. (1887, 310 S.). || Paillloux, Monographie du temple de Salomon. Paris 1885 (411 S. u. 25 Tafeln).

Die prophetischen Weissagungsbücher. J. G. Eichhorn, Die hebr. Propheten, Göttingen 1816 bis 19, 3 Bde. || F. W. C. Umbreit, Praktischer Komm. über die Propheten des Alten Bundes, Hamburg 1841—46, 4 Bde. (Bd. 1 Jes. in 2. Aufl. 1846). || H. Ewald s. S. 196. || Außerdem vgl.: E. W. Hengstenberg, Christologie des A. T. u. Comm. über die Messian. Weissagungen, 2. Ausg., Berlin 1854—58, 3 Bde., 2119 S., u.: Laur. Reinke (Kath.), Die messian. Weissagungen bei den gr. u. kl. Proph. des A. T., Gießen 1859—62, 4 Bde., 2440 S. || Zur Einleitung: Charles Bruston, Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaie, Paris 1881, 272 S. [bes. über Jes.; Kapp. 1—35 echt, 36—39 teilweise, 40—66 gegen Ende des Exils].

Jesaja. Campegius Vitringa, Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae, Leeuwarden 1714. 20, 2 Bde. fol., nachgedruckt in Herborn 1715. 22, 2 Bde. fol. || Wilh. Gesenius, Der Prophet Jesaja übersetzt, mit e. vollst. philol., krit. u. histor. Commentar begleitet, Halle 1820. 21, 3 Bde. || F. Hitzig, Der Pr. J. übers. u. ausgelegt, Heidelberg 1833. || Jos. Add. Alexander († 1860), Commentary on the Prophecies of Isaiah, 1846. 47. New and revised edition, New-York 1865, 2 Bde. 492, 482 S. [Berichtigter Abdruck.] Mor. Drechsler, Der Pr. J. übers. u. erkl. I. II. 1, Stuttgart 1845. 49. II, 2 u. III hrsg. u. fortgesetzt v. Frz. Delitzsch und H. A. Hahn, Berlin 1854. 57. || P. Schegg (Kath.), Der Pr. J. übersetzt und erklärt, München 1850, 2 Bde. || S. D. Luzzatto (Jude), Il profeta Isaia volgarizzato e commentato, Padua 1855—66. || F. W. Weber, Der Pr. J. in Bibelstunden ausgelegt, Nördlingen 1876, 584 S. || T. K. Cheyne, The Prophecies of Isaiah. A new Translation with Commentary and Appendices, London 1880. 81, 2 Bde., 3. Aufl. 1884, XI, 310 u. XII, 317 S. [Schätzbarer attempt to combine modern methods of exegesis with fidelity to ancient truth.] Daneben ist

noch zu beachten dess. Autors: The Book of Isaiah chronologically arranged. An amended Version with historical and critical Introductions and explanatory Notes, London 1870, XXXII, 241 S. || J. Knabenbauer (Kath., S. J.), Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg i. B. 1881, 718 S. || C. J. Bredenkamp, Der Prophet Jesaia erläutert. Erlangen 1887, 367 S. || C. v. Orelli, s. S. 288, Nr. 19.

Jes. 53. The fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters. Oxford u. London 1876. 77. 2 Bde. mit zus. 1246 S. Bd. 1: Texts edited from printed books and mss. by Ad. Neubauer; Bd. 2: Translations by S. R. Driver and Ad. Neubauer. With an introduction to the translations by E. B. Pusey. || William Urwick, The Servant of Jehovah. A Commentary, Grammatical and Critical, upon Isaiah LII, 13—LIII, 12, Edinburg 1877.

Zur Einleitung. Friedr. Köstlin, Jesaia und Jeremia. Ihr Leben und ihr Wirken aus ihren Schriften dargestellt. Berlin 1879, 184 S. || Herm. Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaia, Leipzig 1885, 49 S. || C. P. Caspari, Beiträge zur Einleitung in das Buch J. und zur Gesch. der jesajanischen Zeit. Berlin 1848. [Zu Kapp. 1—6.] || Für die Abfassung der Kapp. 40—66 durch J. ist neuerdings eifrig, aber nicht überzeugend eingetreten: Löhr, Zur Frage über die Echtheit von Jesaias 40—66. Ein realkritischer Beitrag. Berlin 1878—80, 3 Hefte. || S. R. Driver, Isaiah, his Life and Times, and the Writings which bear his Name. London 1888 (212 S.).

Jeremia. Seb. Schmidt, Commentarius in librum prophetiarum Jeremiae, Straßburg 1685, 2 Bde. 4°. || K. H. Graf, Der Pr. J. erkl., Lpz. 1862, 632 S. || A. Scholz (Kath.), Commentar zum Buche des Pr. Jeremias, Würzburg 1880, 609 S. [Überschätzung der LXX]. || L. A. Schneedorfer (Kath.), Das Weissagungsbuch des Profeten Jeremia erklärt, Prag 1881, 765 S. || C. v. Orelli, s. S. 288, Nr. 19.

Ezechiel. H. A. Chr. Hävernick, Comm. üb. den Pr. Ezechiel, Erlangen 1843. || E. W. Hengstenberg, Die Weissagungen des Pr. Ez., Berlin 1867. 68, 2 Bde. || C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ez. herausgegeben, Leipzig 1886, 515 S. [Hebr. Text mit den von C. für richtig erachteten (aber zu zahlreichen) Änderungen, deutscher Übersetzung, reichem kritischem Apparat und wertvollen Prolegomenen.] || C. v. Orelli, S. 288, Nr. 19.

C. H. Cornill, Der Prophet Ez., Heidelberg 1882, 53 S. || Ernst Kühn, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit, Kapp. 40—42. 43, 13—17; 46, 19—24. In revidierter Übersetzung und mit kurzer Erläuterung. Mit 1 Tafel. Gotha 1882, 92 S. || W. Neumann, Die Wasser des Lebens. Ein exeget. Versuch über Ezech. 47, 1—12, Berlin 1849.

Die zwölf kleinen Propheten. Joh. Tarnovius, Comm. in prophetas minores, Leipzig 1688, 4° u. 1706, 4°. || Joh. Marck (Ref.), Comm. in pr. m., Amsterd. 1696—1701, 4 Teile 4°; Tüb. 1734 fol. || P. Schegg (Kath.), Die kl. Pr. übers. u. erkl. Regensburg 1854, 2 Bde., zus. 1154 S. (neue Titelaufl. 1862). || E. B. Pusey, The minor prophets, London 1860. 61, 2 Bde. || C. v. Orelli, s. S. 288, Nr. 19.

Hosea. S. H. Manger, Comment. in Hoseam, Campis 1786, 4°. || A. Simson, Der Pr. Hosea erkl. u. übs., Hamburg u. Gotha 1851, 352 S. || Aug. Wünsche, Der Pr. H. übers. u. erkl. mit Benutzung der Targumim u. der jüd. Ausleger Raschi, Aben Ezra u. David Kimchi, Lpz. 1868, XLII, 607 S. || W. Nowack, Der Pr. H. erkl., Berlin 1880, XXXVII, 255 S. || Ant. Scholz (Kath.), Commentar zum Buche des Propheten Hoseas. Würzb. 1882, XXXIX, 204 S. || T. K. Cheyne, Hosea, with Notes and Introduction. Cambridge 1884, 132 S. || — Zur Einleitung: [Frz. Delitzsch], Hosea und sein Weissagungsbuch [Erlanger] Ztschr. f. Protestantism. u. Kirche, N. F. Bd. 28 (1854), S. 98 bis 129. || J. Sharpe, Notes and Dissertations upon the Prophecy of Hosea, London 1884, 249 S.

Joel. K. A. Credner, Der Pr. J. übs. u. erkl., Halle 1831. || Aug. Wünsche, Die Weissagungen des Pr. J. übs. u. erkl., Leipz. 1872, 331 S. || Adalb. Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren, Halle 1879, 458 S. || Ant. Scholz (Kath.), Commentar zum Buche des Propheten Joel, Würzburg 1885, 92 S. || Eug. le Savoureux, Le prophète Joël. Introduction critique, traduction et commentaire . . publié . . par A. J. Baumgartner. Paris 1888, 159 S. 4°. || Will. L. Pearson, The Prophecy of Joel: its Unity, its Aim and the Age of its Composition. Leipz. 1885, 154 S.

Amos. Gust. Baur, Der Pr. A. erklärt, Gießen 1847.

Obadja. Chr. Fr. Schnurrer, Dissertationes [ob. S. 289], S. 383—434. || C. P. Caspari, Der Pr. O. ausgelegt, Leipz. 1842, 145 S.

Jona. Joh. Leusden, Jonas illustratus, Utrecht 1656 [mit Thargum, Raschi, Ibn Esra, D. Kimchi im Orig. u. in latein. Übs.]. || Fr. Kaulen (Kath.), Liber Jonae prophetae, Mainz 1862, 146 S.

A. C. O'Connor, Étude sur le livre de Jonas. Genf 1883, 86 S.

Micha. C. P. Caspari, Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift. Christiania 1852, 459 S. || T. Roorda, Comment. in vaticinium Michae, Leiden 1869. || L. Reinke (Kath.), Der Prophet Micha, Gießen 1874, 222 S. [= Beitrr. z. Erkl. d. A. T., Bd. 9]. || T. K. Cheyne, Micah, with Notes and Introduction, Cambridge 1882, 64 S. || — V. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha. Ein kritischer Commentar zu Micha. Leipzig 1887, 284 S. [Ein exeget. Komm. soll folgen.]

Nahum. O. Strauß, Nahumi de Nino vaticinium explan., Berlin 1853, 216 S.

Habakuk. Frz. Delitzsch, Der Pr. H. ausgelegt, Leipz. 1843. || L. Reinke (Kath.), Der Pr. H., Brixen 1870, 172 S. || Ant. J. Baumgartner, Le prophète Habakuk. Introduction critique et exégèse avec examen spécial des commentaires rabbiniques, du Talmud et de la Tradition. Leipzig 1885, 236 S.

Zephania. F. A. Strauß, Vaticinia Zeph. comm. illustr. Berlin 1843. || L. Reinke (Kath.), Der Pr. Z., Münster 1868, 144 S.

Die nachexilischen Propheten. Aug. Köhler, Die nachexilischen Propheten, Erlangen: *a)* Die Weissagungen Haggai's 1860, 118 S.; *b)* Die W. Sacharja's 1861. 63, zus. 562 S.; *c)* Die W. Maleachi's 1865, 180 S. || Wilh. Pressel, Comment. zu den Schrr. der Propheten Hag., Sach. u. Mal., Gotha 1870, 454 S.

Haggai. L. Reinke (Kath.), Der Pr. H., Münster 1868, 117 S.

Sacharja. Charles H. H. Wright, Zechariah and his prophecies considered in relation to modern criticism, with a critical and grammatical commentary and a new translation, 1. u. 2. Aufl., London 1879, LXXV, 614 S. [sehr fleißige Stoffsammlung]. || C. J. Bredenkamp, Der Prophet Sacharja, Erlangen 1879, 212 S.

Maleachi. L. Reinke (Kath.), Der Pr. M. Gießen 1856, 630 S.

Die Hagiographen. Uberiorum adnotationum philologico-exegeticarum in Hagiographos Vet. Testamenti libros vol. I, II, III. Halle 1720, 4°, zus. 3982 S., v. J. H. Michaelis, Chr. B. Mich. u. J. J. Rambach [gegenwärtig nicht mehr nach Gebühr beachtet]. || Ad. Kamphausen in C. C. J. Bunsens vollständ. Bibelwerk, Die Bibel übs. u. erklärt, als 3. Theil: „Die Schriften", 1868, Leipzig 888 S.

Über die hebräische Poesie. Kein Metrum, nur hier und da ist wohl gleiche Zahl der betonten Silben beabsichtigt. Weder der Stabreim noch der Endreim ist irgendwo durchgeführt. Parallelismus membrorum oder Gedankenrhythmus. Die Strophen sind zuweilen durch Kehrverse bezeichnet. Alphabetische Lieder (Pss. 9 f. 25. 34. 37. 111. 112. 145, Spr. 31, 10–31, Klagl. 1—4).

Rob. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum, Oxford 1753, 4°, zuletzt suis animadversionibus adiectis ed. E. F. C. Rosenmüller, Leipz. 1815. || Ewald, Dichter² I, 1. || J. Ley, Die metrischen Formen der hebr. Poesie, Leipz. 1866, 212 S., u.: Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebr. Poesie, Halle 1875, 266 S. || Ders., Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie, nebst dem 1. Buche der Psalmen . . . mit metr. Analyse. Halle 1887 (60 u. 30 S.). || — Wertlos sind die 1879 und 1880 erschienenen Schriften von Bickell, Gietmann, Neteler.

K. Budde, Das hebräische Klagelied: Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1882, S. 1—52. || Konst. Schlottmann, Über den Strophenbau in der hebr. Poesie. Leiden 1885, S. 473—492 (Verhandlungen des VI. Internationalen Orientalistenkongresses).

Psalmen. Mart. Luthers Auslegungen sind gesammelt in der Erlanger Ausgabe der latein. Werke, Bd. 14—20; außerdem: Mart. Lutheri Scholae ineditae de Psalmis habitae annis 1513–1516 . . edid. J. C. Seidemann, Dresden 1876, 2 Bde., 470 u. 407 S. || Joh. Calvin, Commentarius in librum Psalmorum, ed. A. Tholuck, Berlin 1836, 2 Bde. 8°. || Ezrom Rüdinger, Libri Psalmorum paraphrasis latina . . ., Görlitz 1580. 81, 4°. || Mart. Geier, comment. in Psalmos Davidis, Dresden 1668, 4°, vermehrt Leipz. 1681 u. 1697 fol. || W. M. L. de Wette, Comm. üb. die Psalmen, Heidelberg 1811, 5. Aufl. v. G. Baur, 1856. || E. W. Hengstenberg, Comm. üb. die Psalmen, Berlin, 4 Bde. 1842—47, 2. Aufl. 1849–52 [für die theolog. Auslegung der Ps. Epoche machend]. || H. Hupfeld, Die Psalmen übs. u. ausgelegt, Gotha 4 Bde., 1855—62, 2. Aufl. 1867—72 [mit wertvollen Zusätzen u. Berichtigungen v. E. Riehm. Treffliches Repertorium früherer Auslegungen. Sprachliche u. theolog. Exegese wertvoll, der Kritik H.s gilt alles als ungewiß]; 3. [auf 2 Bände gekürzte] Aufl. bearb. v. W. Nowack. Bd. I. 1888, 680 S. || J. J. S. Perowne, The Book of Psalms. A new Translation, with Introductions and Notes, critical and explanatory, 5. Aufl. London 1883. || T. K. Cheyne, The Book of Psalms translated. London 1884, XXIX, 256 S. [Am Schluß

42 S. Anmerkk.]. || A. C. Jennings and W. H. Lowe, The Psalms with Introductions and critical Notes. 2. Aufl. London 1884. 85 (410, 390 S.). || Fr. W. Schultz, s. S. 288, Nr. 19. || T. K. Cheyne, The Book of Psalms or the Praises of Israel. A New Translation with Commentary. London 1888 (XVII, 413 S.). || — Praktische Kommentare: A. Tholuck, Halle 1843, 2. Aufl. Gotha 1873; F. W. C. Umbreit, 2. Ausg. Hamburg 1848; C. Taube, 6 Hefte, Düsselthal 1858–69, 3. Aufl. Berlin 1884. || H. B. Andreae, Die Psalmen aus dem Grundtexte übersetzt und durch eine fortlaufende Besprechung erläutert. Frankfurt a. M. 1885, 580 S.

Die messian. Psalmen. L. Reinke (Kath.), Die mess. Pss., Gießen 1857. 58, 2 Bde., zus. 1018 S.

Jul. Grill, Der achtundsechzigste Psalm. Mit besonderer Rücksicht auf seine alten Übersetzer und neueren Ausleger. Tübingen 1883, 240 S. || Joh. Wilh. Pont, Psalm LXVIII, Eene exegetisch-kritische Studie. Leiden 1887, 159 S.

F. Bäthgen, Der textkritische Werth der alten Übersetzungen zu den Psalmen, Jahrbb. f. prot. Theol. VIII (1882), S. 405–459. 593–667. || Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia: Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1886. 87, S. 1–60. || H. van Dyke, The Story of the Psalms, New York 1887, 259 S.

Das Spruchbuch. Mart. Geier, Proverbia regum sapientissimi Salomonis cum cura enucleata, Leipz. 1653, 4° u. ö. || A. Schultens, Proverbia Salomonis versionem integram ad hebraeum fontem expressit atque commentarium adjecit. Leiden 1748. CVIII, 522 S. 4°. || E. Elster, Comm. üb. die Salom. Sprüche, Gött. 1858, 203 S. || J. Dyserinck, Het boek der spreuken, uit het Hebreeuwsch op nieuw vertaald en met aanteekeningen en eene inleiding voorzien. Haarlem 1884, 84 S. || Herm. Strack, s. S. 288, Nr. 19. || — H. F. Mühlau, De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis [30, 1–31, 9] origine atque indole, Leipz. 1869, 70 S. || H. Oort, Spreuken 1–9: Theologisch Tijdschrift 1885, S. 379–425. || Herm. Deutsch, Die Sprüche Salomo's nach der Auffassung im Talmud und Midrasch. Berlin 1885. 86 (108. 36 S.). || Henri Bois, La Poésie gnomique chez les Hébreux et les Grecs. Salomon et Théognis. Toulouse 1886, 332 S.

T. K. Cheyne, Job and Solomon; or the Wisdom of the Old Testament. London 1887, 300 S. [Über Hiob, Provv., Koh., Sir.]

Hiob. Gregor d. Große († 604), Expositio in beatum Job seu Moralium libri XXXV. || Joh. de Pineda (Kath.), Commentarii in librum Job, Madrid 1597–1601, 2 Bde. fol., u. ö. [vgl. Walch, Bibl. theol. sel. IV, 490]. || Alb. Schultens, Liber Jobi cum nova versione ad Hebraeum fontem et commentario perpetuo, Leiden 1737, 2 Bde. 4°, zus. 1232 S. u. Register. || Konst. Schlottmann, Das Buch Hiob verdeutscht u. erläutert, Berlin 1851, 507 S. || Le livre de Job. Traduit de l'Hébreu par Ernest Renan. Etude sur l'age et le caractère du poëme, 3. Aufl., Paris 1865, CXII, 200 S. || A. B. Davidson, A Commentary, grammatical and exegetical on the Book of Job; with a Translation, vol. I [Kap. 1–13, 22, mehr nicht erschienen]. London 1862, LV, 202 S. || H. H. Bernard, The book of Job, as expounded to his Cambridge pupils .. edited .. by Frank Chance, London 1864, CIV, 513 S. || E. W. Hengstenberg, Das Buch Hiob erläutert. In zwei Teilen: Berlin 1870 u. Leipz. 1875, 311 u. 364 S. || Adalb. Merx, Das Gedicht von Hiob. Hebräischer Text, kritisch bearbeitet u. übs., nebst sachl. u. krit. Einleitung, Jena 1871, 218 S. [hat jedenfalls das Verdienst schwierige Stellen als solche erkannt u. bezeichnet zu haben]. || Sam. Cox, A Commentary on the Book of Job with a Translation, London 1880; 2. Aufl. 1885, 550 S. || Gottl. Ludw. Studer, Das Buch Hiob . . . übs. u. krit. erläutert, Bremen 1881, 232 S. || G. H. Bateson Wright, The Book of Job. A new critically revised Translation, with Essays on Scansion, Date etc., London 1883, 240 S. || A. B. Davidson, The Book of Job, with Notes, Introduction and Appendix. Cambridge 1884 (LXVIII, 300 S.). || J. Langer (Kath.), Das Buch Job in neuer und treuer Uebersetzung nach der Vulgata, mit fortwähr. Berücksichtigung des Urtextes. Luxemburg 1885, 213 S.

W. H. Green, The Argument of the Book of Job unfolded. New York 1881, 369 S. || P. Kleinert, Das spezifisch Hebräische im Buch Hiob: Theol. Studien u. Kritiken 1886, S. 267–300. || E. Reuß, Hiob. Braunschweig 1888 (115 S.).

Hiob 19, 25–27: Kosegarten, dissert. in Job XIX, 1815; Stickel, Commentatio in Jobi locum de Goele 1832; H. Ewald in Zellers Theol. Jahrbb. 1843. S. 718 ff.; C. W. G. Köstlin, De immortalitatis spe quae in libro Jobi apparere dicitur 1846; J. König, Die Unsterblichkeitsidee im Buche Job, Freiburg i. Br. 1855; Hoelemann, Bibelstudien, Bd. I, Leipz. 1859; Himpel, [Tüb.] Theol. Quartalschrift 1870; H. Schultz, Alttest. Theologie[2] S. 661–663; O. Troste, Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 1884, S. 107 ff.

Das Hohelied. J. G. Herder, Lieder der Liebe, die ältesten u. schönsten aus dem Morgen-

lande, Leipz. 1778. || Frz. Delitzsch, Das H. untersucht u. ausgelegt, Lpz. 1851, 239 S. (1875, s. ob. S. 287, Nr. 13). || E. W. Hengstenberg, Das H. Salomonis ausgelegt; Berlin 1853, 264 S. || Chr. D. Ginsburg, The song of songs, with an historical and critical commentary, London 1857. || S. J. Kämpf (Jude), Das H., aus dem hebr. Originaltext ins Deutsche übertr., wie auch sprachl. u. sachl. erläutert u. mit einer umfassenden Einl. versehen, Prag 1877; 3. neurevid. u. verm. Ausg. 1884 (LIV, 230 S.). || Joh. Gust. Stickel, Das Hohelied in seiner Einheit u. dramat. Gliederung mit Uebersetzung u. Beigaben. Berlin 1888, 187 S. — Vgl. das reiche Verzeichnis neuester Lit. zum HL. von Niedermaier in der Literar. Rundschau, Würzb. 1888, Nr. 7 ff.

Ruth. C. L. F. Metzger, Liber Ruth ex Hebr. in Lat. versus perpetuaque interpretatione illustr., Tübingen 1856, 34 S. 4°. || Charles H. H. Wright, The Book of Ruth in Hebrew, with a critically-revised Text [nach 28 Handschrr.] . . and a grammatical and critical Commentary; to which is appended the Chaldee Targum, London u. Edinburgh 1864, XLIX, 86, 67 S.

Klaglieder. Jo. Tarnov, Comm. in threnos Jeremiae, Rostock 1627, 4°, dgl. 1642. || J. H. Pareau, Threni Jeremiae philol. et critice illustrati, Leiden 1790. || C. A. H. Kalkar, Lamentationes critice et exegetice illustr., Kopenh. 1836. || W. Engelhardt, Die Klagelieder Jeremiä übs. u. ausgelegt, Lpz. 1867, 138 S. || E. Gerlach, Die Klagelieder Jeremiä erklärt, Berlin 1868, 151 S. || L. A. Schneedorfer (Kath.), Die Klagelieder des Proph. Jeremia erkl., Prag 1876, 188 S. || — Zur Einleitung: C. Flöckner (Kath.), Über den Verf. der Klagel., [Tüb.] Theol. Quartalschr. LIX (1877) S. 187—280.

Der Prediger Salomo. Mart. Geier, Comm. in Salomonis regis Israel Ecclesiasten succinctus, Leipz. 1647, 4° u. o. || Seb. Schmidt, Comm. in librum Salomonis regis, ebraice Koheleth . ., Straßburg 1691, 4°. || A. Knobel, Comm. üb. das Buch Koh., Leipz. 1836. || E. Elster, Comm. üb. den Prediger Sal., Gött. 1855, 133 S. || E. W. Hengstenberg, Der Pr. Sal. ausgelegt, Berlin 1859, 272 S. || Chr. D. Ginsburg, Coheleth, commonly called the Book of Ecclesiastes, . . . with a Commentary, historical and critical, London 1861. || P. Kleinert, Der Pr. S., Berlin 1864, 39 S. 4° [Progr. des Friedr.-Wilh.-Gymn.]. || E. H. Plumptre, Ecclesiastes, or the Preacher, with Notes and Introduction, Cambridge 1881. || Ernest Renan, L'Ecclésiaste, traduit, de l'hébreu avec une étude sur l'age et le caractère du livre, Paris 1882, 153 S. || Charles H. H. Wright, The Book of Koheleth, commonly called Ecclesiastes, considered in Relation to modern Criticism, and to the Doctrines of modern Pessimism, with a critical and grammat. Commentary, London 1883, XXIV, 516 S. || T. C. Finlayson, The Meditations and Maxims of Koheleth: a practical Exposition of the Book of Ecclesiastes. London 1887, 276 S.

P. Kleinert, Sind im Buche Koheleth außerhebräische Einflüsse anzuerkennen? Theol. Stud. u. Krit. 1883, 761—782.

A. H. Sayce, Introduction to the Books of Ezra, Nehemia, and Esther. London 1885.

Esther. Zur Einleitung. Kelle, Vindiciae Estherae, Freiburg 1820, 4°. || M. Baumgarten, De fide l. Estherae commentatio historico-critica, Halle 1839. || Jo. Ans. Nickes (Kath.), De Estherae libro et ad eum quae pertinent vaticiniis et psalmis libri tres, Rom 1856, 2 Bde. || P. Cassel, Das B. Esther. Aus dem Hebr. übersetzt, historisch u. theologisch erläutert. Erste Abtheilung. Berlin 1878, 307 S. || J. W. Haley, The Book of Esther. A new Translation, with critical Notes, Excurses, Maps and Plans, and Illustrations. Andover 1885, 196 S. || — H. Grätz, Der historische Hintergrund u. die Abfassungszeit des Buches Esther u. der Ursprung des Purimfestes: Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judenthums 1886, S. 425—442. 473—503. 521—542.

Chronik. G. J. Mühling, Neue Untersuchung über die Genealogieen der Chronik I, 1—9 u. deren Verhältnis zum Zweck dieses Buches: [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1884, S. 403—450.

Esra und Nehemia. Zur Einleitung: A. F. Kleinert, Über die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der Bb. E. u. N., Beiträge zu den theol. Wiss. v. den Proff. zu Dorpat, Hamburg 1832, I, 1—304. || Eb. Schrader, Die Dauer des zweiten Tempelbaues. Zugleich ein Beitrag zur Kritik des Buches Esra, Theol. Stud. u. Krit. 1867, S. 460—504. || R. Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Zusammengestellt und untersucht. Basel 1881, 28 S., 4° u. 1 Tafel.

Daniel. Mart. Geier, Praelectiones academicae in Danielem prophetam, Leipz. 1667, 4°, u. ö. || Leonh. Bertholdt († 1822), Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übs. u. erkl., Erlangen 1806. 1808, 2 Teile. || H. A. Chr. Hävernick, Comm. üb. das Buch Daniel, Hamburg 1832. || E. B. Pusey, Daniel the prophet, Oxford 1864. || Ph. S. Desprez, Daniel or the Apocalypse of the Old Testament, London 1865, LXXII,

296 S. || Rud. Kranichfeld, Das Buch Daniel erkl., Berlin 1868, 418 S. || Th. Kliefoth, Das Buch Daniels übers. u. erklärt. 1868, 518 S.

Zur Einleitung: *a)* für die Autorschaft Daniels: E. W. Hengstenberg, Beiträge zur Einl. ins A. T., Bd. I, S. 1—360, Berlin 1831. || H. A. Chr. Hävernick, Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamburg 1838. || J. M. Fuller, An essay on the authenticity of the book of Daniel, Cambridge 1864. || W. Volck, Vindiciae Danielicae, Dorpat 1866, 4°. || C. P. Caspari, Zur Einführung in das Buch Daniel, Lpz. 1869, 180 S. || François Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens. Die Magie u. Wahrsagekunst der Chaldäer. [Vom Verf. vermehrte deutsche Übs. v. Les sciences occultes en Asie, Paris 1874], Jena 1878, S. 525—571 [üb. Kapp. 1—6]. || Ad. Hebbelynck (Kath.), De auctoritate historica libri Danielis. Löwen 1887 (XXI, 384 S.) [streng apologetisch]. || J. Fabre d'Envieu, Le Livre du prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec avec une introduction critique ou defense nouvelle du Livre et un commentaire littéral, exégétique et apologétique. Tome I: Introduction critique. Partie 1. 2. Paris 1888 (909 S.). — *b)* gegen die Ansicht, daß D. der Verfasser: F. Bleek, Abhandlung über Verf. und Zweck des B. Dan., Schleiermachers, de Wettes u. Lückes Theol. Ztschr. 1822, S. 171—294; ders. [bes. gegen Auberlen] in Jahrbb. f. deutsche Theol. 1860, S. 45—101. || H. G. Kirmß, Commentatio historico-critica exhibens descriptionem et censuram recentiorum de Dan. libro opinionum, Jena 1828, 4°. || J. Meinhold, Die Composition des Buches Daniel, Greifswald 1884, 87 S., u.: Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel, Heft I. Dan. 2—6. Leipzig 1888, 70 S. [Den von M. ausgeführten Grundgedanken, die besondere Stellung von c. 2—6 (7), habe ich schon 1880 in PRE² VII, S. 419. 424. 426 u. dann in dieser Einl. seit der 1. Aufl. des Handbuchs ausgesprochen.] — *c)* Frz. Fraidl, Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, Graz 1883, 160 S.

C. Kommentare und Monographieen über die Apokryphen.

Gesamt-Kommentare. Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes. Leipzig. O. Fr. Fritzsche bearbeitete: Lief. I (3 Esra, Zusätze zu Esther und Daniel, Gebet des Manasse, Baruch u. Brief des Jer.) 1851, 222 S.; II (Tobi u. Judith) 1853, 211 S.; V (Jesus Sirach) 1859, 415 S.; W. Grimm: Lief. III (1 Makk.) 1853, 235 S.; IV (2—4 Makk.) 1857, 370 S., VI (Buch der Weisheit) 1860, 299 S.

Edwin Cone Bissell, The Apocrypha of the Old Testament with historical introductions, a revised translation and notes critical and explanatory. Edinburg u. New-York 1880, 680 S.

In Vorbereitung: Otto Zöckler, Die apokryphischen Bücher des A. Test., Nördlingen, C. H. Beck (s. S. 288, Nr. 19).

Makkabäerbücher. C. F. Keil, Kommentar über die [beiden ersten] Bücher der Makkabäer, Leipz. 1875, 428 S. || 1744—49 E. Frölich und Khell für, die beiden Wernsdorff gegen die Glaubwürdigkeit. — || H. Grätz, Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-judäischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe [im 2. Makk.-Buche], Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. XXVI (1877), S. 1—16. 49—60.

Judith. O. Wolff, Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde vertheidigt und erklärt, Lpz. 1861, 196 S. || G. Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, 1. Abtheilung: Judith, Tüb. 1860, 272 S. || Außerdem Aufsätze von Hilgenfeld und R. A. Lipsius in der Ztschr. f. wiss. Theologie 1858. 61; 1859. 60. 67. || Reuß, GAT § 492—494. || B. Neteler (Kath.), Geschichte und kanon. Geltung des Buches Judith, Münster 1886, 37 S. || Ant. Scholz (Kath.), Commentar zum Buche Judith. Würzburg 1887. XXII, 114 S. [Verf. sucht, wie Ewald that, das Buch als eine prophet. Schrift zu erklären.]

Tobit. K. D. Ilgen, Die Geschichte Tobi's nach drei verschiedenen Originalen, dem Griech., dem Lat. des Hieron. und einem Syrischen, übersetzt und mit Anmerkungen . . . versehen, Jena 1800; H. Sengelmann, Das Buch Tobit erklärt, Hamburg 1857, 122 S.; Fr. H. Reusch (Kath.), Das Buch Tobias übs. u. erkl., Freiburg 1857, 194 S.; C. Gutberlet (Kath.), Das Buch Tobias übers. u. erkl., Münster 1877, 355 S. || Ad. Neubauer, The book of Tobit. A Chaldee Text from a unique ms. in the Bodleian library with other rabbinical texts, English translations and the Itala, Oxford 1878, XCII, 43 S.

Zur Einleitung. A. Kohut, Etwas über die Moral und die Abfassungszeit des Buches Tobias, Breslau 1872, 25 S. [Abdruck aus Geigers Jüd. Ztschr. X]. || Th. Nöldeke, Die Texte des Buches Tobit, Monatsbericht der Kgl. Akademie der Wiss. zu Berlin vom 20. Jan. 1879, S. 45—69. || H. Grätz, Das Buch Tobias oder Tobit, seine Ursprache, seine Abfassungszeit und Tendenz, Monatsschrift f. Gesch. und Wiss. des Judenth. XXVIII

(1879), S. 145—163. 385—408. 433—455. 509—520 [T. sei zur Zeit des Antoninus Pius verfaßt]. || W. Grimm, Über einige das Buch Tobit betreffende Fragen, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1881, S. 38—56 [Zeit, Vaterland, Ursprache, Zweck, ethischer Charakter]. || H. Preiß, Zum Buche Tobit, Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1885, S. 24—51. || F. Rosenzweig, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's, Leipz. 1885, S. 104—150.

Jesus Sohn Sirachs. C. G. Bretschneider, Liber Jesu Siracidae graece perpetua annotatione illustratus, Regensburg 1806. || J. F. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851, S. 266—319; J. Horowitz, Das Buch Jesus Sirach, Breslau 1865, 46 S.; Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach, Königsberg 1874. || E. Seligmann, Das Buch der Weisheit des Jesus Sirach (Josua ben Sira) in seinem Verhältnis zu den salomonischen Sprüchen und seiner historischen Bedeutung. Breslau 1883, 74 S. || F. E. Daubanton, Het apokryphe boek Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ en de leertype daarin vervat: Theolog. Studiën 1886. 1887. || Über Lagardes Ausgabe dieses Buches und der Weisheit Salomos s. S. 274, Z. 31.

Die Weisheit Salomos. J. Ph. Bauermeister, Commentarius in Sap. Salom., Gött. 1828; C. Gutberlet (Kath.), Das Buch der Weisheit übers. u. erkl., Münster 1874, 528 S. || W. J. Deane, The Book of Wisdom. The Greek Text, the Latin Vulgate and the authorized English Version. With an Introduction, critical Apparatus and Commentary. Oxford 1881. 224 S., 4°. || Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, S. 322—378. || Edm. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. Berlin 1886, S. 289—348, hat wie im Pred. Salomo (s. S. 249), so auch, und zwar in noch größerem Maße, in der Weish. Sal. heraklitische Einflüsse nachzuweisen gesucht.

Das vierte Makkabäerbuch. J. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Über die Herrschaft der Vernunft, eine Predigt aus dem ersten nachchristl. Jahrh., untersucht. Breslau 1869, 174 S. Vgl. H. Grätz, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judth. XXVI (1877) S. 454 ff. || Rob. L. Bensly bereitet eine neue Ausgabe des griechischen Textes vor, welcher die syr. u. die lat. Übersetzung und mehrere Abhandlungen beigegeben werden sollen (Cambridge).

Das Buch Baruch. Fr. H. Reusch, Erklärung des Buchs Baruch, Freiburg 1853, 279 S.; Ewald, Propheten (s. oben S. 196), III, 251—298; J. J. Kneucker, Das Buch Baruch. Geschichte und Kritik, Übersetzung und Erklärung auf Grund des wiederhergestellten hebräischen Urtextes. Leipzig 1879, 361 S. || J. J. Kneucker, Die Baruch-Frage, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIII (1880), S. 309—323. || H. Grätz, Abfassungszeit und Bedeutung des Buches Baruch, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenthums XXXVI (1887), S. 385—401.

Zusätze zum Buch Esther. J. Langen, Die beiden griechischen Texte des Buches Esther, [Tüb.] Theol. Quartalschr. 1860, S. 244—272; Ders., Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther, Freiburg 1862, 80 S. || W. Bacher, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. XVIII (1869), S. 542 ff.

Zusätze zum Buche Daniel. Th. Wiederholt, [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1869. 71. 72. || N. Brüll, Das apokryphische Susanna-Buch, Jahrbücher f. Jüd. Gesch. und Literatur III (1877), S. 1—69 [auch als bes. Schrift, Frankf. a. M. 1877].

D. Kommentare und Monographieen über die Pseudepigraphen.

Buch der Jubiläen. A. Dillmann, Liber Jubilaeorum (äthiopisch), Kiel 1859, 167 S. 4°. || Derselbe veröffentlichte eine deutsche Übersetzung mit Schlußabhandlung in Ewalds Jahrbüchern der bibl. Wissenschaft, Bd. 2 u. 3 (1849. 51). || B. Beer, Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniß zu den Midraschim, Leipz. 1856, 80 S.; Ders., Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen, Lpz. 1857, 23 S. || H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis. Unter Beifügung des revidierten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lat. Fragmente, sowie einer von A. Dillmann aus zwei äthiop. Handschr. gefertigten lat. Übertragung erläutert und untersucht, Leipz. 1874, 553 S. || G. H. Schodde, The Book of Jubilees translated from the Ethiopic, Bibliotheca Sacra 1885—1887. || James Drummond, The Jewish Messiah, London 1877, S. 143—147. || W. J. Deane, The Book of Jubilees. The Monthly Interpreter 1885, Aug. S. 264—280; Sept. S. 333—348. || Schürer, Geschichte des jüd. Volkes² II, S. 677—682.

Buch Henoch. A. Dillmann, Liber Henoch aethiopice, ad quinque codicum fidem editus, Leipzig 1851, 130 S. 4°. || Ders., Das Buch Henoch übersetzt u. erkl., Leipzig 1853, 399 S. || George H. Schodde, The Book of Enoch, translated from the Ethiopic, with Introduction and Notes. Andover 1882, 278 S. || The Book of Enoch the Pro-

phet translated from an Ethiopic Ms. in the Bodleian Library by the late Rich. Lawrence. The Text now corrected from his latest Notes with an Introduction by the Author of „The Evolution of Christianity", Lond. 1883, XLVIII, 180 S. || H. Ewald, Abhandlung über des äthiopischen Buches Henókh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung, Gött. 1854. 78 S. 4°. || K. R. Köstlin, Über die Entstehung des Buches Henoch, Theol. Jahrbücher v. Baur u. Zeller 1856, S. 240—279. 370—386. || A. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik in ihrer geschichtl. Entwickelung, Jena 1857, S. 91—184; Ders. in s. Ztschr. f. wiss. Theol. 1860. 61. 62. 72. || F. W. Philippi, Das Buch Henoch, sein Zeitalter u. sein Verhältniß zum Judasbriefe, Stuttgart 1868, 192 S. || Gebhardt, Die 70 Hirten des Buches Henoch u. ihre Deutungen, Merx' Archiv II (1872), S. 163 bis 246. || James Drummond, The Jewish Messiah, London 1877, S. 17—73. || Reuß, GAT § 498—500. || K. Wieseler, Zur Abfassungszeit des Buches Henoch ZDMG, XXXVI (1882), S. 185—193. || Schürer, Gesch. des jüd. Volkes [2]II, S. 616—630.

Assumptio Mosis. G. Volkmar, Mosis prophetia et assumptio, Leipz. 1867, 162 S. [auch als 3. Bd. des Handbuchs der Einleit. zu den Apokr. bezeichnet]. || M. Schmidt u. A. Merx, Die Assumptio Mosis mit Einleit. u. erklärenden Anmerkk., Merx' Archiv I, S. 111—152. || K. Wieseler, Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung u. Inhalt untersucht, Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, S. 622—648. || James Drummond, The Jewish Messiah, Lond. 1877, S. 74—84. || W. J. Deane, The Assumption of Moses, The Monthly Interpreter 1885, März, S. 321—348. || Schürer, Gesch. des jüd. Volkes[2] II, S. 630—638.

Ascensio Jesaiae. A. Dillmann, Ascensio Isaiae aethiopice et latine, cum prolegomenis, adnotationibus crit. et exeg., additis version. lat. reliquiis, Leipzig 1877, 85 S. || O. v. Gebhardt, Ztschr. f. wiss. Theol. XXI (1878), S. 330 ff. || Schürer, Gesch. des jüd. Volkes[2] II, S. 683—687.

Apokalypse Baruchs. A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana, tom. V, fasc. 2. Mail. 1871, S. 113—180 (syr. Übersetzung). || J. Langen, De Apocalypsi Baruchi anno superiori primum edita commentatio, Freiburg i. B. 1867, 24 S. 4°. || J. J. Kneucker, Das Buch Baruch, Lpz. 1879, S. 190—198: Der pseudepigraphische Baruch. || James Drummond, The Jewish Messiah, Lond. 1877, S. 117—132. || W. J. Deane, The Apocalypse of Baruch, The Monthly Interpreter 1885, April, S. 451—461; Juni S. 117 bis 130. || Schürer, Gesch. des jüd. Volkes[2] II, S. 638—645. || A. Hilgenfeld, Die Apokalypse des Baruch: Zeitschr. f. wissensch. Theologie XXXI (1888), S. 257—278.

Viertes Buch Esra. R. Lawrence, Primi Ezrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica, Oxford 1820. || A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana, Tom. V, fasc. 1, Mailand 1868, S. 41—111 (syr. Übersetzung). || Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, S. 185—242; Ders. in seiner Ztschr. f. wiss. Theologie 1858. 60. 63. 67. 70. || A. v. Gutschmid, Die Apokalypse des Esra und ihre späteren Bearbeitungen, Ztschr. f. wiss. Theol. 1860, S. 1—81. || H. Ewald, Das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen Arab. Übersetzungen und einer neuen Wiederherstellung, Göttingen 1863, 100 S. 4°. || Jo. Gildemeister, Esdrae liber quartus Arabice, Bonn 1877, 44 S. 4°. || A. Le Hir, Etudes Bibliques, Bd. I, Paris 1869, S. 139—250. || K. Wieseler, Das vierte Buch Esra nach Inhalt u. Alter untersucht, Theol. Stud. u. Krit. 1870, S. 263—304. || Keil, Einl.[3] S. 758—764. || Rob. L. Bensly, The missing Fragment* of the Latin Translation of the fourth Book of Ezra, discovered, and edited with an Introduction and Notes, Cambridge 1875, 95 S. 4°. Bensly bereitet eine neue Ausgabe der lat. Übers. vor. || James Drummond, The Jewish Messiah, London 1877, S. 84—117. || Reuß GAT § 597. || Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[2] II, S. 646—661. || A. Dillmann, Über das Adlergesicht in der Apokalypse des Esra, Sitzungsberichte der Berliner Akad. der Wiss., 16. Febr. 1888, S. 215—237.

Die sibyllinischen Orakel. J. H. Friedlieb, Die sibyllinischen Weissagungen vollständig gesammelt . . . mit krit. Commentare und metrischer deutscher Übers., Leipzig 1852. || C. Alexandre, Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί, Oracula Sibyllina. Editio altera. Paris 1869. || F. Bleek, Über die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel, Theol. Ztschr. hrsg. v. Schleiermacher, de Wette u. Lücke, I (1819), S. 120—246. II (1820), S. 172—239. || Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik, S. 51—90; Ders. in seiner Ztschr. 1860. 71. || H. Ewald, Abhandlung über Entstehung, Inhalt und Werth der Sibyllinischen Bücher, Gött. 1858, 112 S. 4°. || B. Badt, De

* Dies missing fragment ist im Journal of Philology VII (1877), S. 264 ff. nach einer Handschrift in Alcala publiziert worden; ein drittes Manuskript ist in Paris, s. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 1885, S. 414 ff.

oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis, Pars I, Breslau 1869, 85 S.; Ders., Ursprung Inhalt u. Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, Breslau 1878, 24 S. 4°, Progr. des Joh.-G. || James Drummond, The Jewish Messiah, London 1877, S. 10—17. || Schürer, Gesch. des jüd. Volkes² II, S. 790—807. || Th. Zahn, Über Ursprung und Charakter der sibyllin. Bücher IV, V, VIII, XII, XIII, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886, S. 32—45. 77—87.

Psalter Salomos. E. E. Geiger, Der Psalter Salomos herausgegeben u. erkl., Augsburg 1871, 166 S. || Hilgenfeld, Die Psalmen Salomos, deutsch übersetzt und aufs neue untersucht, Ztschr. f. wiss. Theol. XIV (1871) S. 383—418. || Bernhard Pick, The Psalter of Solomon, The Presbyterian Review IV, 1883, S. 775—812 [Einleit., Text, engl. Übers.]. || J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874, S. 131 ff. || James Drummond, The Jewish Messiah, Lond. 1877, S. 133—142. || W. J. Deane, The Psalter of Solomon, The Expositor 1884, Dec., S. 401—418. || Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes² II, S. 588—593.

Testamente der zwölf Patriarchen. Robert Sinker, Testamenta XII Patriarcharum . . edita. The Testaments of the XII Patriarchs: An attempt to estimate their Historic and Dogmatic Worth. Cambridge 1869, XX, 210 S.; Ders., Testamenta XII Patriarcharum: Appendix containing a Collation of the Roman and Patmos Mss. and Biographical Notes. Cambr. 1879, VIII, 79 S. || Joh. Mar. Vorstman, Disquisitio de Testamentorum XII Patriarcharum origine et pretio. Rotterdam 1857, 186 S. || W. A. van Hengel, De testamenten der twaalf Patriarchen op nieuw ter sprake gebragt. Amsterd. 1860, 90 S. || Friedr. Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht. Halle 1884, 88 S. || Schürer, Gesch. des jüd. Volkes² II, S. 662—669. || J. M. S. Baljon, De testamenten der XII patriarchen, Theologische Studiën 1886, S. 208—231.

Buch von Adam und Eva. S. C. Malan, The Book of Adam and Eve, also called the Conflict of Adam and Eve with Satan. A Book of the early Eastern Church, translated from the Ethiopic, with Notes . . . London 1882. VIII, 255 S.

Nachträge.

S. 197, Z. 33. (Cornely), Vol. II: Introductio specialis in historicos Veteris Testamenti libros. 2 fasciculi Paris 1887 (484 u. 632 S.).

S. 197, Z. 40. (Martin). Tome II. Paris 1888 (XXVI, 485 S.) 4°.

S. 217. L. Horst, Études sur le Deutéronome. I. La composition du Deutéronome: Revue de l'histoire des religions 1887 (Juli-August), S. 28—65.

S. 217. A. Westphal, Les sources du Pentateuque. Étude historique sur la critique littéraire des livres mosaïques. Toulouse 1888 (235 S.).

S. 217, nach Z. 29. J. Selbst, Zur Orientierung über Methode und Ergebnisse der neuesten Pentateuchkritik; Katholik 1887, April S. 337—368; Mai S. 449—480; Juni S. 561—599.

S. 287, Nr. 13. The Holy Bible. The Apocrypha, with a Commentary, explanatory and critical, and a Revision of the Translation. (Von: Lupton, Fuller, Ball, Farrar, Edersheim, Gifford, G. Rawlinson, hrsg. v. Wace.) London 1888. 2 Bde. (1230 S.)

S. 288, Nr. 17. Neuere Auflagen der alttest. Abteilungen von The Pulpit Commentary: Genesis (T. Whitelaw) 8. Aufl. | Exodus (Rawlinson) 4. Aufl. | Levit. (Meyrick) 4. Aufl. | Numeri (R. Winterbotham) 5. Aufl. | Deuteron. (W. L. Alexander) 4. Aufl. Josua (J. J. Lias) 5. Aufl. | Richter u. Ruth, 5. Aufl. | 1 Sam. (R. P. Smith) 6. Aufl. | 1 Kön. (Jos. Hammond) 5. Aufl. | Esra, Neh., Esther (G. Rawlinson) 6. Aufl. | Jesaia, 2 Aufl. | Jeremia, Bd. I, 3. Aufl. | Neu erschienen: Hosea u. Joel (J. J. Given).

S. 288, Z. 12 v. u.: M. Dods, The Book of Genesis. New York 1888 (445 S.). || E. Kautzsch und A. Socin, Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt. Freiburg i. B. 1888 (120 S.).

Geographie, Geschichte und Archäologie des Alten Testaments.*

Geographie Palästinas.

1. Einleitung in die Geographie Palästinas.

Es braucht nicht noch erst angedeutet, geschweige nachgewiesen zu werden, welch hohe Bedeutung für die theologische Wissenschaft nebst der Schrift auch das Volk des Alten Bundes hat. Nicht bloß, daß die alttest. Schrift fast durchweg auf die Führungen und Zustände des Volkes sich bezieht, auch nicht bloß, daß sie von seiner Art und Entwicklung vielfach bedingt ist und erst durch diese verständlich wird; die Hauptsache ist, daß Israels Entwicklung dem Christentum zuführt, daß sie in der Gestalt der alttest. Theokratie bereits das neutest. Reich Gottes vorbildet und anbahnt, daß ihre Geschichte demnach zur Geschichte der biblischen Religion wird und daß letztere ohne sie gar nicht verstanden werden kann. Noch vor dem Volke selber aber kommt als ein wenigstens äußerlich mitwirkender Faktor, dessen Einfluß selbst bei dem heutigen Stande der Wissenschaft noch nicht in allen Punkten hinreichend gewürdigt zu werden scheint, das Land desselben mit seiner Umgebung in Betracht, zumal da nur die richtige Anschauung von ihm eine klare und lebendige Vorstellung von den geschichtlichen Vorgängen, die sich auf ihm vollzogen haben, ermöglicht. Die biblische Geographie, d. i. die Wissenschaft, welche das Land und die Stätten der biblischen Geschichte, wie sie bis auf die Apostel hin beschaffen waren, beschreibt, ist daher voran Gegenstand des archäologischen und historischen Interesses der alten Kirche gewesen.

Sehen wir von den ersten Anfängen unserer Disziplin, die Halbbd. 1, S. 32 besprochen sind, ab, so suchten die älteren biblisch-geograph. Werke eines Adrichomius u. a., bes. auch das von Bochart und das noch jetzt beachtenswerte von Reland die

* Der Verfasser dieses Teiles des Handbuchs der theol. Wissenschaften, Fr. W. Schultz, ord. Prof. d. Theol. in Breslau, ist im Januar d. J. [1888] nach schwerem Leiden entschlafen, ohne für die von ihm selbst als notwendig erkannte Umarbeitung schriftliches Material zu hinterlassen. Der Unterzeichnete ist durch die Kürze der zu Gebote stehenden Zeit gehindert gewesen, mehr als die auf die Geographie Palästinas bezüglichen Abschnitte wesentlich neu und den Abschnitt über die Chronologie ganz neu zu gestalten; hinsichtlich der anderen Abschnitte hat er sich für diesmal beschränken müssen auf *1.* Nennung der neueren Literatur, *2.* zahlreiche, meist einzelnes betreffende Berichtigungen, bezw. Ergänzungen und *3.* beträchtliche, durch den Zweck des Handbuchs gebotene Kürzungen. — H. Strack.

Beschaffenheit des alten Palästina, die Lage seiner Ortschaften und Berge, die Art seiner Erzeugnisse u. s. w. vorwiegend aus den alten Quellen festzustellen. Die (von 1703 ab) folgenden Reisewerke von H. Maundrell, Shaw, R. Pococke, Hasselquist, Niebuhr, Volney, Chateaubriand, Seetzen, Burckhardt, Buckingham, Richardson, Berggren, G. H. v. Schubert, **Robinson** (1841), Lynch, **Tobler**, De Saulcy, Van de Velde, De Vogüé, **Guérin**, **De Luynes**, Sepp u. v. a. gehen zunächst vom gegenwärtigen Bestande aus, indem sie denselben zu dem älteren mehr oder weniger in ausdrückliche Beziehung setzen. Im allgemeinen ziehen sie dabei die sich durch Ortsnamen bekundenden oder sonstwie in Palästina im Schwange gehenden Traditionen über das Verhältnis, in welchem die älteren Örtlichkeiten zu den neuen stehen, zu Rate, — so besonders reichlich Sepp. Robinson aber zeigt in bahnbrechender Kritik, wie wenig Grund die oft erst im Mittelalter und noch später entstandenen traditionellen Annahmen haben. — Erst in neuerer Zeit hat man angefangen durch Nachgrabungen die alte Terrain- und Ortsgestaltung wieder bloßzulegen oder doch zu erforschen und außerdem durch sorgsame Vermessungen eine genaue Anschauung nicht bloß von den gegenwärtigen, sondern auch von den älteren Verhältnissen zu ermöglichen: — so voran der 1865 gegründete englische Verein, *Palestine Exploration Fund*, welcher durch Wilson, Anderson, Warren, Stewart und Conder im Westjordanlande, besonders in und um Jerusalem, den Grund untersuchen und das Land vermessen ließ; dann auch der amerikanische Verein, *Palestine Exploration Society*, welcher sich das Ostjordanland zur Aufgabe machte, seine Arbeiten aber aus Mangel an Mitteln wieder einstellen mußte; und zuletzt der 1878 gegründete **Deutsche Palästina-Verein**, der besonders mit Hilfe von Conrad Schick in Jerusalem und durch H. Guthe manche Jerusalem betreffende Fragen der Lösung näher zu bringen gesucht hat.

Bemerkenswert ist besonders folgende Literatur:

Sam. **Bochart**, Geographia sacra seu Phaleg de dispersione gentium et Canaan de coloniis et sermone Phoenicum, Caen 1646 fol.

Hadr. **Reland**, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, Traj. 1714 (1068 S. u. Register).

J. D. **Michaelis**, Spicilegium geographiae Hebr. exterae, Gött. 1769—80. 2 Bände. 4°.

Ad. **Neubauer**, La géographie du Talmud, Paris 1868 (XL, 468 S.). — Vgl. dazu: J. **Morgenstern**, *1.* Die französische Academie und die „Geographie des Talmuds". Berlin [ohne Jahr] (35 S.); *2.* Die fr. Ac. u. die „G. d. T." Zweite vollständige Auflage. Berlin 1870 (96 S.).

A. **Socin**, Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1877 [bis 1884] in: ZDPV I (1878) [bis VIII (1885)].

K. G. **Jacob**, Bericht . . . . 1885 [1886] in: ZDPV X (1887), [XI (1888)].

Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben von H. Guthe. Leipzig 1878 ff. [ZDPV].

Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. London 1869 ff.

Das heilige Land. Organ des Vereines vom heiligen Grabe. Köln 1857 ff. [katholisch].

Reisewerke:

Titus **Tobler**, Bibliographia geographica Palaestinae. Zunächst kritische Übersicht gedruckter und ungedruckter Beschreibungen der Reisen ins heilige Land. Leipzig 1867 (265 S.) || **Ders.**, Bibliographia geographica Palaestinae ab a. CCCXXXIII usque ad a. M. Dresden 1875 (27 S.).

U. J. **Seetzen**, Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Ägypten. 3 Bände. Berlin 1854. 55 (1420 S.). — Band 4: Kommentar zu Seetzen's Reisen von F. Kruse und H. L. Fleischer. Berlin 1859 (524 S.).

J. L. Burckhardt, Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai (1810 bis 1816), aus dem Engl. mit Anm. von W. Gesenius, 2 Bände, Weimar 1823.
A. de Lamartine, Voyage en Orient 1832—33, Paris 1835.
Gotthilf Heinr. v. Schubert, Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 u. 1837. 3 Bände. Erlangen 1840. 41.
*Ed. Robinson, Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im Jahre 1838 . . von E. Robinson und E. Smith. 3 Bände. Halle 1841. 42. || Neuere biblische Forschungen in Palästina und in den angrenzenden Ländern. Tagebuch einer Reise im J. 1852. Berlin 1857 (856 S.).
W. F. Lynch, Narrative of the Expedition to the River Jordan and the Dead Sea. Philadelphia 1849.
C. W. M. van de Velde, Reise durch Syrien und Palästina in den Jahren 1851 u. 1852. Aus dem Niederdeutschen übersetzt von K. Göbel. 2 Bände. Leipzig 1855. 56.
F. de Saulcy, Voyage autour de la Mer Morte, Paris 1853. || Voyage en Terre Sainte, Paris 1865.
Tit. Tobler, Dritte Wanderung nach Palästina im Jahr 1857. Ritt in Philistäa, Fußreisen im Gebirge Judäas und Nachlese in Jerusalem. Gotha 1859 (514 S.).
J. G. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen. Berlin 1860 (150 S.).
K. Furrer, Wanderungen durch Palästina. Zürich 1865 (414 S.).
J. N. Sepp, Jerusalem und das Heilige Land. Pilgerbuch nach Palästina, Syrien und Ägypten, Schaffhausen 1863. 2. Aufl., 2 Bände, Schaffhausen u. Regensburg 1872. 76 (923, 916 S.).
E. H. Palmer, The Desert of the Exodus. Cambridge 1871. Deutsch unter dem Titel: Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels. Fußreisen in der Sinai-Halbinsel und einigen angrenzenden Gebieten. Gotha 1876 (460 S.).
G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek. Leipz. 1872 (608 S.); 2. Aufl. 1881 (626 S.).
Duc de Luynes, Voyages d'exploration à la Mer Morte, à Petra et sur la rive gauche du Jourdain. 3 Bände. 4° mit Atlas. Paris 1874—1876.
Selah Merrill, The East of the Jordan. A Record of Travel and Observation in the Countries of Moab, Gilead and Bashan, during 1875—1877. New-York 1881.
[Alb. Socin], Palästina und Syrien. Handbuch für Reisende, herausgeg. v. K. Bädeker. Leipz. 1875; 2. Aufl. 1880 (CXLIV, 517 S.).
Liévin de Hamme, Guide indicateur des Sanctuaires et lieux historiques de la Terre Sainte. 2. Aufl. Louvain 1876 (391, 200, 254 S.) [katholisch].
Max Strack, Aus Süd und Ost. Reisefrüchte aus drei Weltteilen. Zweite Sammlung: Adria, Bilder aus Palästina und Syrien, Ägypten. Bearbeitet u. herausgeg. von H. L. Strack. Berlin 1886, H. Reuther. [S. 55—144 Jerusalem u. Umgebungen; S. 339 bis 344 Literaturangaben].

Neuere geographische Bearbeitungen.

E. F. K. Rosenmüller, Biblische Geographie (= Handbuch der biblischen Alterthumskunde) Band 1—3, Leipz. 1823—1830 [teilweise veraltet].
Karl Ritter, Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen. 2. stark vermehrte u. umgearbeitete Ausgabe. Berlin 1850—1855. Teil XV—XVII.
Titus Tobler, Bethlehem in Palästina. St. Gallen u. Bern 1849 (273 S.). || Ders., Nazareth in Palästina. Berlin 1868 (344 S.).
Ed. Robinson, Physische Geographie des Heiligen Landes. Leipzig 1865 (406 S.).
H. B. Tristram, Bible Places or the Topography of the Holy Land. London 1876.
F. de Saulcy, Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte. Paris 1877 (324 S.).
C. R. Conder, Tent Work in Palestine. A record of Discovery and Adventure. 2 Bände. London 1878.
V. Guérin (kathol.), Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. Paris. La Judée. 3 Bände, 1868 f. La Samarie. 2 Bände, 1874. La Galilée. 2 Bände, 1880.
Palästina in Bild und Wort. Nebst der Sinaihalbinsel und dem Lande Gosen. Nach dem Englischen herausgeg. v. G. Ebers u. H. Guthe. 2 Bände fol. Stuttgart u. Leipzig 1883. 84 (520, 474 S.).
Fr. W. Schultz, Artikel „Palästina“ in PRE² XI (1883), S. 720—805.
*The Survey of Western Palestine. London [1880—]1884. A. The Maps. [Große Karte in 26 Blättern; 3 kleinere Karten in je 6 Blättern zur Erläuterung des A. Test., des N. Test., der Gegenwart]; B. The Memoirs, 7 Bände 4° [3 Bände genaue Beschreibung, 1 Band Namenlisten, 1 Band Exkurse, 1 Band Jerusalem von Warren, 1 Band Flora u. Fauna von Tristram].

H. C. Trumbull, Kadesh Barnea, its Importance and Probable Site, New-York 1884 (478 S.). [Vgl. H. Guthe, ZDPV VIII, S. 182—232].
W. M. Thomson, The Land and the Book, or Biblical Illustrations drawn from the Manners and Customs, the Scenes and Scenery of the Holy Land. London 1883 (689 S.).
C. Geikie, The Holy Land and the Bible or Book of Scripture. Illustrations gathered in Palestine. 2 Bände. London 1887.
Schegg, Bibl. Archäol., herausg. v. Wirthmüller. Bd. I. Freiburg 1887 (kath.).
Theod. Menke, Bibelatlas in acht Blättern. Gotha 1868 fol.
Rich. v. Rieß (kath.), Bibel-Atlas in zehn Karten nebst geographischem Index. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1887 fol.

Schriften über Jerusalem.

Titus Tobler, Golgatha. Seine Kirchen und Klöster. St. Gallen u. Bern 1851 (553 S.). || Ders., Die Siloahquelle und der Ölberg. St. Gallen 1852 (326 S.). || Ders., Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen. 2 Bände. St. Gallen 1853. 54 (1816 S.).
Ch. Warren, Underground Jerusalem. London 1876 (559 S.).
*Carl Zimmermann, Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem. Basel 1876 (4 Tafeln u. 40 S. Begleitschrift).
F. Spieß, Das Jerusalem des Josephus. Ein Beitrag zur Topographie der heiligen Stadt. Berlin 1881 (112 S.).
Conrad Schick, Beit el Makdas oder Der alte Tempelplatz zu Jerusalem. Jerusalem (Stuttgart, Steinkopf) 1887 (174 S.).

Naturgeschichtliche Schriften.

J. J. Scheuchzer, Physica sacra. 5 Bände. Augsburg 1731—1735.
Sam. Bochart, Hierozoicon s. de animalibus Scripturae sacrae, London 1663, 2 Bände fol. || Rec. suis notis adjectis E. F. C. Rosenmüller. 3 Bände. 4°. Leipzig 1793. 94.
Ol. Celsius, Hierobotanicon s. de plantis Scripturae Sacrae. Upsala 1745. 2 Bände.
H. B. Tristram, The Natural History of the Bible. 3. Aufl. London 1873.
A. Kinzler, Biblische Naturgeschichte. 9. Aufl. Calw 1884 (307 S.)
L. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui. Voyages dans la Phénicie, le Liban et la Judée 1875—1880. Paris 1884. 4°. 675 S., 364 Abbildungen. || Ders., Poissons et reptiles du lac de Tibériade et de quelques autres parties de la Syrie. Lyon 1883. 4° (96 S. u. 14 Tafeln).
O. Fraas, Aus dem Orient. Geologische Beobachtungen am Nil, auf der Sinaihalbinsel und in Syrien. Stuttgart 1876 (222 S.). || Ders., Aus dem Orient. Zweiter Teil. Geologische Beobachtungen am Libanon. Stuttg. 1878 (136 S.) || Ders., Drei Monate am Libanon. 2. Aufl. Stuttg. 1876 (108 S.)
Fr. Hamilton, La botanique de la Bible. Nizza 1871.
J. Smith, Bible Plants, their History etc. London 1878.
Cultrera, Mineralogia biblica. Palermo 1881.
C. et W. Barbey, Herborisations au Levant. Égypte, Syrie et Mésopotamie. Lausanne 1882 (183 S.).
Imm. Löw, Aramäische Pflanzennamen. Leipzig 1881 (490 S.).
O. Boettger, Die Reptilien und Amphibien von Syrien, Palästina und Cypern. Frankf. a. M. 1880.
Fillion, Atlas d'histoire naturelle de la Bible. Paris u. Lyon 1885.

2. Palästina in physischer Beziehung.

a. **Grenzen und Größe Palästinas.** Nach den Grenzangaben Nu. 34,3—12, Jos. 15,1—4, Ri. 1,36 sollte die Südgrenze am Ende des Toten Meeres beginnen, dann südlich von der Skorpionen-Stiege Naqb es-Safa und Kades Barnea nach dem Bache Ägyptens bis ans Mittelmeer laufen, welches die Westgrenze zu bilden bestimmt war. Die Nordgrenze läßt sich, bis jetzt wenigstens, nicht bestimmen. Ihr östlichster Punkt חֲצַר עֵינָן „Quellenhof“ lag nach Ez. 47,17. 48,1 an der Grenze des Gebiets von Damaskus. Im Osten sollte, von dem an Chazar 'Enan südlich sich anschließenden Gebiete abgesehen,

der Jordan mit seinen Seen die Grenze des eigentlichen israelitischen Landes sein, mit anderen Worten: Israel sollte die südliche, von Ägypten aus zunächst zu erreichende Hälfte des syrischen Küstengebietes einnehmen, welches die nordwestliche Einfassung der großen Wüste Nordarabiens bildet. Die genauere Terrainerforschung ließ schon Karl Ritter erkennen, wie abgesondert, ja isoliert dieses doch so zentrale, drei Erdteilen und den wichtigsten Kulturstaaten des Altertums wenigstens durch das Meer so nahe gerückte Land dalag, und leicht erhellt, wie geeignet dasselbe für ein Volk war, das zunächst gegen fremdartige Einflüsse geschützt, dann aber in der Fülle der Zeit göttlichen Samen unter alle Nationen des Erdreiches bringen sollte. Das Meer, das nach Westen hin hätte Verkehr ermöglichen können, hat nur nördlich gut zu nennende Häfen, und diese blieben in den Händen der Phönizier; zudem ist die Küstenströmung ablenkend. Im Norden scheidet das mächtig ansteigende Gebirge, im Osten die Jordankluft, weiterhin die Wüste. Auch im Süden scheiden Wadi Fikre und Wadi Marra deutlich zwischen dem wüsten Land (Wüste Zin und weiter Wüste Paran, im S) und solchem Land, das zur Weide oder gar zum Ackerbau geeignet ist (im N). Das südlich von diesen Wadis gelegene Bergland heißt ʿAzâzimeh oder Machra-Plateau. An der von Bergen eingefaßten Westseite dieses Plateaus entspringt der im J. 1842 von John Rowlands entdeckte, 1881 von Trumbull wieder aufgefundene ʿAin Qadîs, der uns die Stätte des alten Kades (Gn. 14, 7. 16, 14. 20, 1. Nu. 20, 1) oder Kades Barnea (Nu. 34, 4. Dt. 1, 2. 19. 2, 14) kennen lehrt. — Westlich von dem genannten Plateau folgt ein welliger Wüstenstrich, der in einer etwa sechsstündigen Breite zum el-ʿArisch führt und die Wege sowohl nach dem peträischen Arabien im Süden, als auch nach Palästina im Norden von sich ausgehen läßt, und zuletzt als eine neue bestimmte Marke der el-ʿArisch selber, der Bach Ägyptens (Nu 34, 5. Jes. 27, 12), der die ganze Wüste Paran oder et-Tih von Süden her durchschneidet, sich aber in nordwestlicher Richtung dem Mittelmeer zuwendet.

Palästinas größte Ausdehnung von N nach S beträgt etwa 31, von W nach O 20 Meilen. Das westjordanensische Gebiet hat an 350, das ostjordanensische an 180 □M. Das Land im ganzen ist kaum so groß wie Belgien. In seinen besseren Zeiten scheint es aber wenigstens ebensoviel Einwohner wie Belgien gehabt zu haben, — an 5 Millionen, so daß fast 10,000 auf die Q.-M. kamen. Nach 2 S. 24, 9 hatte es in Davids Zeit 1,300,000 streitbare Männer („800,000 in Israel, 500,000 in Juda"), in Asas Zeit hatte nach 2 Chr. 14, 8 das südliche Reich allein deren 580,000. Josephus redet von 204 Städten und Dörfern allein in Galiläa, Vita 45, und behauptet, Jüd. Krieg III, 3, 2 ohne Zweifel übertreibend, der geringste Flecken habe mehr als 15,000 Einwohner gehabt. Jetzt dagegen dürften nicht mehr als 650,000 Seelen zu zählen sein.

b. **Bodengestaltung, Gebirge und Ebenen.** Durch die Lage ihres Landes an großer Machtentfaltung gehindert, waren die Israeliten bei der Abgeschiedenheit des Ostjordanlandes, bei der Menge in sich abgeschlossener Landschaften und der Schwierigkeit der Kommunikation in Gefahr, ähnlich wie vor ihnen die Kanaaniter in viele einzelne, unbedeutende Gemeinschaften sich aufzulösen. Nur ein gemeinsames, höheres Band konnte sie zusammenhalten, und die Boden-

gestaltung selber forderte sie auf, dasselbe zu pflegen. Westlich wie östlich vom Jordan herrscht das höhlenreiche Kalkgebirge, die Kreideformation (vgl. Fraas, Aus dem Orient); nur um den See Tiberias und weiter östlich, besonders im Hauran, treten auch Basalte und Laven auf. Während aber im Ostjordanlande fast überall große, mehr gleichförmige Plateaus ziemlich jäh 500—1000 m hoch unmittelbar aus der Jordanniederung aufsteigen, am höchsten gleich nördlich und südlich vom Jabbok, am schroffsten am Toten Meer, Plateaus, die sich östlich nur sehr allmählich zu dem Thalbecken des Euphrat absenken und sich südwärts in die wüsten Hochebenen der arabischen Halbinsel verlieren, zeigt das etwa 30 Meilen lange, halb so breite Westland mit seinen tiefen Klüften am Jordan, seinen hohen, jetzt leider meist kahlen Gebirgen, seinen fruchtbaren Thälern und Meeresküsten bunte Mannigfaltigkeit, ja große Kontraste der Erdformation. Im Westen die Küstenebenen: Sephela שְׁפֵלָה Dt. 1,7. Jos. 9,1. 10,40. 11,16. 15,33 ꝛc. 1 Makk. 12,38, von Gaza bis Joppe, und weiter nördlich Saron הַשָּׁרוֹן Jes. 33,9. 35,2. 65,10. Hohl. 2,1. 1 Ch. 27,29, von Joppe bis Cäsarea; östlich davon das von Beer-Seba bis Hebron hin immer höher ansteigende Bergland. Der südliche Teil dieses Berglandes heißt „Gebirge Judas“ und, weiter nach Osten, d. i. nach dem Toten Meere hin: „Wüste (genauer „Trift“) Judas“ מִדְבַּר יְהוּדָה. In der Wüste J. liegen die Wüsten von Maon מָעוֹן, Siph זִיף (beide noch südl. von Hebron) Engedi עֵין גֶּדִי, Jeruel יְרוּאֵל und Thekoa תְּקוֹעַ. In der schmalen Ebene, die westlich am Toten Meer frei bleibt und sich nach Süden zu erweitert, erhebt sich gegen die Südspitze des Toten Meeres hin, ganz isoliert, der Djebel oder Chaschm Usdûm, eine Steinsalzmasse, etwas über 1 M. lang und 1/4 M. breit, etwa 45 m hoch, oben teilweise von Kalkstein und Mergel bedeckt. Am nördlichen Ende des Sees treten die Berge etwas weiter zurück, um halbkreisförmig wie eine gewaltige Mauer die Ebene von Jericho zu umfassen. Nordwestlich von Jericho ragt hier der Quarantana-Fels, arab. Qarantel, wo, nach einer seit der Kreuzfahrerzeit nachgewiesenen Legende, die Versuchung Christi (Mt. 4,1 ff.) stattgefunden haben soll, hervor. Ihre bedeutendste Höhe erreichen die Berge nördlich von Hebron (über 1020 m) und bei Jerusalem (Ölberg 830 m, dem Tempel gegenüber 804 m). — An das Gebirge Judas schließt sich nach Norden zu das viel fruchtbarere Gebirge Ephraims, dessen beide nur durch das schmale Thal von Sichem von einander getrennte Berge Garizim (im S, 807 1/2 m) גְּרִזִּים und Ebal עֵיבָל (im N, 938 1/2 m) Dt. 11,29. 27,12 f. Jos. 8,33 f., von Feigen-, Granat-, Mandel- und Orangenbäumen reich bewachsen, so recht die Mitte des Landes bezeichnen und bereits Aussicht auf den Hermon haben. Südwestlich gerichtet ragt vom Gebirge Ephraims aus der Qarn Ṣarṭabeh, 379 1/2 m, am weitesten in die Jordanniederung hinein. Östlich von diesem Berge führt aus dem Wadi Fâriʿa der Weg bei ed-Dâmieh über den Jordan nach dem Jabbokthal und Ramoth Gilead. Der nordwestliche (NNW) Ausläufer des Gebirges Ephraims ist der wasserreiche Waldhügelzug Karmel כַּרְמֶל, der an seinem höchsten Punkte eine absolute Höhe von 552 m hat, sich dann allmählich senkt und dicht am Meere ein schroff abstürzendes Vorgebirge bildet, auf dem, 167 m hoch, das Kloster Mar Eliâs liegt (Elias 1 Kg. 18). Am Südende des Karmel die schöne Ebene von Dothan Gn. 37,17; an seiner Nordostseite die Ebene Jes-

reel, auch Ebene Esdrelon, die große Ebene, die Ebene von Megiddo, jetzt Merdj ibn ʿÂmir. Östlich von dieser Ebene liegen, in der Reihenfolge von S nach N: das Gilboagebirge (Djebel Faqûʿa), der Djebel Dahi (oft, aber irrig, „der kleine Hermon" genannt, auf Grund falscher Deutung von Ps. 89,13; 42,7) und der isoliert stehende Kalksteinkegel Thabor תָּבוֹר 562 m. Schon Hieronymus, Cyrillus u. a. nahmen an, der Thabor sei der Berg der Verklärung (Mt. 17,1; Mk. 9,2; Lk. 9,28) — doch mit Unrecht; denn auf dem Th. lag eine gleichnamige, schon Jos. 19,22; 1 Ch. 6,62 erwähnte Stadt (LXX Ἰταβύριον, Polybius Ἀταβύριον). — Im galiläischen Berglande nennen wir: den Qarn Ḥaṭṭin, 316½ m, mit schöner Aussicht auf Safed, den Hermon und den im O liegenden See Tiberias, vielleicht den „Berg der Seligkeiten" Mt. 5,1 ff.; ferner den Dj. Sebud und den höchsten Berg Galiläas Dj. Djermak, 1200 m. Die nordwestlichen Ausläufer sind die Vorgebirge Râs en-Naqûra (die Tyrische Treppe, Josephus Jüd. Kr. II, 10,2) und Râs el-Abjaḍ. In der Mitte des Landes die Ebene Sebulon (el-Baṭṭauf).

Im Ostjordanlande erreicht das tief durchklüftete, graue Abarimgebirge הַר הָעֲבָרִים, der Westabhang des moabitischen Hochlandes an der nördlichen Hälfte des Toten Meeres und dem Südende des Jordanlaufes, eine Höhe von mehr als 700 m. Auf einer der Höhen des Djebel ʿAṭṭarus, dessen Name sich schon in dem der Stadt Ataroth עֲטָרוֹת Nu. 32,3. 34 zeigt, muß Bamoth Nu. 21,19 f., vollständiger Bamoth Baʿal 22,41; Jos. 13,17 gelegen haben. Der nördliche Teil des Abarimgebirges heißt Pisga פִּסְגָּה Nu. 21,20 2c. Von ihm aus („Feld der Späher" 23,14) überschaut Bileam einen Teil des israelitischen Lagers. Der Nebo, eine Spitze des Pisga, Dt. 32,49; 34,1, lag nach dem Onomastikon 6 röm. Meilen westl. (südwestl.) von Hesbon, wo noch jetzt die Ruinenstätte Nebbe, südlich von ʿAjûn Mûsa. Ein andrer Gipfel des Pisga war der Peor פְּעוֹר Nu. 23,28. — Nördlich das Bergland Gilead, südlich vom Jabbok mit dem Berge Nebi ʿOscha, 1058 m, nördlich bis zum Jarmuq mit dem Dj. ʿAdjlûn. — Östlich vom See Tiberias und vom Hule-See das Bergland Golan; noch weiter nördlich der Hermon.

c. **Flüsse und Wadis.** Palästina ist an Quellen reicher, als gewöhnlich angenommen wird, vgl. Deut. 8,7; die meisten Flüsse sind jedoch unbedeutend, kurzen Laufs und trocknen im Sommer aus. Der Litâni oder Nahr-el-Qâsimîje (nicht = Leontes), nördlich von Tyrus, und der durch das Vorkommen der Purpurschnecke sowie die Glasfabrikation bekannte Nahr Naʿmân (Belus), gleich südlich von Akko, kommen in der Bibel nicht vor, wohl aber der Kison קִישׁוֹן (Nahr el-Muqaṭṭaʿ), dessen Zuflüsse (bis vom Thabor her) in der Ebene Jesreel im Frühjahr oft Überschwemmungen anrichten, Ri. 4,7. 13; 5,21; 1 Kg. 18,40; er fließt unten an der Nordseite des Karmel entlang und wird in der Ebene von Akko breit und seicht. Der Sihor Libnath שִׁיחוֹר לִבְנָת zwischen Ascher und Manasse, Jos. 19,26, ist wahrscheinlich der Nahr Zerqa, der Krokodilfluß des Plinius. Der Kana (Rohrbach נַחַל קָנָה) zwischen Manasse und Ephraim, Jos. 16,8; 17,9, ist vielleicht der Nahr el-Fâlik oder ein Nebenbach des Zabûra (Iskanderûne). — Nördlich von Joppe der Nahr el ʿAudje, südlich der Nahr Rûbin. — Für die Bibel kommen nur noch die südlicheren Bachthäler in Betracht: der Bach Sorek נַחַל שׂוֹרֵק Ri. 16,4, vielleicht Wadi Ṣarâr (von Osten kommendes Nebenthal des Nahr Rûbin); das

Wadi Sant (wahrscheinlich das Terebinthenthal 1 S. 17), welches unter andrem Namen (Wadi el-Mesarr) westl. von Bethlehem beginnt und nördl. von Asdod bis ans Meer reicht; der Bach Besor בְּשׂוֹר 1 S. 30, 9 ff. (Wadi Ghuzze od. W. Scherîʿa, südl. von Gaza).

Der **Jordan** (vgl. bes. W. F. Lynch, Bericht über die Expedition der Vereinigten Staaten nach dem Jordan und dem Todten Meere, deutsch von W. Meißner, Leipz. 1850), von den Beduinen esch-Scherîʿa „die Tränkstelle" genannt, hebr. הַיַּרְדֵּן (v. יָרַד, wegen seines raschen Falles), entsteht aus drei Quellflüssen, über deren wahren Lauf erst Robinson und Smith im J. 1852 Aufklärung gaben: *1.* Der obere, der Nahr Ḥasbâni (entspringt nördl. von der Stadt Ḥâsbejâ); *2.* weiter südl., auf dem Tell el-Qadi entspringend, der Bach el-Leddân, welcher von Osten her *3.* den bei Cäsarea Philippi entstehenden Nahr Bânias aufnimmt und mit diesem vereint von Osten her in den Ḥasbani sich ergießt. Das teilweise, besonders bei Beth-Schean ziemlich breite Thal (vom See von Tiberias an bis zum Roten Meere nannten die Hebräer es Araba עֲרָבָה), in dessen tiefstem Teile der Jordan dahineilt, sinkt je weiter nach Süden desto tiefer unter das Meeresniveau; es herrscht daher in ihm eine immer größer werdende Hitze, und das Bergland zu beiden Seiten erscheint von ihm aus beträchtlich höher, als man nach den gewöhnlichen Angaben, welche die Höhe über dem Meeresspiegel bestimmen, annimmt. (Israel mußte auch im äußerlichen Sinn gar tief hinab und gar hoch hinauf, um zu seiner *κληρονομία* zu gelangen). Die nächste Umgebung des Flusses, die zur Zeit des Regens und der Schneeschmelze oft bespült wird, ist mit Schilf und Rohr, auch mit Weiden, Tamarisken, Pappeln und anderem Buschwerk dicht bewachsen. Der Jordan fließt durch zwei Seen. Der erste ist der Hûle-See (die Landschaft *Οὐλαϑα* nennt Josephus Arch. XV, 10, 3 neben *Πανιάς*), bei Josephus Arch. V, 5, 1 *ἡ Σεμαχωνῖτις λίμνη* (vgl. Jüd. Krieg III, 10, 7; IV, 1, 1), paläst. Thalmud Baba bathra V, Bl. 15a, Z. 32 ים של סמכו, ein etwa 1 Meile langer und 3/4 M. breiter Sumpfsee, der nach neueren Berichten leicht auszutrocknen wäre. Seine Oberfläche liegt nur noch 2 m (7' engl.) über dem Spiegel des Mittelländischen Meeres. Seit Reland nimmt man gewöhnlich, aber mit Unrecht an, daß er mit den „Wassern der Höhe" מֵי מֵרוֹם Jos 11, 5. 7 gemeint sei; daher auf den meisten Karten die falsche Bezeichnung Merom-See. Nicht weit südlich von ihm die uralte und wichtige „Brücke der Töchter Jakobs" (Djisr benât Jaʿqûb), über welche Stelle der Verkehr zwischen Ägypten einerseits und Damaskus und den Euphratländern andrerseits vermittelt wurde. Nur 17 km unterhalb seines Austritts aus dem Hûle-See fließt der Jordan in den See Genezareth, יָם כִּנֶּרֶת Nu. 34, 11 (nach der Stadt כ׳ im Stamme Naphthali) *ἡ λίμνη Γεννησάρ* Josephus, *ἡ λ. Γεννησαρέτ* Lk. 5, 1, *ἡ ϑάλασσα τῆς Γαλιλαίας* Mt. 4, 18 ꝛc., auch *ἡ ϑάλασσα τῆς Τιβεριάδος* Joh 21, 1 (vgl. 6, 1), ein unregelmäßiges Oval von 21 km Länge, 12 km Breite, mit etwas salzigem, doch trinkbarem Wasser; 208 m (682, 5' engl.) unter dem Meeresspiegel. Südlich vom See G. beginnt die Jordanau כִּכַּר הַיַּרְדֵּן, welche zum größeren Teil fruchtbar, jedoch im Osten vom Jabbok bis zum Wadi Nimrin, im Westen vom Qarn Ṣarṭabe bis zum Toten Meere (ausgenommen namentlich die Umgegend von Jericho) öde Wüste ist. — Das Tote Meer, *ϑάλασσα ἡ νεκρά* Pausan., mare mortuum Hieron.,

הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי Joel 2, 20, יָם הָעֲרָבָה Deut. 4, 49, יָם הַמֶּלַח Gen. 14, 3, ἡ Ἀσφαλτῖτις λίμνη u. ἡ Σοδομῖτις λίμνη Josephus, jetzt „See des Lot" (Bahr Lut). Es ist 10 Meilen lang, etwa 2 M. breit. Daß sein Spiegel unter dem des Mittelländ. Meeres liege, erwies zuerst (im J. 1837) G. H. v. Schubert, der freilich den Niveauunterschied nur auf 598 Fuß berechnete. Die neuesten englischen Messungen haben 394 m (1292, 1 engl. Fuß) ergeben. Die Tiefe des nördlichen Teils beträgt durchschnittlich 329 m, an der tiefsten Stelle 399 m; wir haben somit, von den großen Meeren abgesehen, die tiefste Depression der Erdoberfläche. Südlich von der Halbinsel el-Lisân fand man nirgends mehr als 3, 6 m Tiefe. Schon Ed. Robinson (Pal. III, 162 ff.) vermutete, daß dieser Teil erst durch das Gen. 19 erzählte Gericht über das Siddimthal עֵמֶק הַשִּׂדִּים entstanden sei. Das Wasser hat außer anderen festen Bestandteilen (25%) sehr starken Salz- und Chlormagnesium-Gehalt; daher kommen in ihm durchaus keine lebenden Wesen vor. Das durch starke Verdunstungen erzeugte bleiche Gewölk, das gewöhnlich über seinen schweren Wassern lagert, glüht am Tage bei völliger Windstille oft wie im Schwefelbrande, erleidet jedoch durch häufig wechselnde, oft sehr starke Luftströmungen vielerlei Veränderungen und erhöht das Auffällige, das die ganze Natur hier hat. Über den Salzsee hinaus, etwa bis in den Älanitischen Golf, in die östliche Zunge des Roten Meeres, hat, wie das Ansteigen des Terrains zeigt, der Jordan nie eine Fortsetzung gehabt. Die Wasserscheide zwischen dem Toten und dem Roten Meere südwestlich von Petra liegt 240 m hoch.

Westliche Nebenflüsse sind: der Nahr Djâlûd (Gileadsfluß), in der Gegend von Jesreel entspringend, nicht weit von Beth-Schean in den Jordan einmündend, — das schöne Wadi el-Fâri'a, östlich von Thirza beginnend und der fruchtbaren Qerâwa-Oase Wasser spendend, — das Wadi en-Nâr (Feuerthal), d. i. das untere Kidronthal, welches sich bis ans Tote Meer (südl. von 'Ain Feschcha) erstreckt. || Von Osten her münden ein: der Jarmûq, bei den Klassikern Hieromyces (nicht Hieromax), jetzt Scheri'at el-Menâdire (nicht weit südlich vom See Genezareth), — das Wadi Jâbis, — das Wadi Adjlûn (eins von beiden vielleicht der Bach Krith 1 Kg. 17, 3. 5, welchen schon Eusebius und Hieron. im Ostjordanlande suchten), das W. Radjib, — der Jabbok יַבֹּק, jetzt Zerqa, welcher das Gebirge Gilead und die Belqâ trennt. Da das J.-thal von steilen Bergwänden eingefaßt, bildete es von jeher eine Grenze. Die Furt, über welche Jakob setzte Gen. 32, lag wohl nahe der Mündung. — Das in seinem oberen Teile W. Scha'ib genannte W. Nimrîn liegt 3/4 Stunden östl. vom Jordan, an ihm der Hügel Nimrîn, die Stätte von בֵּית נִמְרָה Nu. 32, 36, vgl. Jos. 13, 27, bezeichnend. — Das W. Ḥesbân oder W. Râme. || Ins Tote Meer: W. Zerqa Ma'in (Kallirrhoe), — der Arnon, jetzt Modjib, — das Bachthal Sered נַחַל זֶרֶד Nu. 21, 12; Dt. 2, 13 f.; vielleicht das W. Kerak, — der Weidenbach נַחַל הָעֲרָבִים Jes. 15, 7 oder „der Bach in der Wüste" נַחַל הָעֲרָבָה Am. 6, 14, jetzt W. el-Aḥsa und in seinem unteren Laufe Qarâḥi.

d. **Klima und Fruchtbarkeit.** Das Klima ist der geographischen Breite des Landes nach (Beer-Seba 31° 15′ nördl. Br., Dan. 33° 15′) das subtropische; die Sonne steht zur Zeit des Solstitiums nur 10° südlich vom Zenith; der längste Tag währt daher 14, der kürzeste 10 Stunden. Aber bei der eigentümlichen Bodengestaltung ist die Temperatur in den verschiedenen Gegenden

sehr verschieden. In Jerusalem ist die mittlere Jahrestemperatur 17 ° C. (Dez., Jan., Febr. 9,2°; März, April, Nov. 15,2°; Mai bis Sept. 22,6°); höchste Temperatur 33°, niedrigste selten unter 2°; auch Schnee ist selten. Die höheren Wärmegrade an der Küste werden durch die vom Meer kommenden Winde erträglich gemacht. Im Ghôr (Jordanthal bis zum Toten Meere) herrscht ägyptisches, am Toten Meere fast tropisches Klima. Im allgemeinen unterscheiden sich nur zwei Jahreszeiten. Der Winter beginnt gegen Ende Oktober mit dem Frühregen (יוֹרֶה, מוֹרֶה) und endigt im März und April mit dem Spätregen (מַלְקוֹשׁ). Letzterer bringt die Wintersaat (Weizen, Gerste und Spelt) zur vollen Entwicklung und fördert das Wachstum der im Januar und Februar gesäten Sommerfrucht (Hirse, Linsen, Bohnen, Kümmel und besonders auch Flachs). Der Sommer kommt im Mai, welcher der Monat namentlich der Weizenernte ist (die Gerste wird oft schon im April geerntet). Durch erfrischende Kühlung am Abend und starken Taufall gegen Morgen wird die Hitze auch in den wärmeren Monaten erträglicher.

Während das von starken Tauniederschlägen befruchtete und im Norden von vielen Flüßchen durchschnittene Ostjordanland an üppigem Gras- und Baumwuchs reich ist, auf den Bergen und Hochflächen auch schöne Eichen-, Fichten- und Pistazien-Wälder hat, sind in Judäa die Berge zum großen Teil kahl. Indes gibt es doch auch hier fruchtbare Abhänge, an denen besonders der Wein gut gedieh und auch jetzt gedeiht, ja üppig grünende Thäler und Gründe und nach dem Meere zu blumenreiche Ebenen, und wenn der Fleiß der Judäer das Erdreich, das in den Thälern und auf den Bergen auf dem Kalkstein lagert, durch Terrassenkultur vor dem Wegschwemmen schützte, so konnten auch sie reichen Ertrag an Getreide, Öl und Wein erzielen. Viel fruchtbarer ist allerdings immer das Gebiet Ephraims und Manasses gewesen, wie denn der Abstand sich noch heut gleich von der Grenze ab bemerklich macht. Das Gebirge war hier einst, obwohl heutzutage größtenteils ebenfalls baumarm, reich bewaldet, Jos. 17,15; Ri. 9,48. Der Karmel trägt seinen Namen (Fruchtgarten) noch immer mit Recht: selbst auf den Höhen ist er mit Oliven- und Eichenwaldungen geschmückt; v. Schubert zählte hier an 50 Arten von Bäumen und Pflanzen. Der fruchtbaren Ebenen von Dothan und Megiddo (Jesreel) haben wir schon (S. 303 Ende) gedacht. Galiläa aber übertrifft an Fruchtbarkeit fast noch Samarien. Das südliche Galiläa zwischen dem See von Tiberias und Akko ist eine weite Hochfläche, das nördliche eine hohe, wellenförmige Berglandschaft; beide sind ergiebig, auch jetzt noch ziemlich gut bebaut. Ganz besonders zeichnete sich in Christi Zeit auf der nördlichen Hälfte der Westküste des Sees Genezareth die kleine, westlich von Bergen umkränzte Ebene Gennesar aus. Josephus beschreibt sie (Jüd. Kr. III, 10,8) mit den begeisterten Worten: „Wegen der üppigen Fruchtbarkeit kommt hier jedes Gewächs fort, und deshalb haben die Bewohner alle möglichen Arten angepflanzt. Das vortreffliche Klima paßt für die verschiedenartigsten Gewächse... Es ist gleichsam ein Wettstreit der Natur, das Widersprechende auf Einem Punkte zu vereinen, und ein schöner Kampf der Jahreszeiten, deren jede das Land für sich in Anspruch nimmt. Der Boden bringt nicht nur, was man nicht erwarten sollte, die verschiedensten Obstarten hervor, sondern erhält sie auch lange Zeit. Die königlichen Früchte Weintrauben und Feigen liefert er zehn Monate lang

unausgesetzt, während die übrigen das ganze Jahr hindurch neben ihnen heranreifen." — Außer den gewöhnlicheren Gewächsen, Weizen, Spelt (Dinkel), Hirse, Linsen, Gurken, die an Geschmack den Melonen fast gleichkommen, außer Byssus (שֵׁשׁ, später בּוּץ, vgl. Ez. 27, 7. 16), außer Lilien (שׁוֹשַׁנָּה, Luther falsch: Rosen), Anemonen, Hyazinthen, Narzissen und Tulpen gedieh in Palästina auch der Kapperstrauch (Koh. 12, 5), die Cyperblume (Hennastrauch) כֹּפֶר, Hhl 1, 14; 4, 13 mit weißgelblichen, angenehm riechenden Blütentrauben, die Mandragora mit kleinen gelben, wohlriechenden Äpfeln (דּוּדָאִים Gen. 30, 14), der bei Reinigungsceremonien gebrauchte Ysop (Ex. 12, 22; Lv. 14; Ps. 51, 9), der schnell aufschießende Wunderbaum קִיקָיוֹן (Jon. 4, wahrscheinlich: Ricinus; LXX und Luther: Kürbis), die „Rose von Jericho", deren Stengel und Zweiglein, wenn sie in Wasser gelegt wird, anfangen auseinanderzugehen und sich flach zu legen (Anastatica Hierochuntica, jetzt nur noch am Toten Meere, besonders südlich von Masada), und, doch erst seit der Zeit der Griechenherrschaft, auch die wirkliche Rose, namentlich in der Umgegend von Jericho Sir. 24, 14 (.18). 39, 13 (.17). 50, 8. Weish. 2, 8; außer dem Weinstock, dem Ölbaum, dem Feigenbaum, dem Mandelbaum שָׁקֵד, dem Wallnußbaum אֱגוֹז, dem Maulbeerfeigenbaum (ficus sycomorus vera, Plur. שִׁקְמִים), dem Granatbaum, dem Pistazienbaum (dessen Früchte בָּטְנִים Gn. 43, 11 erwähnt werden) auch der Zaqqûmbaum (falscher Balsambaum, Balanites aegyptiaca), aus dessen olivenähnlichen Früchten das Zachäusöl (sog. unechter Balsam) bereitet wird, der Balsamstrauch(=baum), die Behennuß (*μυροβάλανον*) und die Dattelpalme, die vier letzteren besonders in der Umgegend von Jericho (Joseph. Jüd. Kr. IV, 8, 3); ferner Cedern, Terebinthen (אֵלָה), Eichen (אַלּוֹן), Cypressen (בְּרוֹשׁ), Tamarisken (אֵשֶׁל Gn. 21, 33 Tamarix orientalis). Die dornigen Gesträuche Nebk Zizyphus Lotus und Sidr Zizyphus Spina Christi seien hier deswegen erwähnt, weil aus ihren Zweigen die Dornenkrone des Heilands gemacht worden sein soll.

Auch die Tierwelt war eine sehr mannigfaltige. Der Esel ist größer und lebhafter als der uns bekannte mitteleuropäische; er wurde daher, wie auch noch jetzt, als Reittier benutzt Ex. 4, 20; Nu. 22, 21; Jos. 15, 18; Ri. 10, 4. 12, 14; 1 S. 25, 23. Der Wildesel (nicht Waldesel), פֶּרֶא oder עָרוֹד, wird oft zum Ausdruck ungebändigten Freiheitsdranges oder störriger Unvernunft genannt Gn. 16, 12; Hi. 11, 12. 39, 5—8. Der רְאֵם (LXX *μονοκέρως*, Luther: Einhorn) ist wohl nicht die Antilopenart Oryx (Antilope leucoryx), sondern das Wildrind (assyrisch rîmu). Oft wird der Gazellen צְבִי gedacht. Von wilden Tieren sind noch jetzt die Schakale (תַּנִּים, אִיִּים) häufig. Der Leopard נָמֵר ist fast ganz ausgerottet; Bären (1 S. 17, 34 ff.; 2 S. 17, 8; 2 Kg. 2, 24; Spr. 17, 12. 28, 15) trifft man zuweilen im Libanon, etwas häufiger Wölfe. Der Löwe, einst, namentlich in den Jordandschungeln, häufig (Hi. 4, 10 f. fünf Bezeichnungen des Löwen), ist schon seit langer Zeit aus Palästina und überhaupt aus Syrien verschwunden.

Palästina hat nicht bloß seine eigenen zahlreichen Einwohner, sondern zum Teil auch die Phönizier genährt. Wie von biblischen Autoren (Neh. 9, 25. 35; Ez. 20, 6) wird es auch von Josephus (Jüd. Kr. III, 3, 2. 4), Tacitus (Hist. V, 6) und Ammianus Marcellinus als sehr ertragsfähig gerühmt. Veranschaulichen wir uns seinen früheren mannigfaltigen Reichtum in den Gründen und auf den Bergen, in den Ebenen und an den Küsten, bedenken wir namentlich die große Zahl von belebten Ortschaften, so werden wir begreifen, warum es

so oft ein „Land fließend von Milch und Honig" genannt wird, Ex. 3,8. 13,5 ꝛc., und verstehen, daß es den Namen des gelobten noch in einem andern Sinn als in dem des angelobten oder verheißenen (γῆ τῆς ἐπαγγελίας, Hebr. 11,9) verdiente. Wichtig war es schon, daß es seine Bewohner hauptsächlich auf Ackerbau und seßhaftes Leben, auf diese Grundlagen der Gesittung, der Kultur und Bildung hinwies, und daß es die Viehzucht wenigstens im Westlande nicht mehr nomadisch betreiben ließ. Wenn aber die Notwendigkeit des Regens zur rechten Zeit, wie Dt. 11,14 ausdrücklich hervorgehoben wird, die Bewohner immer wieder daran erinnerte, daß es mit der menschlichen Arbeit allein nicht gethan sei, daß es vor allem auf die Huld und Fürsorge des HErrn ankomme (Hungersnot durch Dürre Gn. 12,10. 26,1. 41,57; 1 K. 17), wenn zudem auch heftige Winde (קָדִים), Heuschrecken (Joel 1. 2) und andere Plagen immer aufs neue von der menschlichen Ohnmacht überführten und Gottesfurcht lehrten, so war dies Land für das Volk, das vor allem ein Gottesvolk sein sollte, offenbar nur um so geeigneter. Übrigens ist es wohl möglich, daß die größeren Anforderungen, welche die südlichen Landesteile an ihre Bewohner stellten, dazu beitrugen, daß diese Jahrhunderte hindurch sich auf sich selbst beschränkten und für die übrigen Stämme kaum in Betracht kamen; — im Liede der Debora bleibt Juda unberücksichtigt. Die Hauptursache davon war aber die Gefahr von seiten der Philister und die Notwendigkeit immer gegen diese zum Kampfe bereit zu sein. Beides, die Übung in der Arbeit und die Kampfbereitschaft, wirkte sicher wohlthätig auf die Judäer ein; es kräftigte und stählte sie und trug mit dazu bei, daß sie nicht bloß politisch durch Aneignung der verwandten Elemente eine größere Einheit, sondern auch religiös durch treuere Pflege der Frömmigkeit das Übergewicht gewannen und das eigentliche israelitische Wesen am vollständigsten zur Geltung brachten. Die größere Fruchtbarkeit der nördlichen Teile und die Erleichterung des dortigen Lebens mochte die Folge haben, daß die nördlichen Stämme schneller emporblühten. Aber zu wahrem Segen hätte ihnen dieser Vorzug nur gereicht, wenn sie sich dadurch nicht zu Üppigkeit und falscher Sicherheit hätten verführen lassen, infolge deren sie den Gegensatz gegen die unter ihnen wohnenden Kanaaniter und die Phönizier nur allzusehr aufgaben.

3. Palästinensische Topographie.

Die später unterschiedenen Gebiete: Judäa, Samarien, Galiläa und Peräa hatten nicht immer denselben Umfang. Gewöhnlich legt man die Begrenzung der römischen Zeit zu Grunde.

I. **Judäa**, das Stammgebiet Judas, Simeons, Benjamins und Dans. *a.* Der südlichste Teil desselben, das Südland (Negeb נֶגֶב = dürres Land), vgl. bes. Jos. 15,21–32, nördlich bis über Beer-Seba hinausreichend, ist eine echte, besonders in den südlicheren Teilen wüste Steppengegend, die kaum noch eine seßhafte Bevölkerung hat, früher aber mehrere Hirtenortschaften (besonders simeonitische) aufwies: Beer Lachaj Roï, Gen. 16,4. 24,62 ff. 25,11 wahrscheinlich im Wadi Muwailih SW von Eboda [el-'Audje] und NW von Kades; — Zephath צְפַת Richt. 1,17, später Horma חָרְמָה Num. 14,45. 21,3; Dt. 1,44;

Jos. 12, 14. 15, 30. 19, 14; 1 Sam. 30, 30, wahrscheinlich die von Palmer (Wüstenwanderung, S. 292 f.) beschriebene Trümmerstätte Sebaita, OSO von Eboda und 26 km S von Elusa; — weiter nördlich Rehoboth רְחֹבוֹת Gen. 26, 22, Trümmerstätte Ruchaibe (35 km SW von Beer-Seba) auf dem Wege von Eboda nach Elusa; — Beer-Seba בְּאֵר שֶׁבַע Gen. 21, 31. 26, 33, der Name Bir es-Seba', fälschlich „Löwenbrunnen" gedeutet, haftet noch jetzt an zwei Brunnen 45 km S von Hebron. ‖ — *b.* Im Osten die schaurig öde Wüste Judas, in der der Fels meist nackt zu Tage liegt, hatte nur wenig bewohnte Stätten (s. Jos. 15, 61 f.): die Salzstadt in dem S vom Toten Meere liegenden Salzthal, 2 Sam. 8, 13; — Masada *Μασάδα*, auf dem Sebbeh-Felsen, der Halbinsel el-Lisân gegenüber, eine von dem Hohenpriester Jonathan angelegte, später von Herodes ausgebaute Burg (vgl. Josephus, Jüd. Krieg VII, 8; sowie Friedr. Tuch, Masada, die herodianische Felsenfeste, Leipz. 1863); — weiter nördlich Engedi עֵין־גֶּדִי, nach der Quelle genannt, die an dieser Stelle der gleichnamigen Wüste Wein (Hohl. 1, 14), Balsamstauden und Palmen gedeihen ließ; — Jericho יְרֵחוֹ (Pentat.) u. יְרִיחוֹ. Die alttest. Stadt lag bei der Sultansquelle (Elisa 2 Kg. 2, 19 ff.), also NW, die neutest. lag W von dem jetzigen unbedeutenden Dorfe er-Richa. Über die Fruchtbarkeit der Umgegend s. Josephus, Jüd. Kr. IV, 8, 3; daher „Palmenstadt" Richt. 1, 16, vgl. Dt. 34, 3; 2 Chr. 28, 15; — Gilgal, die erste Lagerstätte der Israeliten nach Überschreitung des Jordans, Jos. 4, 20. 5, 9. 14, 6; 1 Sam. 10, 8. 13, 7 f.

c. Die judäische Niederung (שְׁפֵלָה, Luther: die Gründe), der Abfall אֲשֵׁדוֹת (Aschedoth) des Gebirges nach Westen mit dem breiten Küstenstrich, ist noch heut am fruchtbarsten und am besten bevölkert. Ortschaften in ihr waren (vgl. bes. Jos. 15, 33 ff.): Betogabra (seit Septimius Severus Eleutheropolis, jetzt Bêt Djibrîn) halbwegs zwischen Jerusalem und Gaza, mit schönen Olivenwäldern; — 20 Minuten S davon: Marescha (jetzt Merâsch), wo Asa über Serach siegte, 2 Chr. 14, 9 (nicht zu verwechseln mit Michas Geburtsort Moreschet Gath); — weiter nach Gaza zu: 'Eglon (Jos. 10; jetzt 'Adjlân) und besonders: Lachis לָכִישׁ (jetzt Umm Lâkis), als altkananäische Königsstadt Jos. 10 genannt, später wahrscheinlich eine Grenzfestung, eine der Wagenstädte Salomos, Lagerort Sanheribs vor der großen Katastrophe 2 Kg. 18, 14. — Nördlich und nordöstlich von Bêt Djibrîn lagen die Stätten der Philisterkämpfe: Socho שׂוֹכֹה (jetzt Schuwêke) im Wadi Sant 1 S. 17; — Thimna (jetzt Tibne) an der Südseite des W. Sarâr, Ri. 14, 5; nördlich vom W. Sarâr: Zora צָרְעָה, Simsons Geburtsort, und nahe dabei: Esthaol (Eschu'a) Ri. 13, 25. 16, 30. Zwischen Thimna und Zora: Beth-Semes בֵּית־שֶׁמֶשׁ (jetzt 'Ain Schams), wo die Bundeslade nach der Rücksendung durch die Philister einige Zeit stand 1 Sam. 6, bekannt auch durch den Sieg des Joas über Amazja 2 Kg. 14, 11. 13.

d. Das judäische Gebirge (s. bes. Jos. 15, 48—60). Südlich von Hebron: Maon und Karmel, bekannt durch Nabal 1 Sam. 25; Siph 1 Sam. 23 u. 26. Hebron, zeitweilig Kiriath Arba קִרְיַת אַרְבַּע „Stadt des [Riesen] Arba" genannt Jos. 14, 15, war noch zur Zeit Moses von den Enakitern, בְּנֵי הָעֲנָק, bewohnt Num. 13, 23. Später erhielt Kaleb die Stadt für sich und seine Nachkommen Jos. 14, 6 ff. 15, 13 f. Hier residierte David, so lange er nur König von Juda war. Jetzt heißt die Stadt El-Chalîl „Der Freund [Gottes]", Abraham zu Ehren. — Der Name von Etam עֵיטָם 2 Chr. 11, 6, wo wir die

salomonischen Gärten (Hohl. 6,11. Koh. 2,5) zu suchen haben, ist in 'Ain 'Aṭân beim Dorfe Arṭâs (etwas S von Beth-Lehem) erhalten. — Beth-Lehem בֵּית לֶחֶם, Geburtsort Davids 1 Sam. 16,1. 17,12. Eine bis ins zweite Jahrhundert n. Chr. zurückreichende Tradition läßt die Geburt Christi in einer Höhle stattgefunden haben. Da in Palästina Höhlen nicht selten zu Ställen, Herbergen und, von Einsiedlern, auch zu ständigen Wohnungen benutzt wurden, steht diese Tradition nicht in Widerspruch mit dem biblischen Berichte über die Geburt Jesu. An der von der Tradition bezeichneten Stelle erbaute Kaiser Konstantin eine Basilika (jetzt daselbst die Kirche St. Mariae a praesepio).

Jerusalem war auf drei Seiten durch tiefe Thäler von den umliegenden Bergen getrennt und daher auch vor feindlichen Angriffen gesichert: im W und S das Wadi er-Rebâbi, dessen südlicher Teil im Altertum Thal Hinnom hieß (גֵּי הִנֹּם), im O das Kidronthal. Im Thale Hinnom, nicht weit von seiner Vereinigung mit dem Kidronthale, war die Stätte Thopheth תֹּפֶת, wo zur Zeit des Ahas, Manasse und Amon die abgöttischen Israeliten ihre Kinder dem Baal-Moloch opferten. Den späteren Israeliten erschien dieser Ort so verabscheuungswürdig, daß sie seinen Namen zur Bezeichnung des Ortes der Verdammnis verwendeten (Thargum גהנם, N. Test. *γέεννα* Matth. 5,29 ꝛc.). Im O Jerusalems, jenseits des Kidronthales der Ölberg הַר הַזֵּיתִים. Nur im N, genauer NNW, hängt die Gebirgszunge, auf der Jerus. erbaut ist, mit dem umliegenden Lande zusammen. Sie war in alter Zeit reicher gegliedert, als man bei einer Betrachtung des jetzigen Terrains annehmen möchte. Große Schuttanhäufungen haben das Bild des alten Terrains mehrfach fast vollständig verwischt. NW vom jetzigen Damaskusthore (Mitte der Nordseite) begann die Gebirgszunge sich in einen westlichen (höheren u. breiteren) und einen östlichen (niedrigeren u. schmaleren) Höhenzug zu spalten, die durch ein bis zum Hinnomthal sich erstreckendes Thal (das sog. Käsemacherthal, *ἡ τῶν τυροποιῶν προσαγορευομένη φάραγξ* Joseph. Jüd. Kr. V, 4,1) von einander getrennt waren. Der westliche Höhenzug war durch ein etwa in der Mitte des Tyropöon, W vom Felsendom, beim „Heilbade" Chammâm esch-Schifâ, sich abzweigendes kurzes Thal geteilt; ebenso der östliche Höhenzug durch eine vom Kidronthal westwärts gehende Schlucht, etwa da, wo jetzt der Israelteich, Birket Isra'în. In der ältesten Zeit lag Jer. nur auf dem südlichen Teil der eben geschilderten beiden Höhenzüge. Die Jebusiterburg Zion צִיּוֹן wurde erst von David erobert 2 Sam. 5. Robinson (1841), Sepp, de Vogué, de Saulcy, Fr. W. Schultz (Komment. zu Neh. 3; PRE² VI, S. 538 u. in diesem Handbuch ² I, S. 225) und viele Andere identifizieren Zion mit dem südl. Teil des westl. Höhenzuges; Furrer, Schick, Mühlau, jetzt auch Kiepert, mit dem südl. Teil des östlichen Höhenzuges. Letztere Annahme ist die richtige. Die Propheten und die Dichter des Alten Bundes nennen den Tempelberg am liebsten Zion Jes. 8,18. 18,7; Jer. 8,19; Joel 4,21; Mich. 4,2; Ps. 9,12. 74,2. 128,5; diesem Sprachgebrauch folgt auch der Verf. des 1. Makk.-Buches durchweg (Grimm zu I, 1,33). Dazu kommt noch, daß der östliche Höhenzug zur Errichtung einer großen befestigten Burg weit geeigneter war als der traditionelle Zion; denn in alter Zeit war im N des Tempelberges eine tiefe Schlucht, und auch nach O und W fiel der Tempelberg früher viel steiler ab als gegenwärtig. „Die Stadt Davids" עִיר דָּוִד ist mit Zion wesent-

lich identisch, 2 Sam. 5,7. 9; sie bedeckte die Südhälfte des nachmaligen Tempelberges. David umgab die sog. Oberstadt auf der westl. Höhe mit einer Mauer 1 Chr. 11,8, so daß Jerus. damals aus zwei durch das Tyropöon von einander getrennten befestigten Stadtteilen bestand, und baute das Fort Millo aus, welches, an der Nordostseite der Oberstadt gelegen, dieses und das Tyropöon von N her sichern sollte. || Über Salomos Tempelbau s. 1 Kg. 5 ff.; 2 Chr. 2 ff. Die schon von David erworbene Tenne Aravnas ist nach 2 Chr. 3,1 identisch mit Moria (Gen. 22). Der Bau hierselbst bot außerordentliche Schwierigkeiten dar, da zur Gewinnung der erforderlichen Baufläche im O und noch mehr im W kolossale Mauern aufgeführt und die so entstandenen Hohlräume ausgefüllt werden mußten. Etwas erleichtert wurde die Herstellung des Terrains übrigens dadurch, daß der Tempel und seine Vorhöfe verschiedene Höhe hatten. Der äußere Vorhof nahm etwa das mittlere Drittel der heutigen Haramfläche ein. Der neue Königspalast 1 Kg. 7 lag auf der östlichen Terrasse des westl. Hügels, etwas südl. vom Fort Millo, dem Tempel gegenüber (da wohl, wo später der Hasmonäerpalast und dann der Palast des Agrippa). Nördlich davon, im oberen Teile des Tyropöon (der Boden senkt sich hier von drei Seiten her: N, W, S, daher heißt der Ort „Mörser" מַכְתֵּשׁ Zeph. 1,11) entstand eine Vorstadt. Diese muß schon in der ersten Königszeit eine Mauer erhalten haben; denn bereits Joas hat im Kriege gegen Amazja ein Stück von ihr zerstört 2 Kg. 14,13. Salomo selbst hat den unteren Teil des Tyropöon durch eine Mauer befestigt 1 Kg. 3,1. || Über den Lauf der Mauern des vorexilischen Jerusalem vgl. jetzt namentlich die sorgfältige Erörterung von V. Ryssel in E. Bertheaus Komm. zu Esra-Neh.-Esth., 2. Aufl., S. 183 bis 222. || In späterer Zeit hat besonders Herodes sehr viel für Jerusalem gethan. Unter seinen Bauten ist der überaus prächtige, von Joseph. Jüd. Kr. V, 4,3.4 geschilderte Palast (im NW der Oberstadt, da wo jetzt die Citadelle) am wichtigsten; die drei Türme an der Nordseite dieses Palastes hießen Hippikos, Phasael und Mariamme. An der Nordostecke der Oberstadt der *Ξυστός*, ein großer, von einer Säulengallerie umgebener, oft zu Volksversammlungen benutzter Platz. Von ihm führte eine Brücke ostwärts über das Käsemacherthal nach dem Tempelberge. (Wilsons Bogen heißt nach seinem Entdecker der einzige noch erhaltene Bogen dieser Brücke; über ihm jetzt das Kettenthor). Unmittelbar südl. vom Xystos der Hasmonäerpalast. Die in den Makkabäerzeiten *Βᾶρις* genannte Burg ließ Herodes ausbauen und nannte sie dem Antonius zu Ehren Antonia, Joseph. Jüd. Kr. I, 21,1. V, 5,8. Im 18. Jahre seiner Regierung (20 v. Chr.) begann er den Umbau des Serubbabelschen Tempels; nach neuneinhalbjähriger Arbeit fand die vorläufige Einweihung statt, s. Joseph. Arch. XV, 11. Daß auch zu Christi Zeit noch am Tempel gebaut wurde, ersehen wir aus Joh. 2,20. Erst unter Agrippa II., zur Zeit des Albinus (62—64 n. Chr.), also wenige Jahre vor seiner Zerstörung, wurde der Tempel wirklich vollendet. Gleichfalls erst nach Herodes erhielt die im N Jerusalems entstandene Neustadt eine Mauer. Agrippa I begann den Bau, konnte ihn aber, da er den Kaiser Claudius zu fürchten hatte, nicht zu Ende führen (Joseph. Arch. XIX, 7,2. Jüd. Kr. II, 11,6); doch geschah dies später: erhielt die Mauer auch nicht diejenige Stärke, welche Agrippa ihr zugedacht hatte, so wurde sie doch ein ganz ansehnliches Bauwerk. Der Lauf dieser Mauer, der

sog. dritten Mauer, ist im N u. NW fast ganz identisch mit dem der heutigen Stadtmauer (s. Furrer in Schenkels Bibel-Lexikon III, S. 240; Schick in ZDPV I [1878], S. 15—23, u. VIII [1885], Tafel 8).

Gehen wir von Jerusalem nordwärts, so treffen wir zunächst Gibea Benjamins, die Heimat Sauls 1 Sam. 11,4. 15,34 (Gibea Gottes 1 Sam. 10,5; auch schlechtweg Gibea גִּבְעָה genannt), jetzt Tel el-Fûl, d. i. Bohnenhügel. Ein wenig östlich davon ʿAnathôth, Jeremias Heimat, jetzt ʿAnâta. — Etwas weiter nördl. (8 km von Jerus.) Rama הָרָמָה, jetzt er-Râm. Ob identisch mit Rama Samuels, Ramathaim Zophim 1 Sam. 1,1. 19? Östlich von Rama lag Geba גֶּבַע, NO von letzterem Michmas מִכְמָשׂ. Zwischen diesen beiden Orten das (ostwärts in das Wadi Kelt übergehende) Wadi es-Suwênit, in dem die Felsen Bozez und Sene die Stätte des Sieges Jonathans bezeichnen 1 Sam. 14,4. 5. Weiter N (17 km von Jerus.) an der Straße nach Nabulus folgt dann Beth-El בֵּית־אֵל (Bētîn), früher לוּז Gn. 28,19. 35,6; Jos. 18,13, von Jerobeam zum Hauptsitz des Kälberdienstes gemacht 1 Kg. 12,28 ff. 13, daher von den Propheten Amos 5,5 und Hosea 4,15. 5,8. 10,5 mehrfach Beth-Aven בֵּית־אָוֶן genannt. Josia 2 Kg. 23,15 ff. Ai הָעַי ist nicht weit östlich von Beth-El zu suchen, in gleicher Richtung auch der Joh. 11,54 erwähnte Ort Ephraim (Tajjibe?).

II. **Samarien,** *ἡ Σαμάρεια* (N. Test.), *ἡ Σαμαρεῖτις* (1 Makk. 10,30; Josephus), das Gebiet Ephraims und Manasses, nach Josephus etwa 2 St. südl. von Silo beginnend und bei ʿEn-Gannim (Dschenîn) am Anfange der großen Ebene endigend. Im südöstlichen Teil sind die ziemlich steil abfallenden Berge fast noch ebenso steril wie in Judäa, und die Thäler kurz und schluchtenartig; im W dagegen wird das Land immer offener und fruchtbarer. Etwas östlich von der Nabulus-Straße (34 km N von Jerusalem) Silo שִׁלֹה, שִׁלוֹ (Trümmerstätte Seilûn), seit Josua bis zum Tode Elis der religiöse (Ri. 18,31. 21,19; 1 Sam. 1,9. 24. 3,1. 14,3), teilweise auch der politische (Jos 22,9. 12; Ri. 21,12; vgl. schon Gn. 49,10) Mittelpunkt des Landes, zu dem man wallfahrtete, so lange hier das Heiligtum stand (1 Sam. 1,3. 2,14), wie später nach Jerusalem.

Sichem שְׁכֶם, in der schmalen, aber fruchtbaren Thalsohle zwischen Ebal (N) und Garizim (S). Abraham Gn. 12,6 und Jakob Gn. 33,18 schlugen ihre Zelte wohl in der östlich gelegenen Ebene auf; daher eine halbe Stunde SO von der Stadt, an der NO-Ecke des Garizim, der „Jakobsbrunnen", bei dem das Gespräch Jesu mit der Samariterin stattfand (Joh. 4). Hier war anfangs die Residenz Jerobeams 1 Kg. 12,25; nach dem babylon. Exil Hauptsitz des samaritanischen Kultus, Joseph. Arch. XI, 8,6. Nach Christo wurde die Stadt, vermutlich im Jüdischen Kriege, ganz zerstört; aber schon Titus Flavius Vespasianus errichtete in unmittelbarer Nähe, an der Stätte des alten *Μαβορθά* (מעברתא) eine neue Stadt, die auf Münzen Flavia Neapolis, bei Josephus Jüd. Kr. IV, 8,1 kürzer *Νεάπολις* genannt wird. Nabulus zählt jetzt etwa 14,000 Einwohner, unter ihnen 150 Samaritaner (ZDPV, VIII, S. 150). Thirza תִּרְצָה („Anmut" wohl wegen der Lage genannt, vgl. Hohl. 6,4) war nach Jos. 12,24 eine altkananitische Königsstadt. Hierher verlegte Jerobeam, nachdem er in Sichem und Pnuel gewohnt, seine Residenz 1 Kg. 14,17; hier residierten auch die folgenden Könige bis auf Omri 1 Kg. 16,23. Wahrscheinlich lag Th. an derselben Stelle, wo jetzt das Dorf Tallûza, 6 km NNO von Nabulus.

Die Hauptstadt des Landes war das ziemlich in der Mitte (eine gute Meile NO von Nabulus) gelegene Samaria, שֹׁמְרוֹן, angelegt durch Omri, welcher das Terrain von einem Manne Namens Schemer gekauft hatte. Die schöne Lage, auf einem gleichmäßig ansteigenden Hügel inmitten eines fruchtbaren Thales, war wohl geeignet in Augenlust, Fleischeslust und Hoffart zu bestärken Jes 28, 1. Johann Hyrkan zerstörte die Stadt zum zweitenmale; doch muß sie bald wieder aufgebaut worden sein, da sie schon unter Alexander Jannäus unter anderen im Besitz der Juden befindlichen Städten genannt wird (vgl. Jos. Arch. XIII, 10, 2. 3 mit 15, 4). Herodes, der sie vergrößerte und befestigte, gab ihr dem Augustus zu Ehren den Namen *Σεβαστή*. Später wurde S. durch Neapolis Sichem überflügelt und ist jetzt wieder nur ein unbedeutendes Dorf Sebastije.

Nach der fruchtbaren Küstenebene Saron, die nach Josephus bis Akko hin zu Judäa gehörte, führte von Beth-El über Gophna (Djifna) und Thimna oder Thimnath Serach (Tibne) eine römische Militärstraße. Zwei ihrer zu Samarien gehörigen Stationen, Antipatris und Cäsarea, werden im N. Test. erwähnt Apg. 23, 31 ff. Antipatris war von Herodes gebaut und nach dessen Vater Antipater genannt. Zur Zeit des Hieronymus lag es schon wieder halb in Trümmern. Wahrscheinlich lag A. an der Stelle des jetzigen Ras-el-ʿAin, am Flusse el-ʿAudje; andere suchen es weiter nördlich, da, wo das Dorf Kefr Saba. Auch Caesarea Palaestinae, *Καισάρεια*, ist eine Schöpfung des Herodes, entstanden durch Ausbauung des wenig bedeutenden Ortes Stratonsturm, *Στράτωνος πύργος*. Petrus beim Hauptmann Kornelius Apg. 10. Paulus kam auf seinen Reisen wiederholt nach C. Apg. 9, 30. 18, 22. 21, 8. Schon vor der Zerstörung Jerusalems war C. die gewöhnliche Residenz des römischen Prokurators. Tacitus, Hist. II, 79: haec Judaeae caput est. Heute haftet der alte Name Kaisarîje noch an einigen bei den Ruinen stehenden Fischerhütten.

III. **Galiläa.** גָּלִיל Kreis, Landstrich, mit dem Artikel הַגָּלִיל war eigentlich Bezeichnung eines Distrikts im Stamme Naphthali, z. B. קֶדֶשׁ בַּגּ׳, d. i. Kedes NW vom Hûle-See Jos. 20, 7, vgl. 21, 32; 1 Kg. 9, 11; 2 Kg. 15, 29; 1 Chr. 6, 61, und zwar eines Distrikts, in dem viele Heiden, namentlich Sidonier, sich niedergelassen hatten, daher Jes. 8, 23 גְּלִיל הַגּוֹיִם, was Mt. 4, 15 *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* wiedergibt, vgl. 1 Makk. 5, 15. Später (Josephus, N. Test.) wurde das Wort in etwas weiterem Sinne gebraucht für die im N von Cölesyrien, im S von Samarien begrenzte Landschaft. — Noch weit weniger als vor dem babylonischen Exil war das rein jüdische Element zu Jesu Zeit in G. vertreten. Dadurch, und zwar insonderheit durch den großen Einfluß der Aramäer, erklärt sich das Abweichende des galiläischen Dialekts Mt 26, 69 ff., babyl. Thalmud ʿErubîn 53b. Die schon hierdurch begründete Geringschätzung, mit der man in Judäa auf die Galiläer herabblickte (Mt. 26, 69; Joh. 1, 47), wurde noch dadurch verstärkt, daß die Galiläer den pharisäischen Satzungen sich nicht so fügten, wie das in Judäa geschah. (Nach Mt. 15, 1 waren die Pharisäer in G. nur jerusalemische Sendlinge.) Diese Geistesrichtung der Galiläer war wohl nicht ohne Einfluß auf den Entschluß Jesu, Galiläa zum Hauptschauplatz seiner Thätigkeit zu machen: da er in den Pharisäern und den Sadducäern seine Hauptgegner hatte, mußte G. ihm als ein geeigneterer Boden für die Aufnahme seiner Lehre erscheinen als Judäa.

Mit der Aufzählung der wichtigsten Städte beginnen wir beim Eintritt des Jordans in den See Genezareth und folgen dann dem Seeufer in SW-Richtung. Kapernaum Καφαρναούμ (d. h. Nahums Dorf) muß zu Jesu Zeit eine nicht ganz unbedeutende Stadt gewesen sein, denn sie hatte eine römische Besatzung Lk. 7, 5 und ein Zollamt Mt. 9, 9. Hier wohnte Jesus, wenn er am galiläischen Meere verweilte Mt. 4, 13; Mk. 2, 1, daher heißt K. geradezu seine Stadt Mt. 9, 1 εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. In der Synagoge von K. lehrte er an den Sabbaten Lk. 4, 31; Joh. 6, 59; in K. vollbrachte er viele Wunder, bes. Krankenheilungen Mt. 8, 5. 14; Mk. 2, 1. 4, 33, fand aber nicht denjenigen Glauben, den zu erwarten er berechtigt war Mt. 11, 23. Gegenwärtig existiert der Ort nicht mehr; wir haben ihn uns mit K. Ritter, van de Velde, Wilson, Phil. Schaff (ZDPV, I, S. 216—221), Furrer (ZDPV, II, S. 63) an der Stelle gelegen zu denken, wo jetzt die Ruinen von Tell Hûm (Hûm aus Nachum verkürzt). Gegen das weiter nach SW gelegene Chan Minje sprechen folgende Erwägungen: *1.* nach einem Gefechte in der Ebene Baticha (am Nordufer des See, östlich vom Jordan) ließ sich Josephus, weil durch einen Sturz vom Pferde verletzt, nach K. bringen (Vita 72); also muß K. der dieser Ebene nächstgelegene Ort westlich vom Jordan gewesen sein; *2.* Mk. 6, 30 ff. wird berichtet, daß, als Jesus von K. über den See an das jenseitige Ufer fuhr, die Menge ihm folgte, indem sie am Ufer entlang lief: das war wohl von Tell Hûm aus möglich, kaum aber von Chan Minje. — Chorazin, Mt. 11, 21, Ruinenstätte Keráze eine Stunde NO von Tell Hûm. Dalmanutha Mk. 8, 10 ist nach Furrers scharfsinniger Darlegung wahrscheinlich gleich Chan Minje (ZDPV, II, S. 58); dann wird man Μαγαδάν Mt. 15, 39 als eine andere Form des Namens Magdala ansehen dürfen. Magdala, nach welchem Orte eine Maria im N. Test. den Beinamen ἡ Μαγδαληνή führte, erscheint bei Josephus als Ταριχέαι oder Ταριχαῖαι, bei Plinius als Tarichea; jetzt ist el-Medjdel ein armseliges Dörfchen am südl. Ausgange der Ebene Genezareth. Eine Stunde weiter nach S: Tiberias, im N. Test. nur bei Joh. 6, 23, ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος 6, 1. 21, 1; von Herodes Antipas dem Kaiser Tiberius zu Ehren gegründet, Joseph. Arch. XVIII, 2, 3, war trotz mancher Hindernisse, welche sich anfangs entgegenstellten, schon zur Zeit des Josephus (Vita 65), nächst Sepphoris die bedeutendste Stadt Galiläas. Nach der Zerstörung Jerusalems wurde Tib. ein Hauptsitz jüdischer Gelehrsamkeit; seit dem 8. Jahrh. blühte hier die Massorethenfamilie Ben Ascher.

Die weiter westlich gelegenen Ortschaften seien von N nach S genannt. Kedes קֶדֶשׁ, eine der Freistädte im Westjordanlande, im Stamme Naphthali, NW vom Hûle-See. ‖ Hazor חָצוֹר, Jos. 11. 12. Richt. 4, Sitz des Königs Jabin, W vom Hûle-See, wo jetzt Tell Kureibe. ‖ Gischala, τὰ Γίσχαλα (el-Djisch), N vom Djebl Djermak, in dem letzten Kriege gegen die Römer als Ort des Johannes von G. mehrfach genannt. ‖ SO davon: Safed, wie es scheint, keine sehr alte Stadt, seit dem 16. Jahrh. ein angesehener Sitz jüdischer Gelehrsamkeit. ‖ Kana, Κανὰ τῆς Γαλιλαίας (Kânet el-Djelîl; W von Magdala, gerade in der Mitte zwischen M. und dem Mittelländischen Meere Joh. 2, 1. 11. 4, 46; Heimat Nathanaels 21, 2. ‖ Jotapata, Ἰωτάπατα (Tell Djefât, 1847 von Konsul Schulz aufgefunden, etwas NW von Kana). Josephus (Jüd. Kr. II, 20, 6. III, 7, 7) befestigte den Ort und verteidigte ihn gegen Vespasian, der

aber die Stadt endlich doch einnahm und zerstörte. Jos. 19,14. 27 führt ein hier gelegenes Thal (an der Grenze von Sebulon und Ascher) den Namen יִפְתַּח־אֵל. ‖ Sepphoris Σέπφωρις, S von Kana und Jotapata, von Herodes Antipas stark befestigt (Jos. Arch. XVIII, 2,1), unter Jehuda ha=Nasi, dem Redaktor der Mischna, Sitz des großen Synedriums. Später erhielt S. den Namen Διοκαισάρεια und ward Hauptstadt Galiläas (Sokrates, Kirchengesch. II, 33; Hegesipp. I, 30). Jetzt ein Dorf Sefurije mit den Ruinen einer Kreuzfahrerkirche und einer Burg. ‖ Nazareth Ναζαρέτ (en=Nâṣira), S von Sepphoris, am südwestl. Abhange des Djebel es=Sîch, in einem etwa 20 Minuten langen, 8—10 Minuten breiten Thale. Wie die Erklärung des Namens N. ungewiß, so auch die Entstehungszeit des Ortes. N. kommt weder im A. Test. noch bei Josephus noch in den Thalmuden vor; Eusebius und Hieronymus kennen es als ein unbedeutendes Dorf. Daß es zu Jesu Zeit nicht mehr gewesen sein kann, zeigt Nathanaels Frage Joh. 1,47. Aber hier wohnten Joseph und Maria Lk. 2,4. 1,26 ff., und hier wuchs Jesus auf Mt. 2,23; Lk. 4,16, vgl. Mt. 21,11. 26,69; Mk. 16,6; Joh. 19,9; Apg. 22,8; aber die Bewohner glaubten seiner Predigt nicht Lk. 4,24 ff. ‖ SO von Nazareth am Nordabhange des Djebel Dâhi liegen zwei aus der Bibel gleichfalls sehr bekannte Ortschaften: Nain Ναΐν Lk. 7,11 (W) und En=Dor עֵין דּוֹר 1 Sam. 28 (O). Sunem שׁוּנֵם (Sûlam), am SW=Abhange des Dj. Dâhi; Heimat der schönen Abisag (1 Kg. 1. 2), der frommen Frau, deren dem Elisa bethätigte Gastfreiheit so reich belohnt ward (2 Kg. 4,8—37. 8,1 ff.), und der Heldin des Hohenliedes 7,1 (שׁוּלַמִּית d. i. Sunemitin). ‖ Jesreel יִזְרְעֶאל (Zer'în), zweite Residenz Ahabs und seiner Nachfolger, am NW=Rande des Gebirges Gilboa. Ahab 1 Kg. 18,45 f., Naboth 1 Kg. 21, Tod Jorams und der Isebel 2 Kg. 9.

IV. **Das Ostjordanland** wird im A. Test. (2 Kg. 10,33. Mich. 7,14) eingeteilt in Basan und Gilead, die durch den Jabbok getrennten Königreiche Ogs und Sihons. Im engeren Sinne (in dem wir es im folgenden nehmen) ist Basan das Land nördlich vom Jarmuk bis zum Hermon; im weiteren Sinne umfaßt B. auch das jetzt Djebel 'Adjlun genannte, anderwärts mit unter dem Namen Gilead gemeinte gebirgige Land südl. vom Jarmuk bis zum Jabbok. Im W reichte Basan bis zum See Genezareth, im O schloß es noch den Westabhang des Haurangebirges ein. Die dem Jordanthal zunächst gelegenen Gegenden hießen Argob אַרְגֹּב Dt. 3,14 und Golan גּוֹלָן (Djolân), weiter östlich die getreidereiche Ebene en=Nuqra, dann Auranitis. Das NW vom Hauran gelegene Lavaplateau Ledja (Trachonitis) gehörte nicht mehr zu B. Für die große Fruchtbarkeit Basans, namentlich die Trefflichkeit seiner Weiden, zeugen viele Stellen des A. T.s (Dt. 32,14; Ez. 39,18; Am. 4,1; Ps. 22,13; Eichen Jes. 2,13; Ez. 27,6).

Städte. Im A. Test.: Astharoth=Karnaim עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם Gn. 14,5 oder עַשְׁתָּרוֹת Dt. 1,4; Jos. 9,10 (Tell 'Aschtere, 2½ Stunden S von Nawâ) und Edrei אֶדְרֶעִי Num. 21,33, die beiden Residenzen. ‖ Im N. Test. (damals gehörten diese Länder wesentlich zur Tetrarchie des Philippus): Cäsarea Philippi Mt. 16,13 ist das alte Πανεάς Joseph. Arch. XVIII, 2,1 an der gleichnamigen Jordanquelle, welches Philippus im J. 3 oder 2 v. Chr. vergrößerte und verschönte und dem Kaiser zu Ehren Καισάρεια nannte (jetzt Bânijâs). Wahrscheinlich noch früher (Julia wurde im J. 2 v. Chr. von Augustus in die

Verbannung geschickt) erbaute Philippus an der Stelle des Dorfes *Βηθσαϊδά* die Stadt *Ἰουλιάς*. Gewöhnlich sucht man dies Bethsaida-Julias auf dem Hügel et-Tell, am östlichen Jordanufer, eine Stunde oberhalb der Einmündung in den See Genezareth (HBA 183b; Bädeker-Socin[2] S. 267); indes mit Unrecht: Et-Tell wird zu identifizieren sein mit dem ähnlich heißenden Orte *Θελλα* Joseph. Jüd. Kr. III, 3,1; auf diesem Hügel konnte kaum ein Ort Namens „Fischhausen“ (בית צידא) entstehn; auch führt die Erzählung des Josephus über seinen Kampf gegen Sulla (Vita 72) darauf, daß B.-J. weiter südlich als et-Tell gelegen habe. Wahrscheinlich ist also B.-J. näher an der Jordanmündung zu suchen (vgl. auch Joseph. Arch. XVIII, 2,1 *πρὸς λίμνῃ δὲ τῇ Γεννησαρίτιδι*), etwa da, wo jetzt die Ruinen von 'Aradj. Seit Reland, Palaestina S. 654, nimmt man fast ganz allgemein an (Winer, Riehm HBA, Bäd.-Socin), es habe zwei Ortschaften des Namens B. gegeben: *1.* Die nach Josephus Jüd. Kr. II, 9,1 in Untergaulanitis gelegene B.-J., welche wahrscheinlich Lk. 9,10 gemeint sei; *2.* eine auf dem westlichen Jordanufer *Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας* Joh. 12,21, die Heimat des Petrus, Andreas und Philippus Joh. 1,44 f., die Stadt, in der, wie in Chorazin, Christus viele Wunder vollbrachte, aber keinen Glauben fand Mt. 11,21. Diese Ortschaft sei bei Chan Minje (Seetzen, Bäd.-Socin) oder 20 Minuten weiter N bei der 'Ain et-Ṭâbigha genannten Quelle (Robinson, Riehm) zu suchen. Es ist aber unwahrscheinlich, daß zwei einander so nahe Ortschaften denselben Namen gehabt haben. Von einem W vom Jordan gelegenen B. ist nirgends, sei es in alten Zeugnissen oder einem erhaltenen Namen eine Spur zu entdecken. Die Lage von 'Aradj stimmt zu *πρὸς λίμνῃ* des Josephus, und ein hier gelegener Ort konnte im Volksmunde als zu Galiläa Joh. 12,21 und von Josephus als zu Untergaulanitis gehörig bezeichnet werden, weil an der Grenze beider Gebiete gelegen. Eine ganze Reihe von Zeugen verlegt B. an die Mündung des Flusses; nicht wenige bekunden, daß der Jordan zwischen Kapernaum und B. in den See fließe. Wir stimmen daher mit M'Clintock and Strong, Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature, I, S. 787 (New York 1874); H. Holtzmann, Jahrbb. f. protest. Theol. 1878, S. 383 f.; Furrer, ZDPV, II, S. 66 ff., darin überein, daß es nur Ein Bethsaida gegeben habe und daß dieses das aus der Profangeschichte bekannte gewesen sei.

Gilead גִּלְעָד, der südliche, größere Teil des Ostjordanlandes, reichte vom Jarmuk bis zum Arnon („Das ganze Gilead“ Dt. 3,10); im engeren Sinne, d. i. ohne den Djebel Adjlûn, vom Jabbok bis zum Arnon. Die zwischen diesen beiden Flüssen ansässigen Ammoniter hatte der Amoriterkönig Sihon סִיחוֹן weiter nach Osten gedrängt Ri. 11,13 ff.; er selbst wurde durch die Israeliten besiegt. Ruben und Gad ließen sich in diesem gleichfalls fruchtbaren Lande nieder, während Halb-Manasse weiter nördlich in Basan Wohnsitze erhielt. Von Städten wird am häufigsten genannt „Ramoth in Gilead“ רָאמֹת, auch רָמֹת, jetzt es-Salt (S von Djebel 'Oscha), eine der drei Freistädte im Ostjordanlande (neben Golan in Manasse-Basan und Bezer in Ruben) Dt. 4,43. Ahab, mit Josaphat verbunden, kämpft gegen die Syrer um R. 1 Kg. 22; ebenso Joram, mit Ahasjahu verbunden, 2 Kg. 8,28 f. 9,4.14. Südöstlich davon Rabbath Ammon, die Hauptstadt der Ammoniter, später Philadelphia genannt.

Neben den Ammonitern und südlich von denselben, bis zum Weidenbach hin, der die Grenze gegen Edom bildete, wohnten die Moabiter. Nur kurze Zeit herrschten die Amoriter bis an den Arnon Num. 21, 13 f. Eine beträchtliche moabitische Bevölkerung erhielt sich auch während dieser Zeit noch erheblich weiter nördlich, so daß die Gegend östlich vom Jordan Jericho gegenüber im Dt. als Gefilde Moabs bezeichnet wird. So werden denn Eleale אֶלְעָלֵה, Hesbon חֶשְׁבּוֹן, Medeba מֵידְבָא, Jahza, Dibon, auch Aroer עֲרוֹעֵר, alle nördlich vom Arnon, als moabitische Städte genannt. Südlich vom Arnon: ʿAr Moab und Kir Moab קִיר מוֹאָב (Kerak).

In der Zeit des N. T.s ist sowohl Galiläa als auch das Land des Tetrarchen Philippus von dem weiter südlich gelegenen Ostjordanlande, Peräa, durch die Dekapolis getrennt. Daß Jesus in dieser Anhänger hatte und Wunder verrichtete, ersehen wir aus Mt. 4, 25, bezw. Mk. 5, 20. 7, 31. Aus welchen Städten die Dekapolis bestand, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Gewiß ist die Zugehörigkeit von Skythopolis, d. i. Beth-Scheân (im Westjordanlande), Hippos, Gadara, Pella, Dion, Philadelphia; wahrscheinlich von Abila, Kapitolias, Gerasa.

Peräa als bestimmter politisch-geographischer Begriff (mit Galiläa zusammen das Land des Herodes Antipas) ist das Samarien und Judäa gegenüberliegende Ostjordanland, etwa vom Jâbis bis S vom Wadi Zerqa Maʿin (Kallirrhoe der Alten), im N nur schmal, S vom Jabbok etwas breiter; im N und NO begrenzt durch die Dekapolis, im SO und O durch das Land der Nabatäer, gegen deren Andrängen P. eine Vormauer bildete. ‖ Der Gattin des Kaisers Augustus zu Ehren ließ Herodes Antipas Betharamphtha (Tell Râme, 11 km ONO von der Jordanmündung, am W. Râme) ausbauen, befestigen und Julias nennen, Josephus Arch. XVIII, 2, 1. Jüd. Kr. II, 9, 1. Da der eigentl. Name der Kaiserin Livia war, wird die Stadt häufiger Libias genannt. ‖ Machärus Μαχαιροῦς, auf einer beträchtlichen, von allen Seiten durch tiefe Schluchten gesicherten Höhe; zuerst von Alexander Jannäus, dann von Herodes (dem Gr.) befestigt, Jüd. Kr. VII, 6, 1. 2. Dort wurde Johannes der Täufer, nachdem er einige Zeit im Gefängnis gewesen, hingerichtet Mt. 14, 3 f.; Mk. 6, 17 f.; Joseph. Arch. XVIII, 5, 2. Im Jüdischen Kriege wurde M. durch Cäcilius Bassus erobert (Eleasar), Jüd. Kr. VII, 6. Jetzt Ruinenstätte Mkaur, 764 m hoch (1158 m über dem Spiegel des Toten Meeres), zwischen der Kallirrhoe und dem Arnon.

Die Geschichte Israels.

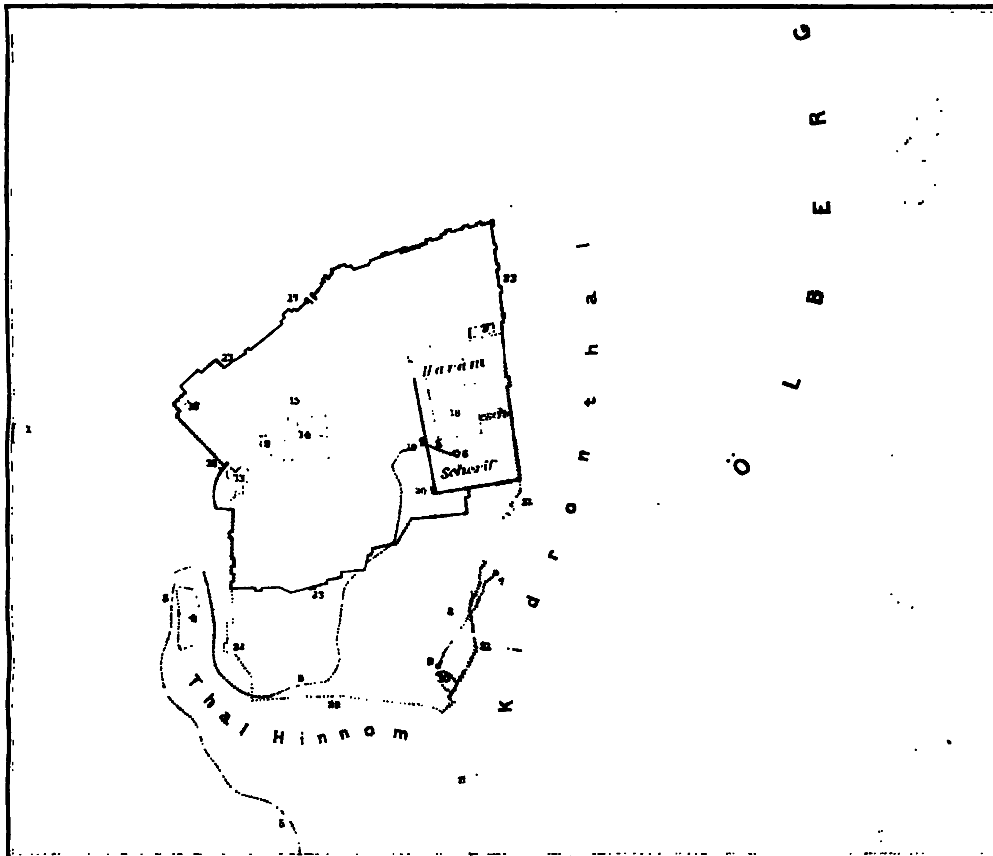
4. Einleitung in die Geschichte Israels.

a. **Begriff.** Die Geschichte des Volkes des A. Test.s hängt aufs engste mit der alttestamentlichen Archäologie und Theologie zusammen. Während aber die alttest. Archäologie die äußeren Formen, in denen sich Israels Leben bewegte und darstellte, und die alttest. Theologie die innerlichen Motive oder Folgen desselben, die religiös-sittlichen Erkenntnisse, erörtert, hat die Geschichte Israels das Leben dieses Volkes selbst zum Gegenstand. Sie beschreibt die Entwicklung und Gestaltung des israelitischen Volkstums oder alttest. Gemein-

KARTE ZUR TOPOGRAPHIE DES ALTEN JERUSALEM.

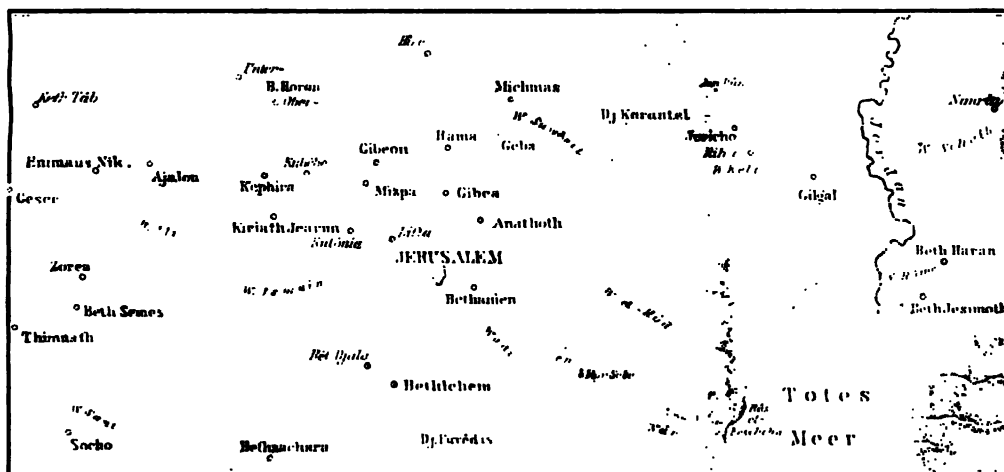
Maßstab 1 : 25.000

1 *Mamillateich* 2 *Hiskiateich* 3 *Birket Israin* 4 *Sultansteich* 5 *Wasserleitung d. Pilatus* 6 *el Kas* 7 *Marienquelle* 8 *Wasserleitung d. Hiskia* 9 *Teich Siloah* 10 *Birket el Hamri* 11 *En Rogel* 12 *Jafathor* 13 *Kastel am Jafathor* 14 *Muristan* 15 *Grabeskirche* 16 *Goliathsburg* 17 *Damaskusthor* 18 *Felsendom* 19 *Wilsonsbogen* 20 *Robinsonsbogen* 21 - - *Alte Mauer* 22 . *Ergänzungslinie der alten Mauer* 23 ——— *Heutige Mauer*



UMGEBUNG von JERUSALEM.

Maßstab 1 : 500.000.



Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen

wesens, welche mit dem Leben Israels eins ist. Das altest. Gemeinwesen ist nun aber eine Vorausdarstellung des neutest. Reiches Gottes. Was durch die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christi Person wesenhaft und prinzipiell gegeben ist und durch die Wirkung des heil. Geistes von ihm aus geistig und universell immer vollständiger verwirklicht wird, ist im A. T. staatlich und volkstümlich angebahnt worden. Das Objekt der Geschichte Israels ist vor allem diese Anbahnung und Vorausdarstellung des Reiches Gottes in der ihm vorläufig noch anhaftenden politischen und nationalen Form, wie sie trotz vieler widerstrebender Elemente, trotz schwerer Kämpfe und Verirrungen durch Gottes Erweisungen und Offenbarungen doch mehr und mehr und immer folgerichtig zu stande gebracht ist.

b. **Entwicklungsgang.** Hatten schon Saurin, Stackhouse und Lilienthal, hatten dann M. Fr. Roos, Köppen und Jak. Heß, auch Jahn und namentlich Stolberg im Gegensatz zum Deismus und Rationalismus ihrer Zeit die Geschichte Israels mit tiefer eindringendem Verständnis zu ergründen und besonders ihre Zusammenhänge, die Bedeutung ihrer Teile für den letzten großen Hauptzweck gründlicher klarzustellen gesucht, so verfolgten Zahn, Kalkar und Ziegler in ihren mehr populär gehaltenen Schriften diese Bahn noch weiter. J. Chr. K. v. Hofmann förderte durch die Hervorhebung neuer Gesichtspunkte, besonders durch den der Vorausdarstellung Christi in den Personen des A. Test.s, eine geistvollere, mehr organische Betrachtung. Hengstenberg vertiefte die apologetische Behandlung und hob durch seine Vorlesungen über die Geschichte des Reiches Gottes im Alten Bunde noch entschiedener das immerdar Bedeutsame, das für die Kirche bleibend Erbauliche hervor. Heinr. Kurtz machte einen Ansatz dazu, durch Benutzung aller neueren geographischen und historischen Fortschritte die traditionelle Auffassung in ein neues Gewand zu kleiden; ähnlich, jedoch mehrfach die Arbeiten der Kritik verwertend, das leider immer noch nicht vollendete gründliche Lehrbuch von Aug. Köhler. Ewald suchte mit ebenso warmer Begeisterung wie umfassender Gelehrsamkeit und kritischer Akribie eine in den Entwicklungsgang tiefer eindringende, plastische Darstellung seines Objekts zu geben. Graf dagegen, Reuß, Wellhausen, Seinecke, Stade und Kuenen, meist von rationalistisch-darwinistischer Weltanschauung aus mit Vatkes hegelschen Konstruktionen zusammentreffend (vgl. S. 206 f.), gingen darauf aus, auf Grundlage ihrer neuen kritischen Substruktionen ein total umgestaltetes Bild zu geben und, einem Drange der Neuzeit folgend, alles aus sich selbst entstehen zu lassen (Entwicklungsprinzip): aus der noch mehr oder weniger heidnischen Volksreligion heraus den Prophetismus, erst aus letzterem die Gesetzesreligion oder, wie sie es ausdrücken, den Levitismus. Indem sie so den von dem A. Test. selbst gelehrten Verlauf auf den Kopf stellten, traten sie nicht bloß mit der Thatsache, daß schon die ältesten Propheten eine bedeutende gesetzliche Entwickelung voraussetzen, sondern auch mit der Art des Priestergesetzes, welches von dem „Levitismus" oder „Judaismus" dieser Kritiker sich wesentlich unterscheidet, in Widerspruch. Manche treffende Einwendung gegen diese extreme Richtung bei F. E. König*

* Falsche Extreme in der neueren Kritik des Alten Testaments. Leipz. 1885 (19 S. 4°); Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte gegenüber den Entwicklungstheoretikern, das. 1884 (108 S.); Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgeschichte Israels. I. Die Bildlosigkeit des legitimen Jahwehkultus, das. 1886 (32 S.).

und bei R. Kittel.* Die „Geschichte des Volkes Israel" von E. Renan ist gleich dem „Leben Jesu" desselben Verfassers Erzeugnis einer üppig wuchernden Phantasie; daher weiß Renan, obwohl er die Geschichte Israels vor der Eroberung Kanaans für ebenso haggadisch hält wie Stade, auf 200 Seiten von ihr zu berichten, während Stade nur 20 hat. Die schon früher von R. aufgestellte falsche** Behauptung, daß die Semiten in besonderer Weise für den Monotheismus veranlagt seien und gewesen seien, kehrt mehrfach wieder, S. 49: Chez les Sémites ce n'est pas seulement l'expression, c'est la pensée même qui est profondément monothéiste; S. 51: Dès l'époque reculée où nous sommes, le pasteur sémite porte au front le sceau du Dieu absolu. Daher sei die Schaffung des Nationalgottes Jahve zwar vom nationalen und politischen Gesichtspunkte aus ein Fortschritt, aber ein „grand recul" „au point de vue religieux" S. 175. 265. 291. Vgl. auch S. 265: L'histoire d'Israël se résume en un mot: effort séculaire pour renoncer au faux dieu Jahvé et revenir au primitif Élohim.

c. **Quellen.** Erfreulich ist es, daß durch die Erforschung des ägyptischen Altertums und durch die Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilschrift über manche Gebiete, die für die Bibel in Betracht kommen, ein neues Licht aufgegangen ist. Hat auch die Ägyptologie immer noch mit vielen und großen Schwierigkeiten zu kämpfen und ist auch die Assyriologie noch zu jung, als daß die Wissenschaft von ihren vorläufigen Resultaten überall völlig sicher Gebrauch machen dürfte, so sind doch manche Fragen, auf die vorweg zu antworten ist, wie die nach dem Alter der Kultur, namentlich nach der Zeit, wo die Schreibkunst in Ägypten und demnach auch in Israel bekannt und verbreitet gewesen ist, bereits endgültig entschieden. Es sind auch ganze Völkergeschichten, welche in die israelitische hineinragen, wie die elamitische, besonders ihrem hohen Alter nach, klarer und sicherer gestellt. Die alten ägyptischen Machthaber und mehrere assyrische haben wir durch die Steindenkmäler selbst ihren Gesichtszügen nach kennen gelernt. Nicht wenige in der Bibel erzählte, bezw. angedeutete Ereignisse sind durch diese Bereicherung unseres Wissens verständlicher geworden, namentlich dadurch, daß wir nun den Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte des Orients erkennen. Allerdings wird davon meist nur äußerliches betroffen.

In betreff der Hauptsachen bleiben wir auf die Quellen, die schon immer bekannt gewesen sind, angewiesen. Unter diesen sind die außerbiblischen, besonders die griechischen und römischen, wie Herodot, Xenophon, Polybius, Diodorus Sic., Strabo, Plutarch, Appian, Plinius, Tacitus und Justin, aber selbst auch die späteren jüdischen, voran Philo (geb. um das Jahr 20 v. Chr.) und Josephus (geb. 37/38 n. Chr.), für die älteren Zeiten nur mit großer Vorsicht zu benutzen.

Was die biblischen Quellen betrifft, so gehören gar manche mehr, als wir wünschen möchten, den späteren Jahrhunderten an. Wenigstens ihre Schlußredaktion haben sie zum guten Teil erst spät erhalten. (Vgl. hierüber die Einl. in das A. Test. in diesem Handbuche). Doch fehlt es für die älteren

* Geschichte der Hebräer. I (bis z. Josuas Tod). Gotha 1888 (XII, 281 S.).
** Vgl. Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin 1888 (316 S.).

Zeiten keineswegs an richtig leitenden Quellen. Fast überall liegen im Hexateuch und in den Geschichtsbüchern ältere Schriften zu Grunde, und diese ruhen auf noch älteren Urkunden und Überlieferungen. Zu diesen Quellen rechnen wir auch den Priesterkodex. Selbst wenn die meisten Satzungen desselben erst in der Zeit der Könige niedergeschrieben sein sollten, als es sich darum handelte, die Tradition der Priester des Zentralheiligtums gegenüber andern Gewohnheiten zu sichern und zur Geltung zu bringen, so ist doch anzunehmen, daß sie damals schon lange als althergebrachte, ja aus Moses Zeit stammende Überlieferungen gegolten haben. Vor allem sind heilige Riten stabil, und sicher hat der Opferkult am jerusalemischen Tempel immer wesentlich dieselbe Ordnung gehabt. Zu begreifen ist es, daß Ezechiel (c. 44—46) als Prophet für den neuen Tempel und für die Zukunft einige Neuerungen in Aussicht stellte; aber nicht annehmen läßt es sich, daß Esra oder ein Zeitgenosse desselben, der das pent. Gesetz erst später konzipierte, den Ezechiel unberücksichtigt gelassen oder gar ihm widersprochen hätte. Was die vielen eingehenden Bestimmungen über den Bau und die Einrichtung der Stiftshütte, über ihre Transportage und die betreffenden Obliegenheiten der verschiedenen Levitenabteilungen in Exod. und Num. betrifft, so wird es immer sehr unwahrscheinlich bleiben, daß sie erst in einer Zeit, wo sie längst völlig überflüssig geworden waren, ohne jeden Zweck und aufs Geratewohl aufgezeichnet seien, — so gar nicht geeignet der Freude an Luftschlössern zu genügen, sich vielmehr auf Schritt und Tritt und in jeder Beziehung an die realen Wüstenverhältnisse bindend. Aber mag dem sein, wie ihm wolle, jedenfalls wird schon das mosaische, wird dann auch das siloniſche und davidische Zelt im wesentlichen eine solche Struktur gehabt haben, wie sie hier vorgeschrieben ist; es ist ja dieselbe, welche auch noch im Tempel, sowohl im salomonischen als auch im serubbabelischen, bewahrt ist und welche offenbar als allein angemessen, als allein Gott wohlgefällig überliefert war. — Daß J und E viel an altem Überlieferungsstoff bewahrt haben, wird teilweise sogar von den Grafianern anerkannt. — Im Buch der Richter sodann, in den Büchern Samuelis und der Könige haben die älteren Quellen entschieden das Übergewicht: sie machen nicht bloß die Fundamente, sondern auch den eigentlichen Bau aus; die spätere mehr prophetische („deuteronomische“) Bearbeitung, die hier wahrnehmbar ist, steht nicht im Widerspruch mit ihnen. Wegen der Chronik s. oben S. 251 f. Der Versuch Wellhausens, die dem Chronisten eigentümlichen Erzählungen, z. B. in betreff Manasses (von seiner Gefangenführung, Bekehrung und Wiedereinsetzung), in betreff Jojakims und Zedekias, als bloße Tendenzerfindung hinzustellen, ist sehr verkünstelt ausgefallen. — Hinsichtlich der Makkabäerbücher s. S. 279.

Was die Art der älteren Quellen betrifft, so haben sie als ältester Abdruck der volkstümlichen Überlieferung für den Historiker eine besonders hohe Bedeutung, zumal da sie ebenso natürlich und schlicht wie anschaulich und lebendig erzählen. Die späteren Überarbeitungen aber sind nicht sowohl Erzeugnisse einzelner Persönlichkeiten und ihrer individuellen Art, als vielmehr Ausflüsse der weiteren Entwicklung des Volks; sie sind Produkte des an und in Israel waltenden, es heiligenden und es immer tiefer in die Erkenntnis des wahren Gottes einführenden Geistes. Und gerade dadurch, daß sie hinzu-

gekommen sind, sind die betreffenden Schriften zu einem Buche geworden, aus welchem ein Höheres zu uns redet als dieses und jenes einzelne Individuum. Wellhausen hat mit starker Karikierung des Thatbestandes in diesen Überarbeitungen nur Entstellungen gefunden. Er sieht in dem Bericht von dem dem Gideon gewährten Zeichen und von dem Siege, den er durch 300 Mann gewann, ebenso in der Erzählung von dem Siege Samuels durch den Donner des HErrn in 1 Sam. 7, einen Aberglauben, wie ihn vor allem das nachdeuteronomische Zeitalter gehabt habe, ja eine „geistliche Mache", an der kein wahres Wort sei (Gesch. I, S. 259 = Prol. S. 259), während doch der Glaube, daß der HErr den Seinigen, wenn es not thut, gar wunderbar hilft, im Grunde überall vorhanden gewesen ist, wo es ein lebendigeres Verhältnis zu dem wahren Gott gegeben hat, vergl. Ps. 18; Jes. 10,33 f.; 29,5 ff. Er führt ferner die Geschichte von dem einmütigen Vorgehen des ganzen Volks gegen Gibea und den Stamm Benjamin in Ri. 19—21 auf eine angeblich ganz unhistorische, erst in der nachdeuteronomischen Zeit mögliche Anschauung von der Einheit der Gemeinde und besonders von ihrem sittlichen Eifer zurück (das. S. 245), während doch diese Einheit und ein ähnlicher Eifer auch schon in der jedenfalls viel älteren Geschichte von der gemeinsamen Eroberung Kanaans durch Israel vorausgesetzt wurden. — Was die prophetische Bearbeitung wirklich charakterisiert, ist vor allem das strenge Urteil über die Verfehlungen des Volkes und seiner Fürsten, mochten sie wie der Stierdienst in Abweichungen von sicher vorhandenen Gesetzen oder wie der Höhendienst in der Nichtanerkennung der aus dem heil. Wesen Jahves zu ziehenden Folgerungen bestehen. Dann ist es auch die Anwendung des sogenannten theokratischen Pragmatismus, der die Ursache des Unglücks wie im kleinen, so auch im großen vor allem in der Sünde sieht. Die deuteronomische und die ihr folgende Art ist es voran, die Darstellung mit eingehenderen Betrachtungen über die Sünde des Volkes und ihre Folgen sei's zu Anfang einzuleiten (bes. Ri. 2,6 ff.), sei's an großen Wendepunkten zu durchweben (z. B. 2 Kg. 17,7—23). Die prophetischen und deuteronomischen Bearbeitungen haben bei dieser ihrer Art der älteren Darstellung so wenig Eintrag gethan, daß sie sie vielmehr mit dem rechten, höheren Geist erfüllt, sie zu einer religiösen oder heiligen gemacht haben. Etwas anders verhält es sich mit dem Chronisten. Für ihn ist es bezeichnend, daß er den Apparat der Priester und Leviten, der in seiner späteren Zeit ganz anerkanntermaßen eine sehr bedeutende Rolle spielte, auch schon für die früheren Zeiten überall, wo es sich um wichtigere Dinge handelte, als fungierend darstellt; so bei der Einholung der Bundeslade durch David, I, 13, bei der Beseitigung der Athalja und der Einsetzung des Königs Jehoas durch den Hohenpriester Jojada, II, 23,1.

So religiös gestaltet, wie sie ist, hat die biblische Geschichtsdarstellung vieles, was sie in den älteren Quellen fand, was aber für das religiöse Interesse keine Bedeutung hatte, weggelassen, so daß man ihr nun Unvollständigkeit vorwerfen kann. Mangel an wahrhaft geschichtlichem Pragmatismus, wie ihn die Wissenschaft der Gegenwart fordert, und an einer durchgeführten Chronologie ist ihr wohl von Anfang an eigen gewesen. Dafür zeichnet sie sich aber, da sie nicht der Menschen, sondern Gottes Ehre sucht, durch Objektivität und Nüchternheit aus. Unbefangene Forscher, besonders

Historiker wie Heeren, J. v. Müller, selbst Rotteck und besonders noch v. Ranke haben ihr daher noch immer vor allen anderen alten Darstellungen den Preis zuerkannt. Manche Forscher haben sie wegen der Art, wie sie überall Gottes Bestimmen und Thun mit hereinzieht, unglaubwürdig gefunden. Aber wie auch andere Helden des Altertums, besonders des semitischen, sind sicher auch die israelitischen, wenn sie irgend etwas zu bedeuten hatten, religiöse Führer gewesen. Was sie bestimmte und beseelte, war wirklich, wie es die heil. Schrift darstellt, der Wille und das Gebot ihres Gottes, und was ihnen Mut und Kraft auch zu den schwierigsten Unternehmungen, was ihnen Hilfe und Erfolg gewährte, war wirklich die Kraft Gottes in ihnen. Vor allem hat man an dem Wunderglauben der biblischen Geschichte Anstoß genommen. Aber alle, für die noch nicht der Höhepunkt aller Wunder, die Person Jesu Christi, aufgehört hat, wunderbar zu sein, werden die vorbereitenden Wunder in der alttest. Heilsgeschichte von vornherein postulieren. Übrigens mag manches auf ein vorsehungsvolles Zusammentreffen von Umständen, durch welche eine erwünschte Wirkung hervorgebracht wurde, zu beschränken sein. Jedenfalls ist bei den biblischen Autoren das Interesse für die augenfällige Machterweisung des HErrn viel größer als dasjenige für die Aufhebung der Naturgesetze. Aber die erstere ist ihnen allerdings sehr real und unbeschränkt.

d. **Grundlagen der israelitischen Geschichte: Offenbarung und Inspiration.** Die Anbahnung des Reiches Gottes im A. Test., mit der es die Geschichte Israels zu thun hat, besteht wesentlich und voran in der Stiftung oder Pflege der alttest. Religion. Als Hingebung des Menschen an Gott setzt jede Religion notwendig eine Hingebung Gottes an den Menschen voraus, wenigstens eine Kundgebung oder Selbsterweisung in Macht und Güte, eine Offenbarung. Eine solche liegt schon in den Werken der Schöpfung vor und setzt sich dann fort durch geschichtliche Führungen, Fürsorge im einzelnen und allgemeinen, Welt- und Volksgestaltungen, kurz durch alles, wodurch Gott zu den Menschen redet. Es ist dies die äußere Offenbarung — die Manifestation. Wo es aber zur wahren Religion kam, war damit eine innere — die Inspiration — verbunden, die sich durch Selbstmitteilung des göttlichen Geistes an den Menschengeist vollzieht. Durch sie wurde eine richtige Auffassung und wirkliche Aneignung der äußeren gewirkt. Sie für etwas bloß Menschliches zu halten kann nur dem beikommen, für den etwas Höheres, über den Menschen hinaus Liegendes überhaupt nicht vorhanden ist. Wenn irgendwo, ist Gott da wirksam, wo das Höchste, das recht eigentlich sein Zweck und Ziel ist, zum erstenmal in die Erscheinung tritt oder wo es wesentlich neue Momente zu Tage fördert, zumal im Menschenleben, wo ihm die Sünde widerstrebt, deren trübende Macht er überwinden muß. Je reiner sich das Höchste entfaltet, desto mehr ist es eben sein Werk. Dennoch aber kann und muß von einem allmählichen Hergange, von wirklicher Entwicklung, von Geschichte die Rede sein. Die menschliche Geistesthätigkeit ist durch die göttliche nicht ausgeschlossen. Vielmehr entfaltet sich die göttliche in und mit der Entwicklung der menschlichen. Die göttliche tritt nicht in absoluter Machtvollkommenheit auf, sondern läßt ihre Einwirkung von dem Maße der vorhandenen menschlichen Anlagen und Befähigungen, von der Art der bereits deutlicher gefühlten Bedürfnisse, von dem Ernst des menschlichen Fragens, Verlangens und

Ringens bedingt sein. Eben wegen dieser ihrer Bedingtheit war die innere Offenbarung zunächst auf ein einziges Volk, ja auf wenige in demselben beschränkt, trat sie in der späteren Zeit, als sich die Juden mit einem moralisierenden und reflektierenden Ausbau der früher gelegten Fundamente begnügten, in den Hintergrund, eine zeitlang sogar völlig verstummend, — und erst mit der neutest. höchsten Steigerung der äußeren Offenbarung, dem Auftreten des Täufers und dem Kommen Jesu Christi hob sie ihr Werk von neuem an. Am reinsten und mächtigsten in dem Herrn selbst, in welchem Gottes Geist nun in ganzer Fülle wirkte; dem entsprechend erschien sie aber auch in denjenigen, welche sich von seinem Geist in alle Wahrheit leiten ließen.

Das Verhältnis beider Faktoren zu einander genau zu bestimmen und zwischen dem, was dem einen, und dem, was dem andern angehört, zu unterscheiden geht nur hin und wieder an. Aber behaupten, daß sich nur das Eine von beiden statuieren lasse, entweder eine ganz auf sich gestellte Welt, die man als die äußere Erscheinung eines Gott zu nennenden Innern ansehen möge, oder eine überweltliche, unvermittelt und unbedingt wirkende Kausalität; daß eine Gott und die Welt zusammenschauende und mit einander vermittelnde Theologie sich Unentschiedenheit und Unklarheit zu Schulden kommen lasse, — heißt das eigentliche Problem der Theologie, das ihr durch die vorliegenden Thatsachen selbst gestellt ist, verkennen und sie nötigen sich selbst aufzugeben. Beide Faktoren sind nun einmal überall hinreichend bezeugt, und die wahre Wissenschaft kann nicht darin bestehen, daß man um der Konsequenz des Systems willen den einen leugnet; es gilt, den beide bezeugenden Thatsachen gerecht zu werden. Hervorgetreten sind sie besonders merklich schon bei der Schöpfung, wo nach den Ergebnissen der Naturwissenschaft sich alles natürlich zu entwickeln scheint und wo dennoch von Stufe zu Stufe ein Neues, das die vorhandenen Substrate für sich allein nicht hervorbringen konnten, sich eingestellt hat. Einen Übergang vom anorganischen Leben zum organischen, der sich von selbst zu stande gebracht hat, wird Häckel, und einen entsprechenden von der Tierseele zum selbstbewußten Menschengeist wird Dubois-Reymond doch immer vergeblich suchen. Thätig sind beide Faktoren ferner im Leben des wiedergebornen Christen, welcher darüber, daß der heil. Geist etwas wahrhaft Objektives und Reales ist und in seinen Antrieben sich dennoch menschlich bedingen läßt, die unmittelbarste Gewißheit hat.

Von Inspiration redet man gewöhnlich nur in Beziehung auf die biblischen Autoren, und jedenfalls ist sie uns in ihnen am meisten verbürgt, — mögen sie nun bloß durch ihre Schriftwerke oder auch noch anderweitig als Werkzeuge Gottes legitimiert sein. Auch in ihnen hat sie sich den menschlichen Bedingungen, Eigentümlichkeiten, ja Beschränktheiten angeschlossen, so daß sie sich bald stärker, bald schwächer äußerte. In betreff rein äußerlicher, z. B. rein historischer oder geographischer Dinge hat sie sogar irrtümliche Anschauungen gewähren lassen. Immerhin aber hat sie die einfachsten Leute befähigt Schriften zu liefern, welche, wie mannigfaltig und wie abgestuft auch immer, dennoch in allem wesentlich harmonisch zusammenstimmen und, sich gegenseitig ergänzend, einen großen, schönen Organismus bilden, ja dem geistlichen Leben noch jetzt die gesundeste, heilsamste Nahrung bieten.

Für unsern Zweck fragt es sich besonders, ob sich Mythen und Sagen

in der heil. Schrift finden. Ist der Mythus die Darstellung der von der Idee durchdrungenen, ins Bereich des Persönlichen und Göttlichen erhobenen Naturerscheinung, so ist er der Ausdruck der heidnischen Anschauung als solcher; auf dem Gebiet der wahren Religion, die vor allem darauf abzielt, schöpferisches und kreatürliches in das rechte Verhältnis zu setzen, ist er daher unmöglich. Was man in der Bibel noch immer vom Mythus herleitet oder geradezu Mythen nennt, Schöpfungs-, Paradieses- und erste Menschheitsgeschichte, stammt in Wahrheit, wenn auch durch die damalige Weltanschauung bedingt, aus der Erkenntnis der göttlichen Macht, Weisheit, Güte und Heiligkeit oder aus der der menschlichen Sünde: es ist Offenbarungslehre. Nicht einmal die Annahme, die erste Grundlage dieser Urgeschichte sei der Mythus gewesen, Offenbarungswahrheiten aber hätten einen neugestaltenden, wiedergebärenden Einfluß auf denselben ausgeübt, hat einen genügenden Grund. Dergleichen müßte nur dann statuiert werden, wenn die ganze Offenbarungsreligion aus der Naturreligion hervorgegangen wäre, was sich doch im Grunde nur von pantheistisch-materialistischen Voraussetzungen aus behaupten läßt. Daß die betreffenden alttest. Darstellungen denen der Perser, Inder und Babylonier in einigen Punkten ähnlich sind, erklärt sich zum Teil aus der gemeinsamen Weltanschauung, zum Teil aber auch wohl aus der allen zu Grunde liegenden Uroffenbarungsreligion. — Anders verhält es sich mit der Sage, die als die Darstellung der von der Idee durchdrungenen, poetisch-sinnig erfaßten geschichtlichen Begebenheit bezeichnet werden kann. Sie war überall da natürlich und selbstverständlich, wo man, auf ungenaue, mündliche Überlieferung beschränkt, von der Vergangenheit nur noch Höhepunkte und Hauptpersonen im Gedächtnis behielt und diese sowohl zu einander als auch zu dem, was später geworden, in Beziehung setzte. Unwillkürlich faßte man da das Frühere nach Maßgabe des Späteren auf, ja legte in dasselbe auch schon das hinein, was das Spätere erst werden sollte oder zu werden versprach. Dabei stellte man das Geistige sinnlich, das Innerliche äußerlich dar. Wenn nun der Geist der Offenbarung aus den biblischen Berichten das historisch Unrichtige nicht schon als solches gänzlich ausschloß, so dürfte er auch die Sage nicht völlig verworfen, sondern sich nur zu ihrem gewöhnlichen Fehler, ihrer Menschenverherrlichung, in Gegensatz gestellt haben. Wie die guten, hob er auch die besserungs- und erziehungsbedürftigen Seiten an den Gestalten der Vorzeit hervor, ihre Geschichte auch nach seiten der Erziehung und Heilsgewährung von seiten Gottes als vorbildlich behandelnd. Da nun die Sage, soweit ihr Vorhandensein innerhalb der biblischen Berichte überhaupt zu statuieren ist, gewiß auch wirklich historische Momente bewahrt haben wird, würde sie für die Darstellung nicht bloß der Zeit ihrer Ausbildung, sondern, richtig behandelt, auch der Vorzeit verwendbar erscheinen.

e. **Perioden der Geschichte Israels.** Die kritische Untersuchung des A. T.s ist für die Erkenntnis der stufenweise stattfindenden Entwicklung Israels eine notwendige Voraussetzung. Die neukritische Richtung ist aber stark dabei, ihre Anschauung von diesem Fortschritt nicht von den Resultaten der Kritik, sondern umgekehrt ihre Kritik von dem naturalistisch konstruierten Fortschritt abhängig zu machen. Indem Stade u. a. über Reuß, ihren Wegbahner, darin weit hinausgehen, daß sie Mose alle grundlegende Bedeutung nehmen, ja ihn

sogar als etwas völlig Ungewisses im Nebel der Urzeit verschwinden lassen, denken sie sich Israel in der Richterzeit als „ein Volk wie andere Völker“ und sein Verhältnis zu Jahve nicht anders als z. B. dasjenige Moabs zu Camos, mit Berufung auf Ri. 11,20. Israel ist noch voll Bilderdienerei, und der Stierdienst zu Bethel und Dan gilt selbst nach der Königszeit, selbst nach dem Elias und Amos noch; noch länger aber gilt der Höhendienst als etwas Gott Wohlgefälliges. Erst von Hosea ab fängt es allmählich an zu tagen, ohne daß man freilich sieht, was nun plötzlich das bis dahin so lange verborgene Licht verbreitet hat. Israel muß sich — so will man es — steif geradlinig entwickelt, muß daher möglichst niedrig angefangen haben und kann nur sehr langsam vorwärts gekommen sein. Ehe man sich diese Anschauung widerlegen läßt, macht man lieber die ersten Jahrhunderte mundtot. Allein das Lied der Debora kann nun doch einmal nicht der Richterzeit, so mancher Davidische Psalm kann nicht David, der Kern der Sprüche kann nicht der besseren Königszeit ohne Gewaltsamkeit abgesprochen werden! Und all diese Stimmen klingen aufs deutlichste nicht nach der Bama eines Stiergottes, sondern nach dem Heiligtum Jahves; sie nötigen uns daher uns vom Entwicklungsgange Israels eine von dieser darwinistischen Betrachtungsweise nicht unwesentlich abweichende Vorstellung zu machen. In der Richterzeit waren nicht bloß die niederen, natürlichen Elemente vorhanden, aus denen sich die höheren dann allmählich und ganz von selbst entwickelt hätten. Zu einer solchen Evolution wäre es hier sicher ebensowenig wie in einem anderen Volk gekommen. Die niederen machten sich allerdings noch geltend, und zwar um so mehr, als sie von den neuen Verhältnissen in Kanaan, besonders von der Zertrennung des Volks in die verschiedenen Stammgebiete, vielfach begünstigt wurden. Pflegt doch auch auf eine Zeit höheren Aufschwungs, wie sie unter Mose und Josua vorangegangen war, unter allen Umständen erst ein gewisser Niedergang zu folgen. Aber es regten sich auch neue, bessere Elemente, die durch Mose von oben her dem Volksleben eingepflanzt waren. Durch die richterliche Wirksamkeit Samuels und die königliche Davids und Salomos schienen dieselben das Übergewicht gewinnen zu sollen. Doch war ein wirklicher Sieg erst da möglich, wo die Gegensätze noch klarer und schroffer hervortraten und noch bewußter aufeinander stießen. Erst als das Erstarken des benachbarten Heidentums die demselben verwandten Elemente in Israel anregte und unterstützte, als es nicht bloß im nördlichen Reiche, sondern unter den schlechten Königen auch in Juda dahin kam, daß sich Unglaube und Ungehorsam mit Entschiedenheit gegen Jahve auflehnten, ja daß eine Frivolität, die der Befürchtungen und Hoffnungen der Frommen spottete, frech ihr Haupt erhob: erst im ernsten Kampf gegen diese Entartung konnte der Geist Gottes in der Weise wirksam werden, daß er in den Propheten und ihrem Anhange Glauben und Gehorsam, Furcht und Hoffnung auf eine neue Stufe der Entschiedenheit und Klarheit erhob. Die Erlösung aus dem Exil diente dieser Entwicklung zur Bekräftigung und zum Abschluß. Aber auch jetzt kam es nur erst zu einem vorläufigen und unvollständigen Siege. Nur zu leicht vergaß die Gemeinde wieder, wie tief sie Gott verpflichtet sei. Ihr Glaube war oder blieb nicht lebendig genug. Gehorsam war sie nicht aus innerem Drange, sondern, weil es ihr geboten war, oder gar um sich Verdienste vor Gott zu

erwerben. Die Hoffnung wich der Resignation oder richtete sich auf niedere Dinge. Eine Äußerlichkeit begann zu herrschen, der gegenüber die Innerlichkeit und Geistigkeit erst durch Christi Kampf mit den Pharisäern, durch Pauli Siege über den Judaismus in ihr ganzes Recht eingesetzt wurden.

Eine Zeit der Zubereitung, in welcher sich die verschiedenen Elemente zunächst erst konsolidierten, — etwa bis zur Trennung des Reichs, — eine Zeit des Kampfes und Fortschritts — bis in die erste nachexilische Zeit, — und eine Zeit der Veräußerlichung — bis auf Christum — das sind die Perioden, die sich in Israels Entwicklung in Kanaan unterscheiden. Voran geht ihnen die Begründungszeit, zu der schon die anbahnende patriarchalische Zeit gerechnet werden kann. Damit aber erhelle, wodurch diese ganze Geschichte Israels veranlaßt wurde, welche Aufgabe und Absicht sie hatte, muß vorweg auch die Urzeit berücksichtigt werden. Die Geschichte der letzteren ist die erste Menschheitsgeschichte. Die Geschichte Israels muß ebenso universell anfangen, wie sie schließt.

f. **Chronologie.** Die traditionellen Zahlen (vgl. Keils Komm. zur Gen. Ende, zu Ri. 3,7, zu 1 Kg. 12) zeigt die folgende Tabelle.

2137 Abrahams Einwanderung in Kanaan
2112 Isaaks Geburt
2052 Jakobs Geburt
2037 Abrahams Tod
1961 Josephs Geburt
1922 Israels Übersiedelung nach Ägypten
1905 Jakobs Tod
1851 Josephs Tod
1572 Moses' Geburt
1492 Israels Auszug aus Ägypten
1453 Tod Aarons und Moses
1452—1445 Eroberung Kanaans durch Josua
1435—1427 Bedrückung durch Kuschan Rischʿathajim (8 Jahre)
1427—1387 Rettung durch ʿOthniel und Ruhe (40 J.)
1387—1369 Bedrückung durch die Moabiter (18 J.)
1369—1289 Rettung durch Ehud und Ruhe (80 J.)
1289—1269 Bedrückung durch Jabin (20 J.)
1269—1229 Rettung durch Debora und Ruhe (40 J.)
1229—1222 Druck durch die Midianiter (7 J.)
1222—1182 Rettung durch Gideon und Ruhe (40 J.)
1182—1179 Herrschaft Abimelechs (3 J.)
1179—1156 Tholaʿ Richter (23 J.)
1156—1134 Jair Richter (22 J.)
1154—1114 Eli Hoherpriester und Richter (40 J.)

Im Osten	Im Westen
1134—1116 Ammoniter (18 J.)	1134—1094 Philister (40 J.)
1116—1110 Jephthah (6 J.)	1116—1096 Simson (20 J.)
1110—1103 Ibzan (7 J.)	
1103—1093 Elon (10 J.)	
1093—1085 ʿAbdon (8 J.)	1094—1075 Samuel

1075—1055 Saul
1055—1015 David (40 J.)
1015—975 Salomo (40 J.)
1012 Tempelbau

Reich Juda	Reich Israel
975—957 Rehabeam (17 J.)	975—953 Jerobeam I (22)
957—955 Abiam (3 J.)	
955—914 Asa (41 J.)	953—952 Nadab (2)
	952—930 Baesa (24)
	930—929 Ela (2)
	929 Simri (7 Tage)
	929—918 Omri (12 J.)
914—889 Josaphat (25)	918—897 Ahab (22)
	897—896 Ahasja (2)
891—884 Jehoram* (8)	896—883 Joram (12)
884—883 Ahasjahu (1)	
883—877 Athalja (6)	883—856 Jehu (28)
877—838 Jehoas (40)	856—840 Joahas (17)
838—810 Amazja (29)	840—824 Joas (16)
810—758 Ussia (52)	824—783 Jerobeam II (41)
	11 Jahre Anarchie
	772 Sacharja (½ J.)
	771 Sallum (1 Monat)
	771—760 Menahem (10 J.)
	760—759 Pekahja (2 J.)
758—742 Jotham (16)	759—739 Pekah (20 J.)
742—727 Ahas (16)	8½ Jahre Anarchie
727—698 Hiskia (29)	730—722 Hosea (9 J.)
698—643 Manasse (55)	
643—641 Amon (2)	
641—610 Josia (31)	
610 Jehoahas (3 Monate)	
610—599 Jojakim (11 J.)	
599 Jojachin (3 Monate)	
599—588 Zedekia.	

Gegen diese Berechnung sprechen aber sehr gewichtige Gründe. Nur ganz beiläufig sei bemerkt, daß in ihr der Regierungsantritt des Joahas in das 22. (statt nach 2 Kg. 23, 1 ins 23.) Jahr des Jehoas, und der des Ussia in das 15. (statt nach 2 Kg. 15, 1 ins 27.) Jahr Jerobeams II gesetzt ist; denn ganz ohne Veränderungen der im Königsbuche enthaltenen Zahlen ist ein befriedigendes Resultat schlechterdings nicht zu erreichen. Auch wollen wir kein besonderes Gewicht darauf legen, daß die Annahme einer 11jährigen Anarchie gar nicht, einer 8½jährigen vor Hosea nur ungenügend begründet ist. Sehr bemerkenswert aber ist folgender Umstand, auf den namentlich Wellhausen

* Jehoram sei 2 Jahre Mitregent des Josaphat gewesen.

und Ad. Kamphausen hingewiesen haben: genaue Prüfung der Daten im Königsbuche zeigt, daß die synchronistischen Angaben

A von Juda wurde König im Jahre x des Königs B von Israel
C „ Israel „ „ „ „ y „ „ D „ Juda

auf Berechnung des Verfassers, nicht auf Überlieferung beruhen. Joram und Ahasjahu sind in demselben Jahre getötet worden. — Rechnet man die Angaben über die Regierungszeit der einzelnen Könige zusammen, so beträgt die Summe für das Nordreich 98, für das Südreich 95. Um das Plus von 3 Jahren zu beseitigen, hat der Synchronist einfach die Jahre der judäischen Könige als voll gerechnet, die der israelitischen nicht. Es werden nämlich gerechnet:

22 J. des	Jerobeam	= 17 Rehabeam, 3 Abiam, 1. 2. Asa	
2	Nadab	= 2. 3. Asa	(1 Kg. 15, 25)
24	Baesa	= 3.—26. Asa	(1 Kg. 15, 33)
2	Ela	= 26. 27. Asa	(1 Kg. 16, 8)
12	'Omri*	= 27.—38. Asa	
22	Ahab	= 38.—41. Asa, 1.—17. Josaphat**	(1 Kg. 16, 29)
2	Ahasja	= 17. 18. Josaphat	(1 Kg. 22, 52)

Infolge dessen kommt Joram im 18. Jahre des Josaphat zur Regierung 2 Kg. 3, 1 und seine zwölf Jahre entsprechen nun den 17 Jahren judäischer Herrscher: 18.—25. Josaphat, 8 Jehoram, 1 Ahasjahu! — Durch diesen Nachweis ist eine wesentliche Stütze der traditionellen Chronologie als hinfällig erwiesen.

Die ägyptische Chronologie ist gegenwärtig noch außerordentlich unsicher. Wir beschränken uns daher auf Prüfung Eines Datums. Nach Ansicht fast aller Neueren, soweit sie überhaupt die Ausführung der Israeliten durch Moses für eine geschichtliche Thatsache halten, ist Merneptah, Sohn und Nachfolger Ramses' II, der Pharao des Auszuges gewesen (vgl. S. 330 Z. 39). Wann hat Merneptah gelebt? Nach Lepsius und mit vielen anderen behauptet Ebers (HBA, S. 333): „Seine Zeit läßt sich genau bestimmen, weil unter ihm der nur alle 1460 Jahre vorkommende Ablauf einer Sothisperiode eintrat. Jedenfalls fällt die sogenannte Ära des Menephthes 1325 (nicht 1322), und 1317 wird der Auszug der Juden zu setzen sein." Angenommen diese Setzung wäre richtig, so würde die traditionelle Zahl 1492 um 175 zu hoch sein. Wie steht es nun mit dem Beweise? Der 365 n. Chr. lebende Mathematiker Theon von Alexandrien erwähnt gelegentlich eine Ära *ἀπὸ Μενόφρεως*. Da mit dieser Ära „die Sothisperiode gemeint sein muß (ich halte es für unentschieden, ob die Periode im allgemeinen oder der 1325/22 beginnende Abschnitt), so hat man mit viel Mut und wenig Glück dies *Μενόφρεως* in ein *Μενέφθεως* geändert und auf diese willkürliche Änderung den König Merneptah in das Jahr 1325/22 gesetzt. In Wirklichkeit hat man gar kein Recht die gut ägyptisch aussehende Form *Μενοφρις* zu ändern. Daß wir nicht wissen, wen der Name bezeichnet, beweist gar nichts; denn wie unendlich wenig ist uns von der ägypt. Geschichte bekannt!" (Freundliche Mit-

* Geht 1 Kg. 16, 23 „im 31. Jahre Asas" auf die Zeit nach Thibni? Oder sollte hier eine wirklich überlieferte Zahl anzunehmen sein?

** Das sind aber nur 21 Jahre.

teilung von Adolf Erman v. 20/22. Juli 1888; ebenso die folgende Ausführung, welche positiv zeigt, daß Merneptah erst geraume Zeit nach 1325/22 zur Regierung gekommen sein kann.) „Für Amenophis I haben wir jetzt ein ganz genaues Datum. Der Kalender auf der Rückseite des Papyrus Ebers [Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums I § 40, 2 u. § 114] gehört in die Jahre 1553/50. Der König, in dessen 9. Jahr er geschrieben ist, ist verschieden gelesen worden. Jetzt sind alle wirklich Sachkundigen ... darüber einig, daß nur die eine Lesung möglich ist, die schon zu allererst vorgeschlagen war dsr-Kɜ-Rꜥ, d. h. Amenophis I* .... Damit fällt Am.' I Regierungsantritt in das Jahr 1561/58 ... Amenophis IV. ist nach dem Fund von Tell-Amarna [s. Ad. Erman, Der Thontafelfund von Tell-Amarna, Sitzungsberichte der Berl. Akad. der Wiss., 3. Mai 1888, S. 583—589] ein Zeitgenosse des Burnaburiasch von Babylon. [Letztes Viertel des 15. Jahrh., s. Meyer § 272] ... Man hat also [in der 18. Dynastie] .. etwa folgende Chronologie:

Amenophis I 1561 ff. [mindestens 9 Jahre],
[Thutmosis I, sein Sohn [mindestens 9 J.; Meyer § 217],
[Thutmosis II, sein Sohn, nicht lange],
Thutmosis III [sein Bruder], excl. der Regierung seiner Schwester [Haꜥtschepsu; Gesamtdauer 54 J.] rund 1500—1470 (oder etwas später),
[Amenophis II, sein Sohn, mindestens 3 J.; Meyer § 224],
[Thutmosis IV, mindestens 7 J.; Meyer § 224],
Amenophis III [sein Sohn; mindestens 36 J.] rund 1450—1415,
Amenophis IV [sein Sohn; mindestens 12 J.] rund 1415—1400.
[Sꜥanecht, Ai, Tutꜥanchamen, Seraꜥ-Teta. Dauer ungewiß],
[Haremheb, wohl zur 19. Dynastie gehörig. Mindestens 7 J.; ob 21, vgl. Meyer § 229 Anm.],
[Ramses I. Seti I].

Daraus folgt, das Ramses II (67 J.) nicht gut vor 1350 auf den Thron gekommen sein kann .. und sein Sohn Merneptah hat also ebenso frühestens 1283 den Thron bestiegen, vermutlich aber später." — Wenn diese Darlegung nicht durch neue Funde widerlegt wird, müssen diejenigen, welche Merneptah für den Pharao des Auszuges zu halten fortfahren, den Auszug noch etwa vier Jahrzehnte später ansetzen, als sie bisher thaten, und dann bleiben ihnen, auch wenn sie mit Kamphausen Davids Thronbesteigung erst im J. 1018 und die Reichsspaltung erst im J. 938 stattgefunden haben lassen, für die Wüstenwanderung, Josua, die Richter und Saul nur etwa 260 Jahre übrig. Gegen solche Verkürzung sprechen aber, um von den sonstigen Angaben des Richterbuches ganz zu schweigen, Richt. 11, 26 (Israel zur Zeit Jephthahs 300 Jahre in Hesbon, Aroer u. s. w.) und 1 Kg. 6, 1 (Tempelbau 480 Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten). Andrerseits scheint nach Ex. 1, 11 Ramses II für den (oder einen) Pharao der Bedrückung gehalten werden zu müssen, und dann könnte der Auszug erst nach diesem Herrscher stattgefunden haben.

Mit Sicherheit aber wird die Irrigkeit der traditionellen Chronologie und damit zugleich die Unmöglichkeit mit den in der Bibel überlieferten Zahlen auszukommen bewiesen durch eine Reihe in den Keilinschriften enthaltener Daten. Von besonderer Wichtigkeit sind: *1.* der assyrische Regentenkanon für die Jahre 893—666 (KAT² S. 470—479); *2.* die assyrischen Eponymenlisten mit Beischriften oder die assyr. Verwaltungslisten für die Jahre 817—728, fragmentarisch für die Jahre 727—723 und 708—704

* [Brugsch, Gesch. Aegypten's unter den Pharaonen, Leipz. 1877, S. 260: Ser-ka-ra].

(KAT[2] 480—489); *3.* als Ergänzung für diese beiden Quellen die auf einzelne assyrische Könige der angegebenen und früherer Zeiten bezüglichen Annalen und sonstigen Inschriften. Für die Eingliederung dieser Materialien in die absolute Chronologie sowie für die Kenntnis der Geschichte des neubabylonischen Reichs und damit auch für das Verständnis der gleichzeitigen Geschichte des Reiches Juda und des babylonischen Exils kommen in Betracht namentlich: *4.* der babylonische „Regentenkanon" *Κανὼν βασιλειῶν* des Mathematikers, Astronomen und Geographen Claudius Ptolemäus, welcher zur Zeit des Antoninus Pius und des Marcus Aurelius in Alexandrien lebte (Schrader KAT[2] 490 und in den Sitzungsberichten der Berl. Akad. der Wiss., 23. Juni 1887, S. 587—600 u. 17. Nov. 1887, S. 947—951); *5.* die Fragmente einer babylonischen Chronik, für die Zeit von Nabonassar bis zum Anfange des Saosduchin (Schamasch-schum-ukin) (s. H. Winckler, Chronicon Babylonicum editum et commentario instructum, Zeitschr. f. Assyriologie II [1887], S. 148—162. 299—315. 350—352).

In den Keilinschriften nun finden sich nach den Assyriologen für den Zeitraum von nur anderthalb Jahrhunderten folgende Widersprüche gegen die üblichen Ansätze der israelitischen Chronologie:

1. Ahab und der König von Syrien werden 854 bei Qarqar von Salmanassar II besiegt (KAT[2] 195 f., Tiele 200), also kann Ahab nicht schon 897 gestorben sein.

2. Jehu zahlt demselben assyrischen Könige im J. 842 Tribut (KAT[2] 210, Tiele 191. 202), kann mithin nicht 856 gestorben sein.

3. Ussia-Asarja scheint noch um 742/740 (vielleicht noch etwas später, Tiele 219 f. 230 f.) gelebt zu haben (Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung 399—421; KAT[2] 223. 251), dann darf sein Tod nicht in das Jahr 758 gesetzt werden.

4. Menahems Tributzahlung an Thiglath-Pileser 2 Kg. 15,19 fällt in das Jahr 738 (Keilinschrr. u. Gesch.-forsch. 449—452, KAT[2] 252 f.; Tiele 232 f. hält es allerdings für möglich, daß die Tributliste „in ein früheres Jahr gehört und von dem Annalisten irrtümlich hier eingeschaltet worden ist" [?]).

5. Der Zug des Thiglath-Pileser gegen Pekah, bei welchem Zuge das Reich Israel verkleinert wurde, 2 Kg. 15,29, fällt nach KAT[2] 254 ff. in das Jahr 734, vgl. Tiele 232 ff.

6. Die Eroberung Samariens fand sicher im J. 722 statt, in welchem Jahre Salmanassar IV, der die Belagerung begonnen hatte, starb und Sargon auf den Thron kam. Ebenso sicher war der Feldzug Sanheribs gegen Juda im J. 701 (d. i. im 3. vollen Regierungsjahre des am 12. Ab 705 auf den Thron gekommenen S.). Nach der üblichen Chronologie nun paßt zu dem ersten Datum 2 Kg. 18,10, laut welcher Stelle Samarien „im 6. Jahre Hiskias, d. i. im 9. Jahre Hoseas" erobert worden (727 = 1 J. Hisk.; also 722 = 6 J. Hisk.); nicht aber paßt zu dem zweiten 2 Kg. 18,13, laut welcher Stelle Sanherib „im 14. J. des Königs Hiskia" nach Judäa gekommen, während man „im 27. J. Hisk." erwarten müßte. Welche Zahl (6 oder 14) ist nun die richtige? Bei Erwägung des oben (S. 329, Anfang) über die Berechnung der Synchronismen Bemerkten empfiehlt sich auf den ersten Blick die Annahme, daß die synchronistische Angabe 2 Kg. 18,10 berechnet, dagegen die

einfache 2 Kg. 18, 13 überliefert sei. Deshalb haben sich viele Neuere dafür entschieden, das 14. Jahr des Hiskia gleich 701 zu setzen und danach weiter zu korrigieren, so Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1875, S. 635 ff.; W. Nowack, Theol. Stud. u. Krit. 1881, S. 300 ff.; Kamphausen, Chronologie S. 28. 48. 87. 94; Riehm HBA, S. 1813 f. — ‖ Dem steht aber folgendes entgegen: a. Auf die Erzählung der Sanheribskatastrophe (Jes. 36 f. = 2 Kg. 18, 13—19), welche Erz. eben durch das Datum „im 14. J. Hisk." eingeleitet wird, folgt die Geschichte von der Erkrankung Hiskias, seiner Genesung und der anläßlich dieser Genesung erfolgten Gesandtschaft des Merodach-Baladan, Königs von Babel (Jes. 38 f. = 2 Kg. 20). Diese letzteren Begebenheiten nun gehören sicher in das 14. Jahr des Hiskia; denn dem totkranken H. werden von Gott noch 15 Lebensjahre zugelegt (Jes. 38, 5 = 2 Kg. 20, 6) und H. hat im ganzen 29 Jahre regiert (2 Kg. 18, 2. 2 Chr. 29, 1). Es können aber weiter diese Begebenheiten nicht in dem J. 701 stattgefunden haben; denn: α) Merodach-Baladan war König von Babylon (abgesehen von seiner früheren Erwähnung unter Thiglath-Pileser im J. 731, s. KAT² S. 339) in den Jahren 721—710 (KAT² 340), außerdem noch einmal für sechs Monate im Jahre 704 oder 703. Dann besiegte und entthronte ihn Sanherib, und es wurde Belibus zum Könige von Babylon eingesetzt, der nach dem postdatierenden ptolemäischen Kanon 3 Jahre 702, 701, 700 regierte und welchem dann Aparanadios (Aschur-nadin-schum) folgte. Also kann Mer.-Bal. nicht 701 eine Gesandtschaft an H. geschickt haben. | β) Laut Jes. 39, 2 = 2 Kg. 20, 13 ff. zeigte H. den Gesandten sein Schatzhaus, das Silber und das Gold u. s. w. u. s. w. Nun aber hat H. dem Sanherib, noch ehe dieser von Lakhisch aus eine Heeresabteilung nach Jerusalem sandte, alle Schätze, die er zusammenraffen konnte, gegeben, um Sanh. zu versöhnen und von Jerus. fern zu halten 2 Kg. 18, 14—16. Wie kann nun H. sehr bald nach diesem Tribute, noch in demselben Jahre große Schätze und Vorräte, die seine Vorfahren und er selbst aufgespeichert, als Beweise seiner Macht und der Nützlichkeit eines Bundschlusses dem Mer.-Bal. zeigen?! | γ) Ein Zusammenhang der Krankheit, von welcher H. betroffen, mit der Pest, welche in Sanh.s Heere wütete, ist (gegen HBA, S. 1813b) nicht wahrscheinlich; denn Gott rettete ja durch die Pest Jerus. und H., wird also den H. nicht gleichzeitig von derselben Krankheit haben befallen werden lassen. Demnach scheint angenommen werden zu müssen, daß das Datum „im 14. J. Hisk." ursprünglich unmittelbar vor der Erzählung von der Krankheit und Genesung Hiskias, sowie von der Gesandtschaft des Mer.-Bal. gestanden hat und daß die in spätere Zeit gehörige Geschichte des Feldzuges Sanheribs erst durch ein redaktionelles Versehen gleich hinter das genannte Datum gekommen ist. Für solche Umstellung zuerst wohl Lenormant, dann Franz Delitzsch Jes.³ S. 370 und v. Orelli Jes. S. 118. Eine andre Vermutung über die Entstehung des jetzt offenbar vorhandenen Fehlers s. bei Nägelsbach Jes. S. 380. ‖ b. Der im Todesjahre des Königs Ahas ergangene Ausspruch Jesajas wider Philistäa, s. Jes. 14, 28—32, fordert die Philister auf v. 29, sich nicht über den Tod eines Herrschers zu freuen, dessen Nachfolger sie noch härter züchtigen werde. Mit diesen Herrschern können nicht Ahas und Hiskia gemeint sein (denn Ahas hat die Philister nicht geschlagen), sondern nur assyrische Herrscher, wie zuerst Koppe,

dann Max Duncker (Gesch. des Alterthums ⁴II, 244 = ⁵II, 320) und J. Barth (Beiträge zur Erklärung des Jesaia, Berlin 1884, S. 19) erkannt haben. Am nächsten liegt es, mit den genannten Gelehrten an Thiglath-Pileser und seinen Sohn Salmanassar IV (Ululai = Ἰλούλαιος des Ptolem. Kanons) zu denken, welche beide gegen Philistäa gekämpft haben. Thiglath-Pileser ist nun sicher im J. 727, also gerade im Todesjahre des Ahas nach traditioneller Rechnung (728/7), gestorben! Bredenkamp Jes. S. 98 denkt an Salmanassar († 722) und Sargon. Das halte ich für unwahrscheinlich, weil beim Tode Salmanassars das assyrische Heer schon seit drei Jahren im Lande Samarien weilte und dessen gleichnamige Hauptstadt belagerte und nach dem Tode des Königs weder fortzog noch die Belagerung aufhob, also das nahe Palästina auch keinen Schein eines Grundes zur Freude hatte. Übrigens würde auch bei dieser Annahme (gleiches gilt, wenn man an Sargon, † 705, und Sanherib denken wollte) der Tod des Ahas samt dem Regierungsantritt des Hiskia nicht in das Jahr 715 gesetzt werden können. Somit können wir uns jedenfalls nicht entschließen, das 14. Jahr Hiskias gleich 701 v. Chr. zu setzen, bleiben vielmehr, bis neue Funde uns eines anderen belehren, für Hiskia und seine Nachfolger wesentlich bei der traditionellen Chronologie. Dann wird die Regierungszeit des Ahas erheblich gekürzt werden müssen.

In der Kolumne für das Reich Israel sind die Könige Ahab, Jehu, Menahem und Pekah, in der für das Reich Juda ist Ussia nicht unerheblich später anzusetzen, als seitens der traditionellen Chronologie geschieht. Damit hängt die Notwendigkeit weiterer Änderungen zusammen. In Summa: aus den Keilinschriften, namentlich den assyrischen, haben wir gelernt, daß die traditionelle Chronologie nicht haltbar ist und daß in die biblischen Zahlen manche Fehler eingedrungen sind; wir wissen aber noch nicht, wie die Fehler zu beseitigen. Doch dürfen wir die Hoffnung hegen, daß die weitere Erforschung des an Umfang noch immer schnell zunehmenden keilinschriftlichen Materials wenigstens manche der Decken heben wird, welche für uns gegenwärtig über dem Verständnis der alttest. Geschichte, insonderheit der alttest. Chronologie liegen. Diese Hoffnung gilt auch für die in den vorstehenden sechs Bemerkungen nicht berücksichtigten früheren Jahrhunderte.

Die folgende Tabelle enthält die von Kamphausen und die von Riehm für die wahrscheinlichsten erklärten absoluten Zahlen mit einigen erläuternden Bemerkungen. Die hinter den Regentennamen in Klammern stehenden Ziffern zeigen die überlieferte Regierungsdauer an; bei den judäischen Herrschern ist davor noch das Alter angegeben, in welchem sie den Thron bestiegen (auch diese Zahlen sind überliefert und müssen daher sorgfältig berücksichtigt werden). — Alle Zahlen von der Reichsspaltung an bis zum Tode des Jehoas im Reiche Juda und bis zum Tode Jerobeams II im Reiche Israel sind um rund 40 niedriger als in der traditionellen Ansetzung. Dann werden die Differenzen geringer und verschwinden schließlich — im Reiche Juda: durch Kürzung der Regierung erstens des Ussia (Riehm), bezw. Amazja und Ussia (Kamph.), zweitens des Manasse; im Reiche Israel: erstens durch Verwerfung der Annahme zweier Interregnen (vor Sacharja und vor Hosea), zweitens durch Verringerung der Regierungszeit namentlich für Menahem und für Pekah.

Noch sei bemerkt, daß Kamph. (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1883, S. 198) und Riehm (HBA, S. 1815[b]. 1819[b]) aus dem Bericht Salmanassars II über die Schlacht von Qarqar nicht folgern, daß der israelitische König Ahab noch im J. 854 gelebt habe (vgl. S. 331, Nr. 1). Diese Folgerung würde noch stärkeres Abweichen von der traditionellen Chronologie nötig machen.

Unsre Bedenken gegen die Gleichung „14. Jahr des Hiskia = 701 v. Chr." s. oben S. 331, Nr. 6.

Reich Juda	Riehm.	Kamphausen.	Reich Israel.	Riehm.	Kamphausen.
Rehabeam (41+17)	938—922	937—921	Jerobeam (22)	938—917	937—916
Abiam (?+3)	921—919	920—918			
Asa (?+41)	918—878	917—877	Nadab[f] (2)	917—916	915—914
			Baesa (24)	916—893	914—891
			Ela[f] (2)	893—892	891—890
			Simri (7 Tage)	892	890
			Thibni u. Omri[g]	892—888	
			Omri (12)	888—877	890—879
Josaphat (35 + 25)	877—853	876—852	Ahab (22)	877—856	878—857
Jehoram (32+8)	852—845	851—844	Ahasja (2)	856—855	856—855
Ahasjahu (22 +1)	844	843	Joram (12)	855—844	854—843
Athalja (? + 6)	843—838	842—837	Jehu (28)	843—816	842—815
Jehoas (7 + 40)	837—798	836—797	Joahas (17)	815—799	814—798
Amazja[a] (25 + 29)	797—769	796—778	Joas[h] (16)	798—783	797—782
Ussia[b] (16 + 52)	780—739	777—736	Jerobeam II (41)	783—743	781—741
Jotham (25 + 16)	750—735	750—735	Sacharja (1/2)	743	741
			Sallum (1/12)		
			Menahem[i] (10)	742—738	740—738
			Pekahja[k] (2)	738—737	737—736
Ahas[c] (20 + 16)	735—715	734—715	Pekah[l] (20)	736—731	736—730
			Hosea (9)	730—722	730—722
Hiskia[d] (25 + 29)	714—686	714—686			
Manasse[e] (12 + 55)	685—643	685—641			
Amon (22 + 2)	642—641	640—639			
Josia (8 + 31)	640—610	638—608			
Jehoahas (23 + 1/4)	610	608			
Jojakim (25 + 11)	609—599	607—597			
Jojachin (18 + 1/4)	599	597			
Zedekia (21 + 11)	598—588	596—586			

[a] Nach Kamph.: 19 Jahre statt 29. ‖ [b] Nach Kamph.: 42 Jahre statt 52. Ebenso nach Riehm, der aber den Ussia allein nur 18 Jahre herrschen läßt, 12 J. als Mitregenten Amazjas (780—769) und 12 J. unter Mitregentschaft Jothams (750—739), so daß Jotham nur 4 J. (738—735) alleiniger Regent gewesen wäre. ‖ [c] Nach Kamph.: 20, nach Riehm: 21 J. statt 16. ‖ [d] Nach Kamph. hat Hiskia 15, nicht 25 Jahre alt den Thron bestiegen. ‖ [e] Nach Kamph.: 45, nach Riehm: 43 J. statt 55. — ‖ [f] Kamph. und Riehm

rechnen hier nicht volle Jahre. || [g] Riehm: „4, bezw. 5 Jahre", vgl. 1 Kg. 16,23. | [h] Riehm rechnet das 16. Jahr nicht voll. || [i] Nach Kamph.: 3, nach Riehm: 5 J. statt 10. || [k] Nach Riehm nur Ein J. Pekahjas voll zu rechnen. || [l] Nach Kamph. und Riehm: 6 statt 20 J.

Als Materialien für weitere chronologische Untersuchungen bieten wir anhangsweise

Die wichtigsten aus den Keilinschriften sich ergebenden Daten.

Den Regierungsanfang haben wir nach dem ptolemäischen Kanon und überhaupt nach der babylonisch-assyrischen (wahrscheinlich auch für Juda [und Israel?] geltenden) Gepflogenheit postdatierend angegeben, d. h. das erste volle (mit dem 1. Nisan beginnende) Regierungsjahr verzeichnet, welches von dem Thronbesteigungsjahre, nach dem man jetzt zu rechnen pflegt, fast durchweg um 1 abweicht. Genaueres über die Zeit der Thronbesteigung ist, soweit es mir bekannt geworden, in Klammern angemerkt. Die bei den Herrschern von Nebukadnezar bis Darius beigefügten Daten geben, soweit ich wenigstens aus dem Aufsatze Babylonian dated Tablets and the Canon of Ptolemy von W. St. Chad Boscawen (Transactions of the Society of Biblical Archaeology, vol. VI, part 1 [July 3, 1877], p. 1—133; vgl. auch Straßmeyer, Actes du Congrès des Orientalistes de Leide I, p. 569 ff.) entnehmen kann, die späteste, bezw. auch die früheste Zeit an, in welcher der betreffende Regent auf den sogenannten Egibi-Täfelchen erwähnt ist. Für die Wichtigkeit dieser Daten hier nur ein Beispiel: Naboned wird als König genannt noch im 6. Monat, Elul, desselben Jahres, in dessen 9. Monat (Kislew) schon Kyros als König von Babel genannt wird. Da scheint jede Möglichkeit einer medischen Zwischenherrschaft ausgeschlossen (Darius der Meder Dan. 6,1. 9,1. 11,1). — Aus der oben erwähnten Postdatierung erklärt sich auch der Umstand, daß die Bibel für die von ihr erwähnten Regierungsjahre Nebukadnezars gewöhnlich eine höhere Ziffer angibt, als der offiziellen babylonischen Zählung entsprechen würde: die Bibel zählt die Jahre Nebukadnezars, indem sie von seinem ersten königlichen Auftreten beginnt.

884—860 Aschur-nasir-habal.
859—825 Salmanassar II.
854 Schlacht bei Qarqar (ob. S. 331, Nr. 1; S. 334 Z. 3).
842 Tribut Jehus, „Sohnes Omris" (ob. S. 331, Nr. 2).
824—812 Schamschi-rammân III.
811—783 Ramman-nirar.
782—773 Salmanassar III.
772—755 Aschur-dân III.
754—746 Aschur-nirâr II.
745—727 Thiglath-Pileser II. (745 = 1. J.; Thronbesteigung 13. Ijar 745.)
c. 740 Ussia-Asarja erwählt (ob. S. 331, Nr. 3).
738 Tribut Menahems von Samarien (ob S. 331, Nr. 4).
734 Pekah und Ahas (ob. S. 331, Nr. 5).
727—722 Salmanassar IV.
724—722 Belagerung von Samarien.
721—705 Sargon (Thronbesteigung 722).
722 Eroberung von Samarien.

711 Belagerung und Eroberung von Asdod.
704—682/1 Sanherib (Thronbesteigung 12. Ab 705; † 20. Tebeth, wohl noch Dec. 682).
701 Zug gegen Palästina (Judäa) und Ägypten.
680—668 Asarhaddon (Thronbesteigung 8. Nisan 681).
667—626 Asurbanipal.

625—605 Nabopolassar (21 Jahre).
604—562 Nebukadnezar (43 J. || 11. Nisan des J. 43).
561—560 Evil-Merodach (2 J. || 21. Thischri des Anfangsjahres bis Thammus des J. 2).
559—556 Nerigliſſar (4 J. || 25. Marcheschwan des Anf.-J. bis 14. Ijar des J. 4).*
555—539 Naboned (17. J. || 12. Thammus des Anf.-J. bis 5. Elul des J. 17).
538—530 Kyros (9 J. || 16. Kislew des Anf.-J. bis 7. Thammus des J. 9).
529—522 Kambyses (8 J. || 16. Elul des Anf.-J. bis 23. Nisan des J. 8)**.
521—486 Darius (36. J. || 8. Adar des J. 1 bis 11. Nisan des J. 35).
485—465 Xerxes (21 J.).
464—424 Artaxerxes I. (41 J.).

Quellen.

Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 2. Aufl. (KAT²). Gießen 1883 (618 S.). || Ders., Keilinschriften und Geschichtsforschung, Gießen 1878 (555 S.). Keilinschriftliche Bibliothek. Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung. In Verbindung mit L. Abel, C. Bezold, P. Jensen, F. Peiser, H. Winckler herausgegeben von Eberh. Schrader. Etwa vier Bände. Berlin 1889 ff. (Bd. I „Historische Texte des altassyrischen Reiches" im Druck).

Flavius Josephus. *1.* Sieben Bücher über den Jüdischen Krieg, *περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου*, behandelt die jüd. Geschichte von Antiochus Epiphanes bis zum Jahre 66 n. Chr. Cardwell, Flavii Josephi De Bello Judaico libri septem. Oxford 1837. 2 Bde. Deutsch: Heinr. Paret, Des Flavius Josephus Werke. I. Geschichte des jüd. Krieges. Stuttgart 1855 (733 S. 16°). || *2.* Jüdische Archäologie, *Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία*, Antiquitates Judaicae, 20 Bücher: 1—10 Jüd. Geschichte bis zum Ende des Babylon. Exils; 11 bis auf Alexander den Gr.; 12 bis zum Tode des Judas Makk.; 13 bis zum Tode der Alexandra; 14 bis zum Anfange der Herrschaft des Herodes; 15—17 Herodes; 18—20 bis zum Beginn des Jüd. Krieges. Quellen: A. Test., 1 Makk.; für die Zeit von 135 v. Chr. an bes. Strabo, Nikolaus Damascenus. Deutsch: F. Kaulen, Flavius Josephus, Jüdische Alterthümer. 2. Aufl. Köln 1883 (696 S.). || *3.* Selbstbiographie, *Βίος*, Vita. || *4.* Gegen Apion (in 2 Büchern), *Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος*, Contra Apionem. J. M. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion. Text und Erklärung. Herausgeg. durch C. Joh. Riggenbach und Conr. v. Orelli. Basel 1877 (394 S.). — || Ältere gute Ausgaben der Werke: Hudson (Oxford 1720), Havercamp (Amsterd., Leiden, Utrecht 1726). Flavii Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit Bened. Niese. Berlin. I (Arch. 1—5) 1887 (LXXXIV, 362 S.). II (Arch. 6—10), 1885 (392 S.). || Mehr gibt E. Schürer, PRE² VII, 109—117.

1. **Allgemeinere Werke.** Leop. v. Ranke, Weltgeschichte. I. Theil. Leipz. 1881 (Die älteste historische Völkergruppe und die Griechen).
Max Duncker, Geschichte des Alterthums. Berlin 1850; 5. Aufl., Leipzig 1878 ff.

---

* Für die anderweitig bezeugte neunmonatliche Regierung des Labaessoarachos (Labaschi-marduk), Tafeln vom 14. Ijar u. 12. Thammus (Tiele S. 424) scheint hinter Nerigl. kein Raum zu sein. Wenn nicht neue Funde anderes lehren, wird man eine Mitregentschaft, sei es mit Nerigl., sei es mit Naboned, sei es mit beiden, anzunehmen haben.

** Zwischen Kamb. u. Darius der Aufstand des Bardes (523—522) und der des Nidintubel oder Pseudonebukadnezar I (522—521). Da letzterer am 26. Kislew 521 von Darius besiegt wurde, können Kontrakttafeln mit dem Namen des D. erst nach dieser Zeit vorkommen.

Eduard Meyer, Geschichte des Alterthums. Erster Band. Geschichte des Orients bis zur Begründung des Perserreichs. Stuttgart 1884 (647 S.).
G. Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker im Alterthum, übersetzt von R. Pietschmann. Leipzig 1877 (644 S.).
Fr. Lenormant, Histoire ancienne de l'Orient. 9. Aufl. Paris 1881 ff.

2. **Geschichte einzelner orientalischer Völker.** Fr. Kaulen (Kath.), Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1885 (266 S.). [Populär, apologetisch, sehr reichhaltiges Verzeichnis der Literatur].
F. Mürdter, Kurzgefaßte Geschichte Babyloniens und Assyriens nach den Keilschriftdenkmälern. Stuttgart 1882 (279 S.).
Gius. Brunengo (Kath.), L'Imperio di Babilonia e di Nineve, dalle origini fino alla conquista di Ciro. 2 Bde. Prato 1885.
Fritz Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens, 3 Hefte, Berlin 1885—87 (S. 1—480) [In: Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, herausgeg. v. Wilh. Oncken].
C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte. 2 Teile. Gotha 1886. 1888 (647 S.).
Heinr. Brugsch-Bey, Geschichte Ägypten's unter den Pharaonen. Nach den Denkmälern bearbeitet. Leipz. 1877 (837 S.; auf S. 819 ff. im J. 1878 angehängte Zusätze und Verbesserungen).
Alfred Wiedemann, Ägyptische Geschichte. 2 Abteilungen. Gotha 1884 (756 S.). [Bis auf Alexander den Gr.]

3. **Geschichte Israels im allgemeinen.** Camp. Vitringa, Hypotyposis historiae et chronologiae sacrae a mundo condito usque ad finem seculi primi. Leeuwarden 1716. 1722 (zuerst 1698).
Jo. Franc. Buddeus, Historia ecclesiastica V. T. 2 Bde. 4°. Halle 1715. 1718; 3. Aufl. 1726. 1729.
Th. Chr. Lilienthal, Die gute Sache der göttlichen Offenbarung. 16 Bde. Königsberg 1760—1782.
Joh. Jac. Heß, Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu. 12 Bde. Zürich 1766—1788. || Kern der Lehre vom Reiche Gottes. Zürich 1819; 2. Aufl. 1826.
Franz Ludw. Zahn, Das Reich Gottes auf Erden. Handbuch zur Biblischen und Kirchengeschichte. 2 Theile. Meurs 1838 (I. Das A. Test. 3. Aufl.; II. Harmonie der Evangelien, 2. Aufl.).
Carl Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten. Zwei Abhandlungen. Göttingen 1842 (453 S.).
Heinr. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. 7 Bde. Göttingen 1843 ff.; 2. Ausg. 1851 ff.; 3. Ausg. 1864—1868.
Joh. Heinr. Kurtz, Geschichte des alten Bundes. 2 Bde. Berlin 1848 ff. | 1. Bd., 3. Aufl. (363 S.) 1864; 2. Bd., 2. Aufl. (576 S.) 1858. | Anhang zum 2. Bd.: Der alttest. Opfercultus. Mitau 1862 (402 S.)
E. W. Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde. I. Von Abraham bis auf Moses. Berlin 1869 (268 S.). II. Von Moses bis zu Christi Geburt. 1, Berlin 1870 (270 S.). 2, Leipz. 1871 (416 S.).
G. Weber u. H. Holtzmann, Geschichte des Volkes Israel und der Entstehung des Christenthums. 2 Bde. Leipz. 1867. [I. v. Weber; II. (Alexander d. Gr. bis Hadrian) v. Holtzm.].
Ferd. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel von Anbeginn bis zur Eroberung Masada's. 2 Theile. Leipzig 1869. 70 (631 S.).
Aug. Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes. Erlangen. Erste Hälfte 1875 (498 S.). II. Hälfte, 1. Theil 1884 (473 S.).
L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel. 2 Bde. Göttingen 1876. 84. (Ultrakritisch. Vgl. oben S. 232 Ende.)
J. Wellhausen, Geschichte Israels. Bd. I, Berlin 1878; 2. u. 3. Ausgabe unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels, das. 1883 u. 1886. || Ders., Abriß der Geschichte Israels und Judas, in: „Skizzen und Vorarbeiten", 1 Heft, Berlin 1884, S. 1 bis 102 (vgl. oben S. 207. 212).
B. Stade, Geschichte des Volkes Israel. 1. Band, Berlin [1881—] 1887 (710 S.). (Bis zum Untergang des Reiches Juda. — Vgl. oben S. 212.)
E. Renan, Histoire du peuple d'Israël. Tome I. Paris 1887.
R. Kittel, Geschichte der Hebräer. 1. Halbband: Quellenkunde und Geschichte bis zum Tode Josuas. Gotha 1888 (281 S.).

4. **Geschichte Israels seit der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar.** J. Derenbourg (jüd.), Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques. I. Band (mehr nicht erschienen). Histoire de la P. depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris 1867 (486 S.).

F. de Saulcy, Sept siècles de l'histoire judaïque. Paris 1874.
J. H. Weiß (jüd.), דור דור ודורשיו (hebr., deutscher Titel:) Zur Geschichte der jüdischen Tradition. I. Theil. Von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. Wien [1871] (242 S.).
L. Herzfeld (jüd.), Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schim on. 3 Bde. I, Braunschweig 1847 (497 S.; bis zur Vollendung des 2. Tempels). II, Nordhausen 1855 (465 S.; führt die Geschichte zu Ende). III, das. 1867 (623 S.; bes. die innere Geschichte: Literatur, Kultus, Dogmen).
E. Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Leipzig 1874 (698 S.). [Enthält: I, Politische Geschichte Palästinas vom J. 175 v Chr. bis 70 n. Chr.; II, das innere Leben des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi]. Zweite Aufl. unter dem Titel: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Zweiter Theil: Die inneren Zustände Palästinas und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 1886 (884 S. — Der erste Theil wird wohl 1889 erscheinen).
A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Heidelberg 1868—1874; 2. Aufl., 4 Theile, 1873—1877; 3. Aufl., 1. Theil 1879 Die Zeit Jesu (515 S.).
H. L. Strack, Einleitung in den Thalmud. Leipzig 1887 (76 S.; von Wichtigkeit für die innere Entwicklung des nachexilischen Judentums. Reichliche Literaturangaben).

5. **Zur Chronologie.** James Ussher (Jac. Usserius), Annales Veteris et Novi Testamenti. 2 Bde fol. London 1650. 1654.
Dion. Petavius, Opus de doctrina temporum. 2 Bde. fol. Paris 1627; ed. et auxit J. Harduinus, 3 Bde. fol., Antwerpen 1703.
Alphonse de Vignoles, Chronologie de l'histoire sainte. 2 Bde. 4°. Berlin 1738.
Joach. Hartmann, Systema chronologiae biblicae. Rostock 1777. 4°.

Außer diesen Schriften können hier nur solche Arbeiten genannt werden, welche die Resultate der Keilschriftforschung verwerten:
Eb. Schrader, KAT² S. 558—468.
Jul. Wellhausen, Die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Teilung des Reiches, in: Jahrbücher für deutsche Theologie XX (1875), S. 607—640.
Adolf Kamphausen, Die Chronologie der hebräischen Könige. Bonn 1883 (104 S.). Vgl. desselben schon vorher geschriebenen Aufsatz in Zeitschrift f. die alttest. Wissensch. 1883, S. 193—202.
Ed. Riehm, Art. „Zeitrechnung" HBA, S. 1800—1825.
F. E. König, Beiträge zur biblischen Chronologie, in: Zeitschrift f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben, 1883, Heft 6. 7.
Gust. Rösch, Biblische Zeitrechnung, PRE² XVII, S. 444—484.
E. Krey, Zur Zeitrechnung des Buches der Könige, in: (Hilgenfelds) Zeitschrift für wissensch. Theologie 1877, S. 404—408 [erklärt auf Grund von „Zahlenspielen" viele Daten für Ergebnis kunstmäßiger Berechnung, worin ihm namentlich B. Stade gefolgt ist].

Von erheblicher Bedeutung für die Gewinnung von Synchronismen auf den Gebieten der ägyptischen, der babylonischen und der assyrischen Geschichte und damit wenigstens mittelbar für die Beurteilung der im A. Test. enthaltenen Zahlen und der traditionellen Chronologie der Geschichte Israels verspricht zunächst der in Tell-Amarna, der Residenz Amenophis' IV., gemachte Thontafelfund zu werden (vgl. schon oben S. 330, Z. 11).

5. Die Urzeit.

Die erste Menschheitsgeschichte in Gen. 1—11 ist eine Geschichte der Sünde und Gottentfremdung, und der Boden, der dadurch für die Folgegeschichte gewonnen wird, ist derjenige eines großen, Gottes Strafenergie in ewig denkwürdiger Weise darthuenden Gerichts. Auf diesem Boden erscheint die Erwählung sei's der Patriarchen, sei's Israels um so mehr als Gnade. Vom Sündenfall der ersten Eltern ist es mit schnellen Schritten immer tiefer abwärts gegangen — zu Mord und Mordlust bei den Kainiten, zu Wollust und Gewaltthat bei den „Gottessöhnen". Die Sintflut hat daher schließlich die ganze Menschheit bis auf die eine Noachische Familie vertilgt, und an den Nachkommen der letztern hat sich Gottes Gericht, als sie sich durch eine ihm

widerstrebende Vereinigung stark machen wollten, ebenfalls vollzogen, wenn auch nun in einer nicht mehr vernichtenden, sondern vorbauenden Weise.

a. **Das Paradies.** Wie schon bei der Schöpfungsgeschichte in Gen. 1, ist auch bei den Erzählungen dieser ersten Menschheitsgeschichte zwischen dem äußeren Gewande und dem inneren Kern zu unterscheiden. An dem ersteren mag sich manches finden, an dessen Geschichtlichkeit Zweifel gehegt werden können; für den letzteren spricht die höchste Wahrheit selbst, Gottes Absolutheit und Heiligkeit, welche solche Anfänge, wie sie hier gelehrt werden, zu statuieren nötigt. — Eine Paradieses-Gegend ausfindig zu machen, welche den Andeutungen in Gen. 2 über die Lage der ersten Heimat der Menschen entspräche, ist, bis jetzt wenigstens, nicht gelungen. Da vom Paradiesesstrom deutlich gesagt ist, daß von ihm vier Flüsse ausgingen, so muß er in einem Hochlande gedacht sein; unter jenen vier Flüssen sind uns aber nur der Euphrat und Tigris (חִדֶּקֶל) sicher. Was nach Friedr. Delitzsch nach Babylonien weist, ist noch zu zweifelhaft. Das Wesentliche ist aber nicht sowohl geographische Richtigkeit als vielmehr (was mit dem rechten Gottesbegriff selber zusammenhängt) ein zunächst gutes und glückliches „Kindesalter der Menschheit" (vgl. Zöckler, Urstand S. 329). Dieses besteht besonders darin, daß die ersten Eltern zwar im Guten noch nicht fest und fertig, aber sündlos und und mit der Fähigkeit das Böse abzuweisen geschaffen wurden, daß sie zunächst in Verhältnissen lebten, die sie in Zufriedenheit und Dankbarkeit immer inniger an Gott hätten fesseln sollen, die aber auch ihre Selbstentscheidung herbeiführen mußten und demnach etwas Versuchliches hatten, daß sie aber schon früh in Sünde und demgemäß auch in Not und Tod geraten sind und daß sich eben daraus die Allgemeinheit der Sünde und des Todes erklärt. Was von diesem Kern in das Gebiet der Wissenschaft hineinreicht, wird von ihr eher bestätigt als widerlegt. Was die Abstammung des Menschengeschlechts von einem einzigen Elternpaar betrifft, so steht über der Verschiedenheit der Rassen die Einheit wenigstens der Spezies fest. Die Anschauung, daß die Menschen von Anfang an wahrhafte Menschen gewesen sind (mit Sprache u. s. w.) hat das für sich, daß sich nicht die Roheit als das frühere zu erkennen gibt, sofern diese immer nur mit Hilfe der schon vorhandenen Bildungsfähigkeit und des schon vorhandenen Bildungstriebes überwunden wurde, und daß die Sprachen, je weiter zurück, desto reicher waren. Das Mystische, ja Wundersame, das der Garten mit seinem Erkenntnis- und Lebensbaum, besonders auch mit der redenden Schlange und dem sich in ihm ergehenden Jahve hat, ist, wenn einerseits die Poesie der kindlichen Darstellung und andererseits das Einzigartige der vorsündlichen Verhältnisse genügend in Anschlag gebracht wird, weniger wunderbar, als es zunächst scheint. — Wie die Paradiesessagen der anderen Völker zu beurteilen, ob sie auf eine gemeinsame Ursage oder bloß auf gemeinsame Grundanschauungen zurückzuführen sind, muß dahingestellt bleiben. Sie sind der biblischen jedenfalls nur äußerlich ähnlich; denn sie entbehren der Hauptsache, des Sündenfalls, welchen das Heidentum wenigstens im strengeren Sinn des Wortes nicht kennt.

b. **Kain und die Kainiten.** Die Art, wie die Geschichte Kains und der Kainiten in Gen. 4 ausgestaltet ist, scheint damit zusammenzuhangen, daß es in den östlicheren Gegenden, nach denen Kain zog, schon frühzeitig eine den

Keim des Verderbens in sich tragende Kulturwelt gegeben hat, wie das aus den assyrisch-babylonischen Nachrichten erhellt. Die Namen mögen sinnvoll sei's gewählt, sei's hebraisiert sein (Kain im Sinn von Erworbener und zugleich auch von Speer, Abel zunächst nach dem Assyr. = Sohn, dann aber auch = Hauch; Lemech läßt sich semitisch nicht deuten). Um so besser erklärt sich dann das Ähnliche und doch auch wieder Abweichende der ebenfalls sinnvollen, mehrfach antithetischen, sethitischen Namen in c. 5. Der unantastbare Kern der Erzählung ist der, daß die Sünde, nachdem sie erst einmal eingedrungen war, in dem einen schneller, in dem anderen langsamer mächtig wurde, daß vor allem das Verhältnis zu Gott das Verhalten der Menschen zu einander bedingte und daß sich die am meisten verweltlichte Linie am ehesten in der Welt einzurichten wußte. Fraglich ist es, ob die Kainitengeschichte ohne Beziehung auf die Sintflut ausgebildet wurde. — Was von den Sethiten in 4, 25 f. und c. 5, besonders von Enos, Henoch und Lemech mitgeteilt wird, stützt sich darauf, daß es vermöge der den Menschen anerschaffenen guten Richtung eine Reaktion gegen die Sünde, ein Wandeln mit Gott und weiterhin wenigstens noch eine Sehnsucht nach Beseitigung des Fluches gab. Die Angabe der hohen Lebensalter ruht, mögen die Individuen immerhin Geschlechter repräsentieren, auf dem folgerichtigen Gedanken, daß auch eine physische Widerstandskraft vorhanden war, die nur allmählich nachließ (vgl. Zöckler, Urstand S. 244). Die Geschichte der Söhne Gottes aber, 6, 1—4, geht davon aus, daß Gottes vernichtendes Strafgericht erst da hereinbrach, wo auch die letzten Säulen, die noch allenfalls die übrigen sichern, weil bessern konnten, hinfielen, — in Zeiten, wo die Verwilderung und Gewaltthätigkeit (der Nephilim) ohnedem schon sehr allgemein geworden war.

c. **Das Sintflutgericht** liegt der Erinnerung der Völker schon näher. Die Geschichte desselben, c. 6, 5—c. 8, hat daher am meisten Parallelen. Als eine besonders alte, die der biblischen nicht erst nacherzählt ist, ist immer die babylonische des Berossus bei Josephus vor anderen beachtenswert erschienen. Die Vervollständigung, welche dieselbe durch die Entzifferung der altassyrischen Inschriften, speziell des Isdubar-Epos gewonnen hat, kommt der biblischen Darstellung am allernächsten (vgl. Schrader und P. Haupt in KAT[2] S. 46 bis 79). Besonders gleicht sie der jahvistischen; — auch sie hat die 7 Vorbereitungstage, Gen. 7, 4, das Verschließen der Thür des Schiffes durch Gott, Gen. 7, 16, das dreifache Aussenden von Vögeln (abweichend freilich hat sie Taube, Schwalbe und Rabe und zwar unmittelbar hintereinander), endlich die Darbringung des Opfers nach dem Aufhören der Flut; — mit der Darstellung des Priesterkodex berührt sie sich in betreff der Erbauung und Einrichtung des Schiffes. Nur läßt sie erst am Schluß durchblicken, daß der Zorn der Götter über den Frevel der Menschen die eigentliche Ursache war; in heidnischer Weise läßt sie die Vernichtung alles Lebendigen wesentlich als einen Willkürakt der Götter, besonders des Bel, erscheinen; zudem beschränkt sie die Flutzeit auf ein Minimum (ihr Entstehen, Bestehen und Vergehen auf 3 × 7 Tage), und als den Landungsberg setzt sie einen dem babylonischen Gesichtskreis möglichst nahen an (den Nisir, wahrscheinlich südöstlich und östlich vom unteren Zab). Kein Zweifel, diese chaldäische Parallele beweist, daß es in betreff der Sintflut eine gemeinsame, aus der Urzeit stammende Erzählung

gegeben hat, und insofern tritt sie für die biblische Geschichte mit ein. Die Hauptsache aber ist, daß die letztere auch hier wieder von einem durch sich selbst glaubwürdigen Gedanken ausgeht. Gott hat die erste Menschheit wegen ihrer besonders schweren Verschuldung, da sie trotz reiner Anfänge dennoch fast völlig entartete, besonders schwer gestraft und sich rettend nur einer einzigen besseren Familie angenommen. Was in der Ausführung dieses Gedankens Schwierigkeit bereitet, kann als unwesentlich dahingestellt bleiben. So universell auch das Gericht nach Gottes Beschluß sein sollte, so wäre es doch möglich, daß es sich nicht gleich auf einmal vollzogen hat, sich vielmehr durch die ganze Folgezeit fortsetzte, indem es die alte Menschheit vor der noachischen nach Maßgabe der Ausbreitung der letzteren überall rechtzeitig wegräumte.

Was der Fluch und Segen Noahs Gen. 9,25 ff. über die Verschiedenheit der Art und des Geschicks der drei großen noachischen Menschenstämme andeutet, hat seine großartige Bestätigung in der ganzen Weltgeschichte nicht bloß bis auf die Verfasser des Pentateuchs, sondern bis auf unsere Tage hin. Und was in c. 11 vom Turmbau zu Babel und der dabei zu Tage tretenden Auflehnung der neuen Menschheit wider Gottes Gedanken und Absichten erzählt wird, mag durch den alten Turm von Borsippa (SW von Babylon, auf dem westlichen Euphratufer) oder durch die Ruine Babil (am nördl. Ende der Stadt, auf der Ostseite des Flusses) sei es bestätigt, sei es zweifelhaft gemacht werden (je nachdem man in der Unvollständigkeit des Bauwerks einen Beweis von Gottes Einschreiten oder eine Veranlassung des „Mythus" zu haben meint): die Hauptsache ist, daß auch hier ein nicht abzuweisender Gedanke zu Grunde liegt, und zwar der, daß der äußeren Zertrennung der Völker durch Sprache und Sitte eine innere vorangegangen ist, die ihren Grund in einer Auflehnung wider Gott hatte, so daß die erstere als eine Folge, religiös als eine Strafe der letzteren anzusehen ist (vergl. Schelling, Einl. in d. Philos. d. Mythol. S. 94). Daher denn auch der Name der Stadt Babel, welche ethnographisch als der zentrale Anfangsort der Völkertrennung bezeugt ist, in den Ohren jedes ernsteren Hörers immerdar nicht nach einer Gottespforte, was er ja in der Form von Bâb-Il zunächst bedeuten mag (vgl. KAT², S. 128), sondern nach Verwirrung und Zerstreuung klingen wird.

Neuere Schriften sind: Bertheau, Die der Beschreibung der Lage des Paradieses Gen. 2, 10—14 zu Grunde liegenden geogr. Anschauungen, Gött. 1848. || O. Zöckler, Die Urgeschichte der Erde und des Menschen, Gütersloh 1868. || Ders., Die Lehre vom Urstand des Menschen, das. 1879 (337 S.). || Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipz. 1881. (346 S.). || Pressel, Art. „Paradies" in PRE.[1] || Ders., Geschichte und Geogr. der Urzeit, Nördl. 1883 (338 S.). || Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, Par. I. 1880, II. 1882 [bringt außer den babylon.-assyr. Parallelen auch ägypt., indisch-pers., kleinasiat. u. hellen. zur Erläuterung von Gen. 1-11 bei]. || W. F. Warren, Paradise found. The Cradle of the Human Race at the North Pole. London 1885 (506 S.). Zur Krit. d. Werks vgl. Zöckler, Warrens' arkt. Paradieseshypoth., im Beweis d. Gl., 1886. || M. Engel, Die Lösung der Paradiesfrage. Leipz. 1885 (195 S.; hält die Ruhbe-Ebene, östl. von Damaskus und vom Hauran, für den Garten Eden. Vgl. auch darüb. Zöckl., Bew. d. Gl. 1886).

6. Die Begründungszeit.

a. **Die Vorväter.** Die Kinder Israel bewahrten sich stets eine Erinnerung daran, daß ihre Vorväter nicht von vornherein in Kanaan heimisch gewesen, sondern aus der Ferne herbeigekommen seien. Wie sie denn auch schon durch

ihren Namen Hebräer (freilich mehr im Munde der Fremden) als Herübergekommene bezeichnet wurden, nach den meisten, weil sie den Euphrat, nach Reuß, Wellhausen, Stade, Ed. Meyer (da sonst auch die Moabiter und Ammoniter so genannt sein würden) weil sie den Jordan überschritten hatten, und zwar (nach Maspero, Gesch. der morgenl. Völker im Alterthum S. 167 f.), im Zusammenhang mit einer größeren Völkerbewegung. Der wahre Gott selber war es nach ihrer Überzeugung gewesen, der die Vorväter nach Kanaan gewiesen und der dies Land dann dem Josua und seinen Zeitgenossen eingegeben hatte; mit der Berufung der ersteren hatte er den Anfang seiner Offenbarung an sie gemacht und durch die Einführung der letzteren hatte er die wesentlichste Verpflichtung zu Treue und Gehorsam geschaffen. Die Zweifelsucht der neueren Zeit freilich bekämpft auch diese Erinnerungen als unrichtig und unhistorisch. Nöldeke (Im neuen Reich 1871, I, S. 497—511), Stade, Ed. Meyer und andere leugnen ganz, daß schon in der vormosaischen Zeit Vorfahren der Israeliten in Kanaan gewesen sind. Auf die von J. Goldziher (Der Mythos bei den Hebräern, Leipzig 1876) auf 402 Seiten und die von J. Popper (Der Ursprung des Monotheismus, Berlin 1879) auf 456 Seiten vorgebrachten Thorheiten kann hier nur hingedeutet werden. Auch wenn man den S. 325 angedeuteten Einfluß der Sage in vollstem Maße zugibt, so muß man doch vor allem erst die Existenz von Persönlichkeiten statuieren, an die sich die Sage anschließen konnte. Auch sind Fortschritte in Religionssachen, wie sie in Israel gemacht sein mußten, wenn Mose für sein Werk Anknüpfungspunkte haben sollte, nur durch hervorragende Männer möglich. Die Leugnung auch des Kerns der Patriarchengeschichte hat zur notwendigen Folge, daß man auch die Geschichtlichkeit Moses in Abrede stellt und dadurch die Möglichkeit des rechten Verständnisses der späteren Zeiten, insonderheit des Verständnisses der Wirksamkeit der älteren Propheten verliert. — Der Kern der Patriarchengeschichte ist theologisch ebenso tief begründet, wie der der Urgeschichte. Da Gottes innerliche Offenbarung, die der fast allgemein gewordenen Verweltlichung entgegenwirken sollte, durch Empfänglichkeit bedingt war, so war sie auf die Patriarchen und das von ihnen entstammende Volk beschränkt. Seinen Universalismus brachte Gott zunächst nur in der Weise zur Geltung, daß er ihnen die Richtung auf die Zukunft gab (in welcher die vorläufigen Schranken wegfallen konnten und sollten), daß er ihnen demnach eine zahlreiche Nachkommenschaft, ein Land für dieselbe und einen Segen, der auch den andern Völkern erstrebenswert sein werde, in sichere Aussicht stellte. Als Offenbarung des wahren Gottes machte sie sich aber von vornherein ethisch, d. i. erziehend, geltend, so daß sie mit den Gewährungen auch Prüfungen und Züchtigungen verband.

Die Gegenden, aus denen sich die Israeliten herleiteten, sind nicht völlig sicher zu ermitteln. Arphachsad אַרְפַּכְשַׁד, der dritte der Semsöhne, von dem die Therachiten stammten, ist nach der Reihenfolge: Elam, Assur, Arphachsad, Lud und Aram, Gen. 10, 22, nördlich oder nordwestlich von Assur zu suchen; schon Bochart deutete auf die Arrapachitis, das Gebirgsland des oberen Zab, östlich von Karduchien. Ur Kasdim freilich, den Ausgangsort Therachs, Gen. 11, 28. 31, identifiziert man jetzt gewöhnlich mit Mugheir, dessen Name in verschiedenen dort gefundenen Inschriften Uru lautet. Diese Iden-

tifizierung ist aber nicht zweifellos. Vielleicht ist Ur gar nicht ein einzelner Ort, sondern eine Gegend gewesen; und diese kann statt in Babylonien, dessen alte Könige sich nie chaldäische Könige nennen, ganz wohl nach der Arrapachitis zu gesucht werden, wie denn Josephus die Chaldäer von Arphachsad abstammen läßt und die Klassiker die später in Karduchien eingewanderten indogermanischen Stämme (besonders die Kurden) insgemein *Χαλδαῖοι* nennen. Selbst im Namen Arphachsad, in den Endbuchstaben כשד, scheinen sich (Ges., Ew., Kn. u. a.) die Chaldäer anzudeuten. Jedenfalls hatten die nächsten Vorfahren und Verwandten der Therachiten ihre Sitze im Norden und Nordosten, Gen. 10, 23 ff. 11, 12 ff., und zudem wird es, wenn Therach von hier kam, viel begreiflicher, daß er, nach Gen. 11, 31 auf dem Wege nach Kanaan, zunächst nach dem von Kanaan so weit nördlich gelegenen Haran gelangte. Wie dem aber auch sei, die therachitische Familie scheint durch ihre Umgebung, namentlich durch deren Götzendienst, in ihrer Eigenart, besonders in ihrer Religion bedroht gewesen zu sein. Es ist sehr wahrscheinlich, daß ihre Absonderung von den verwandten Stämmen besonders auf die Wahrung ihrer reineren semitischen Art und Religion abzweckte. In Kanaan hatten die Therachiten in dieser Hinsicht von Beispiel und Einfluß der Fremden, die ihnen als solche ferner standen, viel weniger zu fürchten, als von ihrer semitischen, ihnen eng verbundenen, aber sich selbst immer mehr untreu werdenden Umgebung.

b. **Die Patriarchen.** Als die Anfänge einer niedrigeren Religion (Theraphimkultus) in Therachs eigene Familie eindrangen, Gen. 31, 19. 30 ff.; 35, 2; Jos. 24, 2. 14, vernahm Abraham, in welchem der Gegensatz gegen sie ohne Zweifel noch am lebendigsten war, in welchem daher auch die unter solchen Umständen nötig werdende göttliche Forderung am ehesten verständlich werden konnte, das große Wort: Gehe aus deinem Lande und aus deiner Freundschaft und aus deinem Vaterhause nach dem Lande, das ich dir zeigen werde, d. i. laß alles, was dir lieb und wert ist, dahinten, um allein mir anzuhangen, Gen. 12, 1—3. Ein Wort, welches die erste Grundlage aller ferneren Offenbarungen und Stiftungen des Alten Bundes bildete und welches das Ziel, auf das es überall ankam, in der sinnvollsten Weise hervorhob. Als Abraham das Land Kanaan erreichte, empfahl sich ihm am meisten der Süden desselben, das nachherige Judäa, wo er in den sich nach der Wüste und dem Toten Meere zu erstreckenden Triften am ersten seine Selbständigkeit wahren konnte. Von seinen Verhältnissen gewinnt man die sicherste Vorstellung aus dem 14. Kap. der Genesis, welches sich (auf Grund einer besonders alten Quelle) einmal ausnahmsweise auf größere Weltereignisse einläßt und dabei ein so echt historisches Gepräge trägt, daß nur wenige neuere Kritiker (bes. Nöldeke und Kuenen) seinen Inhalt für Erfindung zu erklären gewagt haben. Der Name des elamitischen Königs, Kedorlaomer, wird uns durch die Keilinschriften als gut elamitisch bezeugt. Auch erhellt aus den auf Backsteinen bei Mugheir entzifferten Worten eines anderen uralten Königs, Kudur-Mabuk, der wahrscheinlich ein über Babel herrschender Elamit war, daß seine Herrschaft sich auch auf Kanaan erstreckte. (KAT[2] S. 136 f.). Nach Gen. 14 (v. 14, vgl. auch v. 24) nun stand Abraham an der Spitze einer nicht unbedeutenden Schar. Mit ihm war Lot, sein Brudersohn, der Stammvater der

Moabiter und Ammoniter, eingewandert; doch hatte sich derselbe, als es die Mehrung ihres Viehreichtums wünschenswert machte, von ihm getrennt und wohnte in Sodom (Gen. 13. 14, 12). — Was Abrahams Religion und Sittlichkeit betrifft, so ist es für sie bezeichnend, daß er sich 14, 22 zu dem Könige von Sodom ebenso entschieden in Gegensatz stellt, wie er sich mit Melchisedek von Salem, dem Repräsentanten der im Untergang begriffenen besseren Elemente in Kanaan, zusammenschließt, obwohl er einen gewissen Unterschied auch zwischen diesem und sich dadurch bemerklich macht, daß er seinen Gott nicht bloß als den höchsten, als den Herrn Himmels und der Erde, sondern auch als Jahve bezeichnet. Die biblische Darstellung hebt besonders das Vorbildliche seiner Frömmigkeit hervor. Der Apostel Paulus hat ihn auf Grund derselben als den Vater der Gläubigen bezeichnet und aus der rechtfertigenden Kraft seines Glaubens (Gen. 15, 6) diejenige des Christenglaubens erwiesen, Gal. 3, 6. 7; Röm. 4, 3 ff. In der That lief nicht bloß seine Übersiedelung nach Kanaan, sondern sein ganzes Leben auf Glauben hinaus. Seine Lebenslage selber übte ihn darin. Sie gab ihm ein lebendiges Gefühl von seiner Schwäche und Niedrigkeit gegenüber Gott, wie es sich noch auf einem der Höhenpunkte seines Lebens, da, wo er sich zur Fürbitte für andere erhebt, Gen. 18, 27, so schön ausdrückt. Sie bereitete ihm eine Prüfung nach der andern, und zwar vor allem in Beziehung auf Nachkommenschaft. Nach der Bundschließung Gottes mit ihm, c. 15, wurde ihm zunächst nur Ismael, der Magdsohn, geboren, c. 16, — am Ende des ersten Abschnittes seiner Geschichte. Erst nach Einsetzung der Beschneidung, c. 17, und nach Gottes huldvollstem Verkehr mit ihm, c. 18 u. 19, ja erst nach einer Gefährdung der Sara in Gerar, c. 20 (wie sie schon in Ägypten vorgekommen war, c. 12, 10 ff.), erfolgte Isaaks Geburt, c. 21, — am Ende des zweiten Abschnittes. Und nun trat noch erst die Hauptprüfung ein, die Versuchung Isaak zu opfern, c. 22. Was die Art seiner Gotteserkenntnis betrifft, so stand ihm Gott schon zu hoch, als daß er ihn durch ein von einer Kreatur hergenommenes Bild würdig darstellen zu können gemeint hätte. Bäumen eine Beziehung zum Kultus zu geben, scheint nach Gen. 21, 33 noch nicht für anstößig gegolten zu haben. Ähnlich unentschieden war ihm auch noch die Frage, welche Opfer Gott verlange. Er hatte, aber er suchte auch noch den wahren heiligen Gott. Von den beiden konstitutiven Momenten der wahren Gottesverehrung, Furcht und Liebe, stand das letztere noch zurück. Bei seiner tiefen Hingebung an die Gottheit war er daher nach c. 22 noch für eine Versuchung zugänglich, wie sie nur in den Anfängen der wahren Religion, wie sie schon auf der mosaischen Stufe nicht mehr gedacht werden kann. Es fragte sich für ihn im Hinblick auf Isaak, was er zu thun habe, wenn er gegen das kanaanitische Kindesopfer nicht zurückbleiben wolle. Die Forderung nicht zurückzubleiben war eine göttliche. Wenn er über die Versuchung sie falsch zu verstehen hinauskam, so deutet sich dadurch ohne Zweifel das allerwesentlichste Ergebnis der ihm gewordenen Offenbarung an, das für seine Zeit von fundamentaler Wichtigkeit war, — die Erkenntnis nämlich, daß Gottes Heiligkeit bei aller Erhabenheit und allem Ernst doch nicht wie die alles verzehrende Feuernatur Baal-Molochs, sondern als eine mit schonender Milde verbundene, wahrhaft ethische verehrt sein wolle.

Daß durch Isaak schon ein weiterer Fortschritt gemacht sei, ergibt sich nicht. Seine Geschichte war vorwiegend eine Geschichte seiner Kinder. 25,19 ff. Er wurde von den Philistern in Gerar verdrängt, hatte aber die Genugthuung, daß sich sein Besitz dennoch mehrte, ja daß der Philisterkönig das gute Verhältnis zu ihm wiederherzustellen suchte, c. 26. Er widerstand auch nicht der Hinneigung Esaus zu den Töchtern des Landes und zu deren Art, sondern bevorzugte ihn dessenungeachtet um des Wildbrets willen, das er ihm jagte. — Erst Jakob, welcher, Abraham entgegengesetzt, statt der Heiligkeit die Güte und Langmut Gottes zu einseitig in den Vordergrund stellte, wurde durch all seine Führungen (da er, statt sich des Erstgeburtsrechtes erfreuen zu können, ein Flüchtling werden und zur Strafe für seinen Betrug immer neuen Betrug erleiden mußte), besonders noch zuletzt bei seiner Rückkehr, wo er mit all seinem Erwerb durch Esau zu Grunde zu gehn in Gefahr stand und wo es nun zu dem Ringen am Jabbok kam, 32,24 ff., dahin weitergefördert, daß er auch Gottes Heiligkeit hinreichend achten, Gottes Güte und Langmut als eine von wahrer Heiligkeit durchdrungene anerkennen und sich unter ihren ganzen Ernst beugen lernte. So war von nun an sowohl die heidnische Knechtesfurcht, welche die Kanaaniter zu Kindesopfern und andern Greueln trieb, als auch die den Heiden ebenso eigene Leichtfertigkeit, die ihren Fleischesdienst aus sich gebar, prinzipiell überwunden. Schon der Umstand, daß die Versuchung Abrahams und der Kampf Jakobs vor anderen Stoffen Gegenstand der Überlieferung wurde, deutet auf die fundamentale Bedeutung beider Geschichten hin.

c. **Die Übersiedelung nach Ägypten** hatte ihre erste Veranlassung in der Sünde der Söhne Jakobs, die neidisch ihren ihnen lästigen Bruder Joseph dorthin verkauften; sie geschah aber nach Gottes besonderer Vorsehung, Gen. 45,5. 50,20. Gosen, das dem sich stark vermehrenden Stamme angewiesen wurde, war vermöge seiner außerordentlichen Fruchtbarkeit vor andern Gegenden geeignet, den sonst so schweren Übergang vom Hirtenleben zum Ackerbau, den Israel nun einmal machen mußte, wenn es zu Kultur und staatlicher Ordnung fortschreiten wollte, möglichst zu erleichtern. Auch mußte Ägypten mit seiner schon längst gewonnenen Bildung und ausgeprägten Eigentümlichkeit, zumal da sogar seine damalige Hauptstadt nahe genug an Gosen lag, viel stärker als Kanaan, sowohl anregend und fördernd, wie auch abstoßend, auf den hebräischen Stamm einwirken. Mochte auch das heiße Klima in den feuchten Niederungen für viele einen erschlaffenden, der Verkehr mit den Landeseinwohnern für noch mehrere einen sittlich und religiös korrumpierenden und der Druck der letzten Herrscher mehr oder weniger für alle einen Mut und Kraft beugenden Einfluß ausüben, so scheint doch wenigstens ein Teil von ihnen und voran der Stamm Levi, welcher Mosen und Aaron aus sich hervorgehen ließ und den wir dann auch am Sinai im Gegensatz zum Kälberdienst mit energischer That auf Moses Seite finden, das Gute seiner semitischen Art allmählich nur um so schärfer hervorgekehrt zu haben. Als die Arbeitslast, welche die Pharaonen bei ihrem Städtebau vorzugsweise den Fremden aufhalsten, nicht mehr zu ertragen war, wurden die Erinnerungen an Kanaan als das Land der Väter lebendiger, und inbrünstiger wurde der Aufblick zu dem alten Gotte, dem sich ewig gleichbleibenden, von Ammon-Ra so bestimmt verschiedenen.

Mose, schon als Kind wunderbar errettet und dadurch im voraus als zu großen Dingen bestimmt gekennzeichnet, dann am Königshofe selbst erzogen und in die Weisheit der Ägypter eingeführt, zuletzt als natürlich energischer Mann seines Volkes durch seinen Kampf mit dem hadernden Ägypter erwiesen, floh in die Wüste Midians und suchte die Freundschaft der dortigen stammverwandten Hirtenkönige. Am Horeb aber Jethros Herden weidend, suchte und fand er vor allem auch den Gott Israels. Hatte sich ihm schon in Ägypten die Frage aufgedrängt, was es mit der Macht der Ägypter, ihres Landes und ihrer Gottheiten sei, so konnte er sich hier in der einsamen wilden Gegend des hochragenden Gebirges dem Gefühle der Nichtigkeit alles Menschlichen nicht entziehen. Da erschien ihm der Gott der Väter, der über alle menschliche Schwäche und Kreatürlichkeit Erhabene, als Jahve, als der wirklich und wahrhaft Seiende, als der allein Beständige und Zuverlässige. Und ob er auch nicht seine Gestalt sah — dazu war dieser Gott zu groß und zu geistig —, so erkannte er doch an dem Feuer, das im Dornbusch leuchtete, ohne denselben zu verzehren, seine Art, daß er nämlich, eben weil er so groß, das Niedrige und Schwache erwähle und sich mit ihm, ohne es zu vernichten, es nur läuternd und heiligend, aufs innigste verbinde, Dt. 33, 16. Er gewann eine Grundlage für seinen Glauben an die Erwählung Israels und an die Bundschließung Gottes mit ihm. Die Offenbarung that einen neuen Schritt vorwärts. Für Israel aber schlug die Stunde der für viel mehr als ein Jahrtausend wichtigsten Entscheidung.

Daß die über diese Zeiten im übrigen fast reichlich fließenden ägyptischen Nachrichten von den Israeliten und ihrem Auszug nicht ausdrücklich berichten, ist damit zu vergleichen, daß auch Josephus in seiner jüdischen Geschichte das Wichtigste, obwohl es ihm schon der Zeit nach so besonders nahe lag, nämlich die Wirksamkeit Christi und die Stiftung der christlichen Gemeinschaft, übergeht. Mit Unrecht hat Lauth den Namen Mose (welcher wahrscheinlich aus dem ägyptischen mes oder messu, Kind, hebraisiert ist) als Mesu in den ägyptischen Denkmälern finden wollen (ZDMG, XXV, S. 139 ff.). Die Hyksos (Haq Schasu, d. i. Fürsten von Beduinen), welche, nachdem sie längere Zeit in Unterägypten geherrscht hatten, zur Zeit der 18. Dynastie endgültig aus Ägypten verdrängt wurden, sind (gegen Josephus, Hengstenberg u. a.) jedenfalls nicht identisch mit den Hebräern; wahrscheinlich sind sie überhaupt nicht Semiten gewesen. Ebensowenig darf man trotz Chabas (Mélanges égyptologiques I, p. 42 f.) und Ebers (Ägypten und die Bücher Moses S. 316; Durch Gosen zum Sinai[2] S. 505 f.) die noch unter Ramses IV. erwähnten ʻApuriu mit den Hebräern identifizieren (s. H. Brugsch, Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte 113 ff.; Gesch. Ägyptens S. 541. 582 f. 622). Eher kann man (so jetzt die meisten Gelehrten) den Auszug der Israeliten mit dem bei und von Josephus (Manetho, Chäremon, Lysimachus), wie Diodorus Siculus (Hekatäus von Abdera) über die Vertreibung der Aussätzigen Erzählten in Verbindung bringen, welche Vertreibung unter Amenophis stattgefunden habe. Die sehr starken, fast alle einzelnen Punkte betreffenden Abweichungen von dem in der Bibel Berichteten wären dann teils der Ungenauigkeit der Überlieferung, hauptsächlich aber der ägyptischen Nationaleitelkeit auf Rechnung zu setzen. Mit Amenophis ist, wie die Schreibung [A]menephthes

bei Julius Africanus und Syncellus beweist, Merneptaḥ, der Sohn Ramses' II., gemeint. Dazu würde stimmen, daß Josephus (gegen Apion I, 26) den Vater des A. Rhampses, den Sohn des A. Sethos-Rhamesses nennt. Gegen die Annahme, Merneptaḥ sei der Pharao des Auszuges gewesen, spricht aber, daß nichts in den ägyptischen Monumenten darauf hindeutet, daß er im Kampfe gegen Auswärtige oder bei deren Verfolgung oder überhaupt gelegentlich irgendwelcher Kämpfe (Unruhen) gestorben. Vielleicht haben wir erst einen der gegen Seti II, Merneptaḥs Sohn, aufgetretenen Gegenkönige (Amenmesses, Siptaḥ) für den Pharao des Auszuges zu halten. Ramses II ist, soweit wir bis jetzt urteilen können, der Pharao oder doch einer der Pharaonen der Bedrückung. Ed. Naville (The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus, London 1885) hat bewiesen, daß Pithom פִּתֹם Ex. 1, 11 an der Stelle von Tell el-Maschûta zu suchen ist. Da bei den Ausgrabungen daselbst keine Spuren der Thätigkeit eines Königs, der vor Ramses II gelebt hätte, wohl aber zahlreiche Ziegel mit dem Namen Ramses' II (Scheschonq I und Osorkon II kommen als spätere Herrscher hier nicht in Betracht) gefunden worden sind, wird Ramses II, bis neue Funde anderes beweisen, für den Ex. 1, 11 erwähnten Erbauer von Pithom zu gelten haben. Das an derselben Stelle erwähnte Ra'amses wird von vielen für identisch (bezw. für einen Teil von) Zo'an Tanis gehalten, s. Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums I § 240 (doch s. Num. 13, 22). Betreffs der Chronologie vgl. oben S. 329 f.

d. **Der Auszug und Wüstenaufenthalt.** Es scheint, daß das Volk zunächst kühn genug direkt auf Kanaan losging, daß es sich dann aber, den Mut verlierend, wieder südlich wandte, um vorläufig etwa mit dem steinigten Arabien vorlieb zu nehmen, daß es dann sogar, auch vor der Wüste zurückschreckend, südwestlich, also nach Ägypten zurück sich richtete und erst, von Pharao verfolgt, sich entschloß den von Gottes wunderbarer Hilfe gewiesenen Weg durch die westliche Zunge des Roten Meeres einzuschlagen, d. i. entschieden ostwärts in die Wüste zu ziehen, — wohl noch ein gut Teil nördlich von Sues, weil es sonst nicht alsbald bis Mara hin drei Tage lang durch die nach allen Andeutungen nördlicher als Sues gelegene Wüste Schur oder Etham zu ziehen gehabt hätte, aber immerhin noch wirklich durch das damals nördlicher hinaufreichende Meer, Ex. 13, 17 ff.; 14, 1 ff. Das glückliche Gelingen des Durchzugs war ohne Zweifel für alle von fundamentaler Bedeutung. Erst durch diese Taufe wurden sie in Wahrheit aus Ägypten ausgesondert; erst auf sie hin konnten sie nun im Glauben und Gehorsam gegen Den, der sie errettet hatte, weiter geübt werden. Auf diese Übung aber kam alles an. Nur wenn es Mose als dem Propheten Jahves voll höherer Weihe und Kraft gelang, das Volk dahin zu bringen, daß es sich von Gott Einheit und Ordnung geben ließ, konnte er hoffen es hinlänglich kriegstüchtig zu machen, konnte er auch den Beruf und die Berechtigung finden ihm durch die Verdrängung der Kanaaniter im Vaterlande Raum zu schaffen. So führte er es denn weiter südwärts, immer tiefer in die Wüste hinein zu den hehren Höhen desselben Sinai, an welchem der Gott der Väter zuvor mit ihm geredet hatte. Und eben hier, an dem von der übrigen Welt abgeschlossenen, geheimnisvollen, heiligen Ort vernahm es nach den verschiedenen weiteren Vorbereitungen, wie sie das Bedürfnis höherer Hilfe in der Wüste mit sich brachte, Gottes Stimme

so laut und mächtig, wie es sie nur unter dem Eindruck so gewaltiger Ereignisse hören konnte. „Man hat es tadeln wollen, daß das sittliche Gesetz in dem Dekalog als das Gebot des Gesetzgebers betrachtet werde. Darin aber liegt eben das Wesen der Sache: denn zwischen Religion, Sittengesetz und bürgerlicher Ordnung konnte kein Unterschied gemacht werden" (Ranke, Weltgesch. I, 1, S. 37). Dem Volke, das allein unter den Völkern ihn erkannte und ehrte, wollte Gott zugehören wie keinem andern sonst, und ob es auch äußerlich nur unscheinbar war, sollte es doch innerlich fortan eine Bedeutung weit vor allen anderen haben. Gott schloß mit ihm einen Bund, durch welchen er die Grundmomente seines Wesens, die Heiligkeit sowohl, Am. 3, 2, als auch die Liebe, Ez. 16, 8, zur Geltung brachte. Er gab ihm ein Gesetz, welches ein Ausfluß von beidem war, machte dadurch aber, wie es diese Anfänge durchaus angemessen, ja nötig erscheinen lassen, seine Verehrung zur Sache der bürgerlichen Ordnung, die bürgerliche Ordnung zu einem Ausfluß seiner Verehrung. Er gründete durch Mosen, den Ranke (l. c. S. 42) nicht ansteht „die erhabenste Persönlichkeit der ältesten Geschichte" zu nennen, den israelitischen Gottes-Staat. Mag die Pentateuch-Kritik auch noch so radikal ausfallen: die Grundgedanken und Hauptwahrheiten, daß Jahve allein, und zwar nicht nach menschlichem Belieben, sondern seiner Offenbarung gemäß, daß er als der Heilige und Geistige, über alles Kreatürliche und Bildwerk Erhabene zu verehren sei, daß er vor allem als Israels Gott und Herr, auf dessen Huld alles zurückgehe, dem daher auch alles zu dienen habe, anerkannt sein wolle, und daß sein Wille sowohl für die Politik der Gesamtheit als auch für die Hausordnung des einzelnen oberstes Gesetz sein müsse; — diese Hauptwahrheiten, die sich in den einen Gedanken der Gottesherrschaft zusammenfassen und aus denen alle anderen pentateuchischen Gesetze als bloße, für Israel und seine Verhältnisse angemessene Entfaltungen emanieren, mußten die Grundlage für die Vereinigung des Volkes bilden, und gerade unter den mächtigen Impulsen der damaligen großen Ereignisse konnten sie am ehesten aufleuchten. Wie frühzeitig sie in die Anschauung der Tüchtigeren übergingen, erhellt z. B. aus Gideons Weigerung König über seine Anhänger zu werden, Richt. 8, 23.

c. **Die Einnahme Kanaans.** Was durch die Gesetzgebung und Erziehung in der Wüste begonnen war, hätte durch das Überschreiten des Jordans und durch die Eroberung des Landes zu schöner Vollendung gelangen sollen. Allein die Eroberung wurde durch die Einnahme des Ostjordanlandes unter Mose, durch die Zerstörung von Jericho und Ai unter Josua und durch die beiden großen Siege des letzteren (bei Gibeon über fünf verbündete Könige, am Wasser von Merom über die vereinigte Macht der nördlichen Fürsten), Jos. 10 und 11, nur begonnen, keineswegs vollendet. Israel schaffte sich kaum soviel Raum, wie das dringendste Bedürfnis erforderte, Jos. 17, 14 ff. Da trennten sich schon die Stämme in besondere, durch das Los erlangte Gebiete. Nur allmählich drang noch der eine oder andere Stamm, der sich zu beengt fühlte, in dem ihm zugefallenen Besitz weiter vor, vergl. Ri. 1, (wo, was im B. Josua über Eroberung und Verlosung erzählt ist, nicht geleugnet, sondern durchweg vorausgesetzt wird, vergl. bes. v. 3). Den einzelnen Stämmen gegenüber, die sich in ihren Dörfern kaum eingerichtet hatten, hatten es die Ka-

naaniter in ihren Städten nicht allzuschwer, sich wieder aufzuraffen und sich noch lange zu behaupten. Es war Israels Schuld, daß es so kam. Es lag daran, daß das Volk bei der Schwierigkeit der neuen Verhältnisse die große Idee, die ihm zuerst vorgeschwebt hatte, immer mehr aus den Augen verlor. Je mehr es aber davon abkam, desto eher fand bei vielen die Vorstellung Eingang, als wenn Jahve nur ein Gott wie andere Götter sei, und desto geringer wurde das Bedenken ihn ähnlich wie einen heidnischen Gott, namentlich auf den willkürlich erwählten Höhen, zu verehren, zumal da das Pilgern zur Stiftshütte und zur heiligen Lade nicht nur beschwerlich war, sondern oft auch wegen der noch im Lande wohnenden Heiden mit Gefahren verknüpft gewesen sein muß.

7. Die Zeit der Zubereitung.

a. **Die Richter.** Nur daraus, daß der gute Same von früher her lebenskräftig genug war, den zerstörenden Einflüssen der neuen Verhältnisse zu widerstehen, läßt es sich erklären, daß sich das Volk trotz seiner Zerfahrenheit doch immer wieder zu mehr oder weniger gemeinsamen Unternehmungen gegen feindliche Nachbarn, Ri. 3,27. 5,2.3. 6,35, daneben auch einmal gegen einen entarteten Stamm in seiner Mitte, c. 20, aufraffte (c. 20 ist nicht nachdeuteronomisch, gegen Wellh. Gesch. I. u. Prol. S. 245). Es kam immerhin zu einem Heldentum, welches auch ein Erwachen der Volkspoesie, eine dichterische Feier Jahves und seiner Streiter, und in Verbindung damit eine Pflege von Gesang und Musik in seinem Gefolge hatte, Ri. 5; Jos. 10,13; vgl. auch Nu. 21,14. Es traten Richter auf, die, wenn auch nur zeitweilig vom Geist des HErrn ergriffen, nach außen und innen Recht herstellten und, wenn auch nur vorübergehend und meistens nur für ihren Stamm, doch in einer für das Ganze wichtigen Weise Hilfe und Rettung schafften. So (vgl. oben S. 219) ʿOthniel, der jüngere Bruder Kalebs, Ri. 1,13, gegen Kuschan Rischʿathajim, den König von Aram Naharajim 3,7 ff.; so Ehud, ein Benjaminit, gegen ʿEglon, den Moabiter, den er meuchlings umbrachte, 3,12 ff.; Debora und Barak gegen Jabin, den Kanaaniter-König in Hazor, und dessen Feldherrn Sissera c. 4. 5; Gideon, ein Manassit, gegen die Midianiter ʿOreb und Seeb, Sebah und Zalmunna, c. 6—8; Jephthah, ein Gileaditer, gegen die Ammoniter, c. 10—12,7; Simson, ein Daniter, gegen die Philister, die er, obwohl als ein wichtiger Helfer vom Engel des HErrn verheißen, nur durch einzelne Streiche und mit eigener Faust, nicht durch Krieg schädigte, c. 13—16 (ein ohne Frage sehr volkstümlicher Stoff). Warf sich auch alsbald nach Gideon sein eigener Sohn Abimelech durch Brudermord und Gewaltthat zum Herrscher Sichems auf, c. 9; ja waren auch die berühmten Häupter selber nur trübe Lichter, die, wie das Richterbuch nicht verhehlt, sondern recht bestimmt hervortreten läßt, durchweg ihre Fehler hatten; und war das Ende auch eine schwere Niederlage, durch welche Bundeslade und Selbständigkeit an die Philister verloren gingen (am letzten Tage Elis, wahrscheinlich bald nach Simsons Tode): so bereitete sich doch durch den Niedergang selber schon die Wiedererhebung vor.

Zuletzt durchbrach Samuels lichte Gestalt die Nebel der Zeit, um das Volk nicht mehr bloß nach Richterart zum Befreiungskampf gegen die Philister zu vereinigen (Schlacht bei Eben-Ezer, nicht weit [W oder SW] von Mizpa), sondern um dasselbe auch nach Art eines wahren Propheten zu Jahve zurückzuführen, 1 Sam. 7. Auch nach 1 Sam. 1. 2, 11—34. 3—7, 1. 9—10, 16 richtete bald ganz Israel vor allem auf ihn sein Auge, 3, 20. 4, 1. In der Zeit der Drangsal, wo Hilfe, wenn überhaupt, nur durch ihn kommen konnte, wurde sein Ansehen sicher ein allgemeines. Eine niedrigere Vorstellung, als wäre er noch später ein wenig bekannter Seher gewesen, darf man in c. 9, wenn man hier nicht willkürlich eine ganz andere Quelle zu Grunde legen will, nicht finden (gegen Wellh., S. 264). Nach Mizpa, 7, 5. 10, 17, oder Rama (seinem Geburts-, Wohn- und Begräbnisorte) 8, 4, das Volk berufend oder auch zuweilen zu ihm hinausziehend, 16, 1 ff., wirkte er auf möglichst viele ein. Zudem aber sammelte er auch Prophetenjünger um sich, die sich von ihm zu begeistertem Auftreten anregen ließen, 19, 20, vgl. 10, 10. Wie richtig er das Bedürfnis seiner Zeit erkannte, zeigte er vor allem dadurch, daß er seine Reformation nicht auf einzelne Institutionen oder Ordnungen, mochten sie auch noch so heilig sein, selbst nicht auf die des Kultus, sondern auf das ganze Grundwesen des Gottes-Staates, auf die eigentlichen Wurzeln der Kraft Israels, auf Furcht vor Jahve und auf Gottvertrauen, richtete. Hatte die Richterzeit nach Gottes Vorsehung die Bestimmung, mit ihren Drangsalen, Gefahren und Prüfungen den von Mose ausgestreuten Samen tiefer in die Herzen einzuführen und den entgegengesetzten Elementen zum Trotz zu befestigen, so gewann sie an Samuel das Organ, durch welches sie dies ihr Ziel, soweit es jetzt schon möglich war, am besten erreichte. Brachte derselbe aber als Erneuerer des mosaischen Grundgedankens die alte Zeit zum Abschluß, so bereitete er auch zugleich eine neue vor. Nachdem er das, was die Grundlage der Zusammenfassung und Einheit des Volkes bildete, wieder hergestellt hatte, konnte die Herstellung der Einheit selber und das Emporblühen alles dessen, was mit ihr zusammenhing, nicht mehr allzulange auf sich warten lassen.

b. **Die Einführung des Königtums.** Daß Mose nur für einen Nachfolger, daß er nicht auch für ein Amt gesorgt hatte, welches Israel zusammenhalten und einheitlich regieren sollte, — nach Deut. 17, 14 ff. hat er die Einführung desselben von dem Willen des Volkes abhängig gemacht, — könnte als ein bedenklicher Mangel seines Werkes erscheinen. Da sich Gott nur durch menschliche Organe in lebendiger und erfolgreicher Weise geltend machen konnte, so mußte es in seiner Gemeinde neben den Priestern, die durch die Pflege des Kultus das Verhältnis zu ihm aufrechterhielten, nicht bloß Propheten geben, die seinen Willen verkündigten, sondern auch Fürsten oder Könige, die denselben für alle zur Geltung brachten. Nur wenn Priester, Propheten und Könige harmonisch zusammenwirkten, konnte die Theokratie so, wie sie sollte, eine Vorausdarstellung des Reiches Gottes werden. Bei alledem aber war das Königsamt in dem Gottesstaat nicht unbedenklich. Nahe genug lag die Gefahr, daß der König auf Grund der ihm anvertrauten Gewalt nach Art aller orientalischen Machthaber völlige Unabhängigkeit beanspruchen, daß er demgemäß seine Politik nicht mehr in den Dienst Jahves stellen, sondern nach

niederen Zwecken einrichten werde. In der That ist das Königtum Israels, so segensreich es sich auch zeitweilig erwiesen hat, schließlich an dieser Klippe gescheitert. Nach 1 S. 8. 10,17–27. 12 widerstrebte Samuel dem Wunsche des Volkes, einen König wie alle Völker umher zu haben, zunächst sehr entschieden und ging erst auf Gottes ausdrückliches Geheiß auf ihn ein. Hierin einen Widerspruch mit c. 9 und 10,1–16 zu sehen, wo er rein von sich aus den Saul salbe, und die ganze bezügliche (erstere) Darstellung (auch schon c. 7) für eine Erfindung der exilischen oder nachexilischen Zeit zu erklären, in der die Hierarchie den Sinn für das Königtum verdrängt habe, ist sehr grundlos. In c. 8 2c. herrscht einfach, wie bei Samuel selbst, die strengere prophetische Betrachtungsweise in Beziehung auf das Königtum, wie sie sich schon Ri. 8,23 andeutet; in c. 9 2c. dagegen tritt, wenn anders wirklich ein Unterschied vorhanden ist, wie in Ri. 17–21 die volkstümliche Anerkennung desselben hervor. Dem Samuel nun aber um seines Gegensatzes willen pfäffischen Hochmut vorzuwerfen, in ihm etwas anderes als einen treuen Hüter des Höchsten und Besten, was Israel hatte, zu sehen, heißt die ganze Sachlage verkennen. Mit Recht sagt Ranke (l. c. S. 79): „Der natürliche Widerstreit zwischen den geistlichen Antrieben und den der weltlichen Macht inhärierenden Tendenzen einer vollen Unabhängigkeit ist, wie er hier hervortritt, symbolisch für alle Zeiten". Nur ist es weniger zutreffend, wenn er dann hinzusetzt, nicht bloß: „König Saul ist eine große, unnahbare, in ihrer Art einzige, aber historisch doch sehr begreifliche Gestalt", sondern auch: „in seinem Kampf mit Samuel könnte man bereits den deutschen Kaiser im Gegensatz gegen das Papsttum erkennen". Auch nachdem Saul sich ungehorsam und eigenmächtig gezeigt hatte (vgl. schon 1 Sam. 13,8 ff.), nachdem er insonderheit es dem alten Erbfeinde, den Amalekitern, gegenüber an dem gebührenden Eifer hatte fehlen lassen 15,9, obwohl dieselben von neuem als Feinde aufgetreten waren, 14,48, konnte Samuel erst nach langem Gebetskampfe 15,11 sich entschließen Saul das göttliche Verwerfungsurteil zu verkündigen. Und er hat lang um Saul getrauert 16,1.

Sauls Aufgabe war zunächst eine kriegerische, und unverkennbar ist er, unterstützt von seinem heldenmütigen und selbstlosen Sohn Jonathan, sowohl den Ammonitern im Osten, c. 11, wie auch den Philistern im Westen, c. 13. 14, ja auch den Amalekitern und andern Völkern gegenüber, 14,47 ff., c. 15, obwohl mit ungeübten Scharen, nicht ohne Erfolg bemüht gewesen sie zu lösen. Aber daß er sich von Mißmut und Argwohn dazu fortreißen ließ, die ganze Priesterschaft in Nob bis auf den einen sich durch die Flucht rettenden Ebjathar auszurotten und sich bei diesem Blutbade, zu dessen Ausführung sich kein Israelite hergeben mochte, des Edomiters Doeg zu bedienen, 22,6 ff., beweist, wie sehr er allmählich zu dem, was Israel heilig war, geradezu in Gegensatz trat und zuletzt nur noch dem einen Gedanken, die Herrschaft bei seiner Familie zu erhalten, nachlebte, obwohl er doch auf die Erblichkeit des Thrones nicht schon an sich einen Anspruch hatte. Durch die Niedermetzelung der Priester erklärte er der theokratischen Ordnung offen den Krieg, während David durch die Art, wie er Ebjathar aufnahm, 22,22 f., von vornherein bewies, daß er der Patron und Pfleger derselben zu werden bereit sei. Sauls Ende, die Befragung der Totenbeschwörerin zu Endor, deren Genossinnen er ausgerottet hatte, c. 28, und seine Niederlage durch die Philister, welche bis in die Ebene

Jesreel und bis zu den Bergen Gilboas vorgedrungen waren, war der traurige, aber folgerichtige Abschluß seines Irrwegs, c. 31.

Daß David ein Held, nicht ein Heiliger war, hat die bibl. Darstellung, der es überhaupt nicht um die Ehre der Menschen, sondern um diejenige Gottes zu thun ist, nicht verhüllt, obwohl es nach dem einseitigen Interesse des Chronisten (1 Chr. 13 ff.) so aussehen könnte, als wenn seine Bestrebungen fast nur dem Kultus zugewendet gewesen wären. Wie ein echtes Kind seiner Zeit und seiner Rasse läßt sie ihn hart, ja schonungslos und nach unsern Begriffen grausam zufahren, wo er nach den damaligen Begriffen keine Schonung zu üben hatte. Den rauhen, tückischen Joab duldet er aus Politik sein Leben lang in seiner Nähe, und wie stark auch sonst, ist er doch in unbewachten Augenblicken auch schwach und der gröbsten Sünde fähig. Aber er hat ein Gewissen und bereut seine Verschuldung wahr und tief. Seine Kraftgestalt wird überhaupt geadelt von einer zarten, tiefen, auch menschlich schönen Empfindung; er ist Sauls Waffenträger, also auch Waffengefährte und Sänger zugleich, und durch sein Harfenspiel schon vor seinem Kampfe mit Goliath berühmt, 16, 14–23 (trotz 17, 55, wo die zu Grunde liegende, auf c. 16 keine Rücksicht nehmende Quelle unverändert beibehalten ist). Er liebt Jonathan ebenso sehr, wie er von ihm geliebt wird, und Saul bewahrt er seine Achtung, 2 S. 1, 17 ff. Sein inniges Verhältnis zu Gott gibt er sofort durch das erste Wort kund, das uns von ihm bei seinem Anlauf auf Goliath als ein treffliches Vorspiel auf seine herrlichen Psalmenklänge entgegentönt, 1 S. 17, 45 ff. Daran zweifeln, daß er auch als Psalmendichter seinen besten und heiligsten Gefühlen einen Ausdruck gegeben, daß er durch seine Dichtungen später besonders auch für den Schmuck des Kultus gesorgt hat, kann nur der, welcher seinen und seines Volkes ganzen damaligen Religionsstandpunkt verkennt. Verschiedene Psalmen bezeugen ihre davidische Abfassung durch ihren Inhalt so stark wie möglich. Wenn Reuß meint, daß wohl Heldenkraft und Siegesfreude und Minne durch die Saiten seiner Harfe gerauscht haben werden, aber kaum etwas anderes, so heißt das den israelitischen Gottes-Löwen in einen mittelalterlichen Ritter verwandeln. Und wenn er behauptet, daß es in Davids Leben an Veranlassungen zu dem Tone, der durch die Psalmen klingt, fehlte, so darf man fragen, wo denn sonst so große Wechsel des Geschickes, die einen solchen Ton hervorzurufen pflegen, wie in Davids Geschichte vorkommen, wo sich sonst so wie bei ihm Kraft und Kampfesbereitschaft mit dem reichen Strom lebhaftester Empfindung vereinigt finden.

Von Samuel zum Könige gesalbt, mußte er doch zunächst ein Flüchtling werden, zuerst bei Samuel, Abimelech und Achis, 19, 18 — c. 21, dann in der Wüste, c. 22 ff. Man hat ihm einen schweren Vorwurf daraus gemacht, daß er zuletzt zu den mit seinem Volke fortwährend im Streite liegenden Philistern überging, c. 27 ff. Aber sicher hoffte er (vgl. die diplomatische Antwort 28, 2), was ja auch wirklich eintrat, daß ihn, wenn auch nicht Achis von Gath, dessen Vertrauen er zu gewinnen suchen mußte, doch die anderen Philisterfürsten, die ihm zu trauen schlechterdings nicht in der Lage waren, gegebenen Falls der Notwendigkeit gegen Israel zu kämpfen, überheben würden, c. 29. Vor allem will es doch gewürdigt sein, daß er alles, was seinem Volke wirklich zum Nachteil gereicht hätte, sehr entschieden vermieden

hat. Daß er den Achis in dieser Beziehung täuschte, als er von Ziklag aus Streifzüge nicht gegen die Judäer, sondern gegen die Wüstenvölker machte, 27, 8 ff., konnte ihn nach den damaligen Begriffen schwerlich sehr belasten. — Die von Saul noch zum guten Teil ungelöst gelassene Aufgabe, Israel wirklich zu einem einigen Ganzen zusammenzufassen, löste er äußerlich, als Abner, der Feldherr der nördlichen Stämme, durch Joab gefallen und Isboseth, Sauls Sohn, umgebracht war, durch die Ausdehnung seiner Herrschaft auch über den Norden, 2 S. 4, und durch die Eroberung und Befestigung Jerusalems als eines neuen Zentralortes, welcher vermöge seiner Lage an der Grenze Benjamins auch zu den nördlichen Stämmen Beziehungen gewinnen konnte, 2 S. 5, — innerlicher aber durch die Überführung der Bundeslade nach Zion, die 1 Chr. 15 feierlicher (mittelst Priester und Leviten) als 2 S. 6 dargestellt ist, besonders durch die Herrichtung eines würdigen Zentral-Kultus, wie er der mosaischen Idee eines einigen Gottes-Volkes angemessen war. Der noch höheren Aufgabe aber das Königtum als ein theokratisches zu führen wurde er dadurch gerecht, daß er, von Samuels Führung durch dessen Tod verlassen, die prophetischen Organe Gottes Nathan und Gad als seine Ratgeber anerkannte. Daraus vor allem, daß er in dieser Beziehung typisch und normal dastand, erklärt es sich, daß ihm Nathan die Zusage der Erblichkeit seines Thrones, ja ewiger Herrschaft überbrachte, so daß sich von nun an alle höchsten Hoffnungen des Volks, auch die messianischen, an seine Familie knüpfen mußten, 2 S. 7. — Durch die Heldenschar, die er um sich gesammelt, besonders durch Joab und den ihm immer treu ergebenen Abisai, die Söhne der Zeruja, seiner Stiefschwester, unterwarf er die auf seine Macht eifersüchtigen Nachbarvölker: die Philister, welche bis in den Rephaim-Grund südwestlich von Jerusalem vorgedrungen waren, 2 S. 5, 17 ff.; die Moabiter, die immer wieder über den Arnon nach Norden strebten 2 S, 8, 1. 2; die Syrer von Zoba (wahrscheinlich nordöstlich von Damaskus) unter Hadadeser und die von Damaskus, Beth Rehob, Maacha und Tob, die unter sich und mit den Ammonitern verbündet als Feinde auftraten, 2 S. 8, 3 ff.; 10, 6 ff.; ebenso die Edomiter, die den Syrern zu helfen im Salzthal standen, 2 S. 8, 13. 14; 1 Chr. 18, 12; Ps. 60, 2, und die Ammoniter in ihrer Hauptstadt Rabbath Ammon, 2 S. 10, — so daß seine Herrschaft nördlich bis an den Euphrat und auch östlich und südöstlich bis weit über Israels im Pentateuch bestimmte Grenzen hinausreichte. So hätte er nun seine Sorge ungestört der Wohlfahrt seines Volkes zuwenden können, wenn nicht seine schwere Versündigung mit der Bath-Seba (2 S. 11) ebenso schwere Übelthaten seitens seiner Söhne nach sich gezogen und den schlechten antitheokratischen Elementen in Israel Nahrung gegeben hätte. So dagegen hinterließ er einen wichtigen Teil seines Werks seinem Nachfolger. Den Tempelbau konnte er nach der Gotte mißfälligen Volkszählung nur vorbereiten: nach 2 S. 24 nur durch den Bau eines Altars (vgl. jedoch 8, 8. 10. 11), nach 1 Chr. 22—29 durch Beschaffung vielen Materials. Daß er sich aber noch in seinem hohen Alter, als bereits Gefahr im Verzuge war, mit unverkennbarer Kraftanstrengung dazu entschloß, Salomo, einen nachgeborenen Sohn, für den Thron zu bestimmen, zeigte, daß er sich auf die Pflicht, die ihm die Theokratie als solche auferlegte, besser verstand, als diejenigen Kritiker, die darin nichts als eine Intrigue der Bath-Seba und Nathans sehen.

Salomo war mit Recht darauf aus, das Werk seines Vaters vor allem dadurch zu vollenden, daß er für die neue Blüte des Jahve-Kultus in Jerusalem ein neues Heiligtum herstellte, welches schon durch seine anziehende Pracht und Größe im Gegensatz zu der herrschenden Pluralität der Opferstätten, wenn auch nur sehr allmählich einen zentralisierenden Einfluß auf die Gottesverehrung des Volkes ausüben mußte, 1 Kg. 5—8; 2 Chr. 2—7. Bis dahin war die Opferhöhe zu Gibeon „die große" gewesen, 1 Kg. 3, 4 (Ob sich daselbst Reste der Stiftshütte erhalten hatten, 2 Chr. 1, 3?). Ohne Zweifel fingen nun die Kultusordnungen an, sich nach und nach zu denjenigen Formen zu entwickeln, die für sie im Pentateuch festgestellt sind. Durch die Klarheit und das Zutreffende seines richterlichen Blickes und zugleich auch durch die Grundsätze, die er für sich und das Volk aussprach, hatte Salomo sich bald den Ruf einer bewunderungswürdigen Weisheit erworben. Durch eine Menge von Sprüchen, welche sich wohl nicht bloß durch schöne und poetische Ausdrucksweise, sondern auch durch praktischen Gehalt auszeichneten, bahnte er eine Spruchweisheit an, welche in die wahre Weisheit, d. i. in die in der Furcht Gottes begründete Gerechtigkeit tiefer einzuführen suchte, so daß man Gottes Willen als einen wahrhaft heilsamen schon nicht mehr aus Zwang, sondern aus innerer Überzeugung befolgte. Nach Dios bei Jos. c. Ap. I, 17 übte er auch — echt semitisch — im Wettstreit mit Hiram von Tyrus die Rätselweisheit. Und nach 1 Kg. 10, 1 ff. kam selbst die Königin von Saba herbei, seine Weisheit und seinen Reichtum zu bewundern. Hätte er während der langen Friedenszeit, deren er sich erfreute, zugleich auch stets die innere Wohlfahrt seines Volkes im Auge gehabt und wäre es ihm gelungen, allen Teilen desselben das Wohlthuende und Segensreiche des ihnen immer noch fremden Königtums fühlbar zu machen, so hätte er immerhin auch durch seine Bündnisse und Verschwägerungen mit benachbarten Herrscherhäusern andeuten mögen, daß die Theokratie bei aller Eigenartigkeit und Absonderung doch eine Beziehung zu den Reichen der Welt hatte. Von einem Salomo, d. i. Friedereich, regiert, wäre dann sein Reich in der That ein rechtes Friedensreich gewesen. In Wahrheit aber beförderte er dadurch, daß er mit Hiram von Phönizien gemeinsam die Schiffahrt nach Ophir in Südwest-Arabien betrieb, 1 K. 9, 26—28 (über Ophirs Lage vgl. Sprenger, „Die alte Geographie Arabiens", und Ad. Soetbeer, „Das Goldland Ofir", Vierteljahrsschrift f. Volkswirthschaft, Politik und Kulturgeschichte, Jahrgang XVII, Berl. 1880), und Gold und Silber ins Land brachte, 10, 14 ff., mehr den äußeren Glanz als das innere Gedeihen. Und bei seiner vom Chronisten lieber verschwiegenen Haremswirtschaft war sein Hauptziel offenbar nur das, den anderen orientalischen Herrschern ebenbürtig zu gelten, 1 K. 11, 1 ff. Kein Wunder daher, daß eben da, wo sich doch erst die Blüte der Theokratie so recht entfalten sollte, auch schon der Verfall derselben begann. Dieser zeigte sich sogar an der letalsten Stelle. Hatten die früheren Anführer Israels bei dem Kampf mit den Feinden Veranlassung gehabt, den Gott, der ihnen Mut und Kraft verlieh, als den auch über die Heiden mächtigen zu erfassen, waren sie wenigstens schon auf dem Wege dazu gewesen, ihn nicht bloß als ihren alleinigen Gott, sondern auch als den einzigen überhaupt zu verehren, hatte ihn demgemäß noch der Kriegsheld David mit einer neuen Bezeichnung als mächtig

im Streit, als Jahve Zebaoth, gefeiert, Ps. 24, 8. 10 — so gab sich Salomo und mit ihm sicher auch ein großer Teil seines Volkes jetzt, wo man sich mit den Nachbarvölkern friedlich setzte, der Vorstellung hin, daß, wie diese Völker selbst, so auch ihre Götter irgendwie mitberechtigt seien. Derselbe Salomo, der für Jahve auf Moria einen Tempel erbaut hatte, baute den Göttern der Ammoniter, Moabiter u. a. auf dem Berge daneben Altäre! (1 Kg. 11, 4 ff.). Die nicht innerlich von ihm gewonnenen Stämme aber, die ihn, den Judäer, nicht als den ihrigen betrachten gelernt hatten, sannen schon während seines Lebens auf Abfall, fielen daher auch, mit Ausnahme des südl. Teiles Benjamins nahe bei Jerusalem, sofort nach seinem Tode von seinem Sohn wirklich ab.

8. Die Zeit des Kampfes und Fortschrittes.

Im Grunde stand das alttest. Gottesreich mit seiner Idee in einem Widerspruch, der, je bestimmter sich dasselbe als Reich inmitten der anderen Reiche konstituierte und mit den gewonnenen Grenzen begnügte, desto größer und merklicher wurde. Es sollte das Reich des Gottes Aller sein und war doch auf enge Grenzen eingeschränkt. Leicht konnte der Mangel in der Verwirklichung der Idee dazu beitragen, daß man die Idee gar nicht mehr ernster und allgemeiner anerkannte, ja sie auch kaum noch recht ahnte, daß man den Begriff von Gott und seinem Volke vielmehr immer entschiedener den Verhältnissen accommodierte. Besonders groß aber wurde diese Gefahr, als sich das Volk in zwei kleinere, sich gegenseitig schwächende Hälften zerteilte.

a. **Das nördliche Reich.** Am meisten und schnellsten verweltlichten offenbar die nördlichen Stämme, die bei ihrem Gegensatz gegen Jerusalem und bei dem schnellen Wechsel ihrer bloß auf kriegerischen Anhang gestützten Herrscherhäuser am wenigsten theokratischen Halt hatten. Vom Chronisten werden sie gar nicht weiter berücksichtigt. Schon Jerobeam (22 Jahre) hatte nicht genug daran, in seinem Sonderreiche die zwei älteren Kultusstätten Beth-El (Gen. 28, 17 ff.; Ri. 20, 18. 26 ff.) und Dan (Ri. 18) als königliche, Am. 7, 13, aufs neue zu legitimieren und dadurch die alte Zertrennung zu befestigen; er trug auch einer durch das Zusammenwohnen der nördlichen Stämme mit den Kanaanitern genährten allgemeineren Neigung Rechnung und errichtete in seinen Heiligtümern Stierbilder, welche Jahve darstellen sollten. Das Vorrecht der Leviten schaffte er ab, 1 Kg. 12, 31 f.; nach 2 Chr. 11, 13 f. wanderten dieselben zum größten Teil nach Juda aus. Sein Sohn Nadab aber (2 Jahre) und ebenso Baesa (24 Jahre) und Ela (2 Jahre) wandelten in seinen Wegen (1 Kg. 15, 25–16, 7). Baesa eröffnete bereits die Reihe derer, die sich durch Blutthat der Herrschaft bemächtigten. Omri (12 Jahre), der erfolgreich wider Moab kämpfte, war sogar noch schlechter als seine Vorgänger (1 Kg. 16, 23 ff.). Wie wenig diese Könige darauf ausgingen, geschichtliche Traditionen zu bewahren, wie sehr sie nur Genuß und Glanz suchten, dürfte schon daraus erhellen, daß sie ihre Residenz so oft und nach rein äußeren Gründen wechselten: daß schon Jerobeam aus Sichem, das er noch erst hatte befestigen lassen 12, 25, nach Thirza übersiedelte 14, 17 (Baesa daselbst 15, 21), daß Omri Samaria zur Residenz machte 16, 24, und daß Ahab und seine

Nachfolger daneben auch Jesreel 18,45; 21,1; 2 Kg. 9,16.30 bevorzugten. — Mit Isebel, der Tochter des tyrischen Königs Ethbaal, der zuvor Astartenpriester gewesen war, vermählt, ergab sich Ahab (22 Jahre) ganz offen dem Baalsdienst, der von da ab im nördlichen Lande nie mehr völlig ausgerottet worden zu sein scheint. Obwohl dieser König statt der Feindschaft, die seit der Trennung des Reiches zwischen Israel und Juda bestanden hatte, mit dem Jahve treu ergebenen Josaphat in Jerusalem Verschwägerung und Bündnis herbeiführte, dachte die fanatische Isebel sogar daran, den Baalsdienst zur Reichsreligion in Israel zu erheben. Dieser äußersten Korruption gegenüber regten sich nun allerdings auch die Jahve treuen Elemente mehr als bisher. War auch das legitime Priestertum unterdrückt, so hatte sich doch das von Jahve begeisterte Prophetentum nicht ganz verloren. Wie ein Held der älteren Zeit, wenn auch nicht mehr zum Schwerte greifend, tritt der gewaltige Elia aus dem Dunkel, das seine äußeren Verhältnisse verhüllt, hervor, um mit Wort und That um Jahve zu eifern, 1 Kg. 17—2 Kg. 2. Im Gegensatz zu den entarteten Zeitgenossen ging er äußerlich wie innerlich bis zum hehren Sinai zurück (die 40 Tage, 1 Kg. 19,8, nicht sowohl zu seiner Reise, als vielmehr zu seiner Sammlung gebrauchend), und nachdem er des schließlichen Sieges Jahves gewiß geworden, kehrte er wieder, um nach Art des älteren Prophetentums, besonders Samuels, eine Schar von Prophetenjüngern um sich zu sammeln und auch durch die Macht dieses Anhanges ein Gegengewicht zu bilden. Gegen die Behauptung (Vatkes und Wellhausens), daß sein Eifer gegen den Baal nur auf die Förderung des Bilderdienstes in Beth-El habe abzwecken können, liegt ein deutlicher Beweis in dem Verhalten des Amos und des Hosea. Aber trotz der Erfolge, die er selbst und die auch sein Nachfolger Elisa 2 Kg. 2—8. 13, dieser sogar am Königshofe (Joram) hatte, schwankte das Reich, von den Syrern fortwährend beunruhigt und geschwächt, doch schon einer Katastrophe entgegen, welche, wenn sie nicht eine gründliche Umkehr auf der abschüssigen Bahn bewirkte, den völligen Untergang vorbereiten mußte. In betreff der Zeit, in welche Ahab zu setzen (Schlacht bei Qarqar), vgl. oben S. 331, Nr. 1 und S. 334, Z. 1 ff. Ahasja (2 Jahre), Joram, dessen Bruder (12 Jahre).

Unter Jehu, dem (Sohne Josaphats und) Enkel Nimsis, und unter seinem Hause (Joahas, Joas, Jerobeam II. und Sacharja) wurde dem Reiche noch eine Zeit zur Umkehr gewährt. Jehu (28 Jahre), von einem der Prophetenschüler Elisas in Ramoth in Gilead zum Königtum berufen, brachte den Joram auf Naboths Acker vor Jesreel und Jorams Mutter Isebel in Jesreel selber um, zerschlug die Baalssäulen in Samaria und stellte die Jahve-Verehrung, wenn auch nur in der von Jerobeam eingeführten Form, wieder her, 2 Kg. 9 u. 10. Freilich bedrängten ihn die Syrer unter dem gewaltigen Hasael sehr schwer, 10,32 ff., und dem assyrischen Großkönige Salmanassar II. (860—825) mußte er Tribut zahlen (vgl. oben S. 331, Nr. 2). Auch Joahas (15 Jahre) hatte viel durch die Syrer zu leiden, 13,1-9. Dagegen gelang es Joas (16 Jahre), nicht nur, nach Hasaels Tode über Benhadad mehrere Siege zu erringen, 2 Kg. 13,24 f., sondern auch Juda unter dem ihn übermütig herausfordernden Amazja durch eine Eroberung Jerusalems tief zu demütigen, 14,8 ff. Dem großen Kriegshelden Jerobeam II. aber (41 Jahre) war es

vergönnt, das Reich östlich vom Jordan in seinem ganzen früheren Umfang wieder herzustellen, 14, 25 ff. Es wäre jetzt nur darauf angekommen, daß die äußere Besserung der Verhältnisse auch eine innere nach sich gezogen hätte. An eindringlichen Mahnungen fehlte es nicht. Mit der Volkskraft zugleich nahm auch die Prophetie einen neuen Aufschwung. Jona, der Sohn Amitthais, sprach dem Könige und dem Volke Mut ein, 14, 25; Hosea erhob, von innigster Liebe zu Jahve und seinem Volke durchglüht, strafend und drohend, aber auch voll herrlicher Verheißungen seine Stimme; selbst Amos aus Thekoa in Juda kam herbei und wies von den Irrwegen auf den rechten Pfad. Aber außer der bildlichen Verehrung Jahves und dem Höhendienste duldete schon Joahas auch ein (wohl seit der Zeit der Isebel, s. 1 Kg. 18, 19) in Samaria stehendes Ascherabild, 2 Kg. 13, 6, und aus Hoseas Buch erhellt, daß das Volk so tief gesunken war, daß es Jahve nicht bloß auch Baal nannte (Hos. 2, 18), was auch früher gewiß vielfach vorgekommen war, sondern auch geradezu ebenso verehrte wie die Heiden den Baal. Die Folge war, daß sich nach dem Tode Jerobeams II. und seines Sohnes Sacharja, der nur sechs Monate regierte, 2 Kg. 15, 8 f., die Bande der Ordnung als zu locker erwiesen, daß mit der trüben Religionsmengerei auch Sittenlosigkeit und roheste Hartherzigkeit überhand nahmen, daß Usurpatoren (Sallum, Menahem, Pekah, Hosea) einer nach dem andern zur Unterdrückung derer, die ihnen entgegenstanden, die Herrschaft an sich rissen und das Volk schnellen Schrittes seinem Untergang entgegenführten.

Menahem (10 Jahre, doch s. oben S. 331 Nr. 4) erkaufte sich mit schwerem Gelde den Schutz und die Oberherrschaft des Assyrerkönigs Phul, 2 Kg. 15, 19 f., d. i. des Thiglath-Pileser (745—727)*. Als sich Pekah (20 Jahre, aber s. S. 331, Z. 18 v. u.) mit Rezin von Syrien verbündete und Juda durch Vernichtung der Davididen und Einsetzung eines syrischen Vasallen (des Sohnes des Tab'el, Jes. 7, 6) seiner Macht unterwerfen wollte, wahrscheinlich um ein Gegengewicht gegen die mächtig vordringenden Assyrer zu gewinnen, kam ihm Ahas von Juda dadurch zuvor, daß er sich in Abhängigkeit von Thiglath-Pileser begab. Die Folge war, daß die Davididen zunächst noch auf dem Throne verblieben, wenn auch von Assur selber schwer bedrückt, daß aber Pekah in das, Am. 1, 3, Jes. 17, 1. 2, geweissagte Geschick Syriens verflochten, einen bedeutenden Teil seiner Herrschaft verlor. Thiglath-Pileser führte bereits die ostjordanensischen Stämme in die Gefangenschaft, 2 Kg. 15, 29. — Pekahs Nachfolger Hosea (9 Jahre) hoffte noch an Ägypten eine Hilfe gegen Assur zu gewinnen, 2 K. 17, 1 ff. Aber fest und entschieden behielten die Assyrer-Könige ihr Ziel, dem sie schon lange zugestrebt hatten, nämlich die Meeresküste und Ägypten selber im Auge. Salmanassar IV. (727—722) zog gegen Samaria heran, die erhabene Krone der Trunkenen Ephraims, wie Jesaja es 28, 1 ff. geweissagt hatte, in den Staub zu treten; Sargon (722 bis 705) vollendete im J. 722 das Werk der ungewöhnlich langen (drei-

* Phul der Bibel, Phulus rex Chaldaeorum bei dem aus Berossus schöpfenden Alexander Polyhistor, Πῶρος des Ptolemäischen Kanons, ist ohne Zweifel identisch mit Thiglath-Pileser. Vgl. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung S. 440—460; KAT² S. 227—240; Die keilinschriftliche babylonische Königsliste, Sitzungsberichte der Berliner Akad. der Wiss. 23. Juni 1887, S. 592 f.

jährigen) Belagerung. Sargon, früher nur aus Jes. 20,1, jetzt durch zahlreiche, zum Teil ausführliche assyrische Inschriften bekannt (KAT², S. 392 bis 407; Tiele, Babylonisch-assyr. Gesch., S. 238—282), führte auch die cisjordanensischen Stämme ins Exil und verpflanzte statt ihrer, wie er selbst wiederholentlich erwähnt, Bewohner östlicher Landschaften in ihr Gebiet (Bit Omri), 2 Kg. 17,24, KAT² S. 274 ff. Asarhaddon (681—669) brachte später noch neue Kolonisten dazu Esr. 4,2.10 (inschriftlich nach dem Lande Chatti, d. i. Syrien mit Einschluß Palästinas, vgl. KAT² S. 374 ff.). Die zurückgebliebenen Reste der israelitischen Bevölkerung 2 Kg. 17,28; 23,5 ff.; 2 Chr. 34,6; 9,33; 35,51 f.; Jer. 41,5; Esr. 6,21; 9,1.10; 10,2.10.11; Neh. 9,2; 10,29. konnten sich zu irgend welcher Selbständigkeit nicht mehr aufraffen; aus der Verbindung der Kolonisten mit ihnen entstand das Mischgeschlecht der Samaritaner, in denen das heidnische Element zunächst stark überwog, die sich aber dem nachherigen Judentum in Jerusalem immer mehr accommodierten.

b. **Das Reich Juda.** Hier bot erstlich das erbliche davidische Königtum, das sich von der Anhänglichkeit des Volks und dem Glauben desselben an seine Erwählung getragen wußte, ferner das aaronitische Priestertum, welches nicht bloß durch den Glanz des jerusalemischen Tempels, sondern auch durch Alter und Kontinuität gehoben wurde, und ebenso auch das Prophetentum, das schon durch sein Verhältnis zu David eine gesicherte Stellung gewonnen hatte, die beste Bürgschaft für eine gedeihliche und normale Entwicklung des Gottesstaates dar. Auch war die Bevölkerung hier viel weniger von kanaanitischen Elementen durchsetzt als im nördlichen Reich: die Keniter und besonders die Simeoniten im Süden verband der Hauptstamm mit sich zu einer wirklichen Einheit. Dennoch bewegte sich die Geschichte zunächst auch hier auf dem von Salomo zuletzt eingeschlagenen abschüssigen Wege. Rehabeam (17 Jahre) und Abiam (אֲבִיָּם Kg., אֲבִיָּה Chr., 3 Jahre) nahmen an dem offiziellen Jahve-Kultus teil, 1 Kg. 14,28; 2 Chr. 11,13 ff.; 12,11 f.; 13,4 ff., ließen aber daneben auch den von Salomo eingeführten Götzendienst im Lande sich ausbreiten, 1 Kg. 14,22 f.; 15,3, was der Chronist nicht hinreichend hervorhebt, aber doch (s. bes. 2 Chr. 15,16) voraussetzt. Auch äußerlich hatte ihr kleines Reich schwer zu leiden. In Ägypten herrschte damals Scheschenk (hebr. Sisak שִׁישַׁק), der erste Pharao der 22. Dynastie (der D. von Bubastis, jetzt Zaqāzīq). Dieser hatte (schon den Edomiter Hadad?, vgl. 1 Kg. 11,19, jedenfalls) den Jerobeam, als er vor Salomo geflohen war, freundlich bei sich aufgenommen, 1 Kg. 11,40. Wahrscheinlich nun von Jerobeam, dem Widersacher Rehabeams, herbeigerufen, eroberte er sowohl Jerusalem selbst als auch andere an einer Südmauer des Tempels von Karnak aufgezählte Städte Judäas (vgl. Maspero S. 335 ff.; Brugsch, Gesch. Ägyptens S. 660 ff.), 1 Kg. 14,25–28; 2 Chr. 12,1 ff., welche Schädigung dadurch nicht aufgewogen wurde, daß Rehabeams Nachfolger, Abia, über Jerobeam einen Sieg davontrug, 2 Chr. 13,1 ff., der in 1 Kg. 15 übergangen ist. ‖ Asa (41 Jahre) und Josaphat traten allerdings wieder für die reinere Jahve-Verehrung ein. Asa schlug zudem den Kuschiten Serah זֶרַח (nach Champollion, Lepsius, Ebers den zweiten Sohn Sisaks Osarkon I.; wogegen freilich Brugsch, Hist. de l'Ég. I, p. 298) zurück, 2 Chr. 14,8 ff., und brachte den Syrerkönig, der bis dahin Baesas Bundesgenosse gewesen war, auf seine Seite, 1 Kg. 15,9; 2 Chr. 16,1 ff. Ganz un-

theokratisch aber setzte er den Propheten Hanani, der ihn wegen seiner nur politisch klugen Verbindung mit den Syrern vermahnt hatte, gefangen 2 Chr. 16,7. ‖ Und **Josaphat** (25 Jahre), der im übrigen durchaus Gott wohlgefällig regierte, der den Götzendienst, 2 Chr. 17,3.6, wenn auch nicht den Höhendienst, 1 Kg. 22,44; 2 Chr. 20,33, beseitigte (gerade wie schon Asa gethan hatte, 2 Chr. 14,2.4; 15,17; 1 Kg. 15,14), der nach 2 Chr. 17,7–9 und 19,5–11 auch die Rechtspflege ordnete und nach 2 Chr. 20,1 ff. einen großen, wunderbaren Sieg über die Ammoniter, Meuniter (im Seïrgeb.) und Moabiter im Lobethal gewann, hätte nicht gerade jetzt, wo Ahab und Isebel in Israel herrschten, so großen Wert darauf legen sollen, statt des alten Bruderzwistes zwischen den beiden Reichen Bündnis und Verschwägerung herbeizuführen. Diese Annäherung hatte keine guten Erfolge. Das Bündnis verwickelte ihn in Ahabs Krieg gegen die Syrer, 1 Kg. 22,1 ff.; 2 Chr. 18,1 ff., und in Jorams Kampf gegen Moab, 2 Kg. 3. Seine Schiffahrt nach Ophir geriet nicht (nach 2 Chr. 20,36 ff., weil er mit Ahasja von Israel gemeinsame Sache gemacht hatte, womit freilich 1 Kg. 22,50 nicht stimmt). Die Verheiratung seines Sohnes **Jehoram** mit der Athalja, Ahabs Tochter, hatte die Folge, daß sowohl **Jehoram** selbst (8 Jahre) als auch dessen Sohn **Ahasjahu** (1 Jahr) in allen Wegen des Hauses Omri wandelten, d. h. den Baalsdienst begünstigten, so daß der Tempel in Jerusalem in Verfall geriet, 2 Chr. 24,7. Jehoram suchte sich die Herrschaft durch Ermordung aller seiner Brüder, 2 Chr. 21,2–4, zu sichern, verlor aber einen bedeutenden Teil seiner Macht einerseits durch den Abfall der von David unterworfenen Edomiter, 2 K. 8,20 ff., andrerseits durch die Ausplünderung Jerusalems und des Tempels, die den Philistern und den mit ihnen verbündeten Araberstämmen damals gelang, 2 Chr. 21,16 f.; 22,1; Am. 1,6.9. Bald gewann es den Anschein, als sollte von einer Erfüllung der auf dem davidischen Hause ruhenden Verheißung ewiger Herrschaft nicht mehr die Rede sein, als würden vielmehr nur noch Gottes vergeltende Strafgerichte über demselben walten. Das Blut der Brüder Jehorams wurde schwer gerächt; seine Söhne kamen fast alle durch die Streifscharen der Philister und Araber um, 2 Chr. 21,17; 22,1; seine Neffen wurden als Verwandte des israelitischen Königshauses durch die Hand Jehus mitumgebracht, 2 K. 10,13 f.; 2 Chr. 22,8; Ahasjahu erlag seinen Wunden, 2 K. 9,27 ff., gleichzeitig mit seinem Oheim, dem Könige Joram von Israel. Um die Herrschaft an sich zu reißen, ermordete schließlich Athalja, ziemlich ein Jahrhundert nach der Trennung des Reiches, die noch übrigen Davididen bis auf Ahasjahus jungen Sohn, Jehoas, welcher durch seines Vaters Schwester, die Frau des Hohenpriesters Jojada, und besonders durch diesen selbst vor ihr verborgen wurde.

Indes brachte die **Periode der Erhebung**, die für Juda jetzt ebenso wie für Israel eintrat, sowohl eine innere Reinigung und Befestigung, als auch eine äußere Kräftigung mit sich. **Jehoas** יְהוֹאָשׁ (40 Jahre), der durch Jojada auf den Thron erhoben war, sorgte für die Ausbesserung des Tempels und Pflege des Kultus. Auch gelang es ihm, als ihn die Syrer unter Hasael hart bedrängten, sich obwohl mit schweren Opfern loszukaufen. Freilich schützte er den Jahve-Kultus als den allein berechtigten nur, so lange Jojada lebte, 2 K. 12,3 f.; später gewährte er wieder dem Aschera- und anderem Götzendienst Duldung, ja ließ sogar Jojadas Sohn, Sacharja, der ihn als Prophet des-

halb zur Rede stellte, steinigen, 2 Chr. 24, 17 ff. Und ähnlich schwankte auch Amazja sein Nachfolger (29 Jahre), welcher mit der Jahve-Verehrung, nachdem er die Edomiter besiegt hatte, edomitischen Götzendienst vereinigte, 2 Chr. 25, 14. Unbesonnenerweise forderte er Joas von Israel gegen sich heraus und unterlag ihm, so daß Juda damals von Israel abhängig geworden zu sein scheint, 2 Kg. 14, 1 22; 2 Chr. 25. Besser waren die Nachfolger. Asarja oder Ussia (52 Jahre; vgl. jedoch oben S. 331, Nr. 3; der Name Asarja עֲזַרְיָה[וּ] Kg. gew., 1 Chr. 3, 12 und in den Keilinschriften; עֻזִּיָּה[וּ] Kg. zuw., Chr. und sonst in den biblischen Büchern), seinem Gotte Jahve treu ergeben, vollendete die Wiederunterwerfung Edoms und bändigte die diesem Volke benachbarten arabischen Stämme, besiegte auch die Philister und nahm die Ammoniter in ein Schutzverhältnis auf. Durch den Bau des Hafens Elath am Nordende des Golf von ʿAqaba, 2 Kg. 14, 22, durch Aufrichtung von Türmen und Schutzwehren, durch die Beschaffung eines gewaltigen Heerbannes, Pflege des Ackerbaues und andere wohlthätige Maßregeln förderte er Sicherheit, Handel und Wohlstand, 2 Chr. 26, so daß das Reich jetzt zum zweitenmal einen Höhepunkt der Blüte und Macht erreichte, auf dem es sich auch noch unter Jotham (16 Jahre) erhielt, 2 Kg. 15, 32—38; 2 Chr. 27. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Periode, daß besonders schon ihr Anfang unter Jehoas und dem Hohenpriester Jojada vermöge des Sieges über Athalja und ihren Baalsdienst für die reinere Ausgestaltung des Jahve-Kultus und seiner Ordnungen von hoher Bedeutung war. Sehr wahrscheinlich aber war sie auch der Entwicklung der Literatur, besonders der Geschichtsschreibung, förderlich.

Nach diesem Aufschwung konnte in Juda nicht eine Periode der Auflösung und völligen Untergangs, sondern nur eine Zeit fortgesetzter, ernster Kämpfe folgen, aus welchen die besseren Elemente hart geprüft und wie im Feuer geläutert schließlich als eine bessere Aussaat für die Zukunft hervorgehen mußten. Es galt vorab, zu den großen politischen Bewegungen, die mit Assyriens neuem Vordringen nach Westen zusammenhingen, die rechte Stellung zu nehmen und besonders durch Sammlung zu Jahve, als dem allein zuverlässigen Hort, Kraft und Zuversicht zu gewinnen. Hier erhielt nun die Prophetie eine besonders große und wichtige, fast neue Aufgabe. Sie mußte fortan in die Politik entschieden eingreifen und gegen die falschen Wege, welche die Fürsten durch Bündnisse mit Nachbarvölkern, durch Menschenvertrauen oder Selbstüberschätzung einzuschlagen im Begriff standen, als verderblich ankämpfen. Sie mußte drohend und verheißend mehr als früher zur Weissagung von der Zukunft werden, mußte eine vollere und höhere Anschauung von der weltgeschichtlichen und allumfassenden Bedeutung des Reiches Gottes, wie sie besonders in der Zukunft offenbar werden würde, vermitteln, mußte also die künftigen Geschlechter mit ins Auge fassen und schon aus diesem Grunde auch die schriftliche, schon von Hosea und Amos geübte Thätigkeit reichlicher in Anwendung bringen. Voran standen Jesaja und Micha. — Der Kampf wurde zunächst hervorgerufen durch das Bündnis der Syrer und Ephraimiten, die, schon seit Ussia miteinander einig, nach Jothams Tode über den schwachen Ahas (16 Jahre) herfielen, Jerusalem belagerten, den Hafen Elath 2 Kg. 16, 6 wegnahmen, die Philister und Edomiter zum Abfall bewogen, 2 Chr. 28, 16. 17, und die falsche Sicherheit in Juda (Jes. 2—5) plötzlich in kleinmütiges Ver-

zagen verwandelten, Jes. 7, 1 f. Gefährlich und drangsalsvoll wurde diese Zeit besonders durch die Einmischung der von Ahas herbeigerufenen Assyrer unter Thiglath-Pileser, die nicht bloß Syrien eroberten und das nördliche Reich schwächten, sondern auch Juda einen schweren Tribut auflegten und fortan immer wieder ihre Heere durch das Land ziehen ließen, 2 Kg. 16; 2 Chr. 28. Unter diesen äußeren Heimsuchungen spitzten sich zugleich tief innerlich die sittlich religiösen Gegensätze immer mehr zu. Die antitheokratische Richtung war von den besseren Regenten nicht wirklich überwunden, sondern nur zurückgedrängt worden, Am. 2, 4; im verborgenen hatte sie sich wohl sogar verschärft, und als sie nun unter Ahas, der ganz auf ihrer Seite stand, offen hervortreten durfte, drohte sie die ihr entgegenstehende völlig zu unterdrücken. Das Sittenverderben nahm überhand, der Höhenkultus wurde noch heidnischer, als er schon sonst gewesen. Der Baalsdienst wurde in der Form des Molochsdienstes, der besonders Kinderopfer forderte, gepflegt; der König selbst hing ihm nach, 2 Kg. 16, 3. Die Vorliebe für den damascenischen Altar, 2 Kg. 16, 10 ff., bezog sich schwerlich bloß auf die Form, sondern auch auf den Gott und Kultus desselben, 2 Chr. 28, 23 f. Dazu fand auch bald der assyrische Gestirndienst, der sich als Anbetung des ganzen Heeres des Himmels charakterisierte, Eingang, 2 Kg. 17, 16; 21, 3–5; 23, 11. 12. Juda schien dem gänzlichen Verfall ebenso nahe wie Israel.

Allein des Ahas Nachfolger, Hiskia (29 Jahre; über die chronologischen Fragen s. oben S. 331, Nr. 6), suchte durch eine durchgreifende Reformation der Anbetung des wahren Gottes von neuem zum Siege zu verhelfen und zu diesem Zweck auch den von den Propheten jetzt bekämpften Höhenkultus energischer zu unterdrücken, 2 Kg. 18; 2 Chr. 29. Der Chronist feiert ihn als einen Wiederhersteller der Passahfeier und zugleich als einen Versorger der Priester und Leviten. Die Zeitverhältnisse selbst unterstützten seine frommen Bestrebungen. Die Eroberung Samariens und das Ende des nördlichen Reiches 2 Kg. 17 (722), nach 2 Kg. 18, 10 in seinem sechsten Jahre, war für Juda ein tieferschütterndes Memento mori. Die gewaltige Gestalt Sargons, der weit umher die Welt beherrschte, und die Furchtbarkeit der assyrischen Heere, die wie Heuschreckenschwärme die Länder verheerten, ließ den Judäern kaum noch eine andere Hoffnung als die auf Jahve. Der König Hosea von Israel hatte sich auf die Ägypter verlassen. Sargon aber besiegte schon im J. 720 bei Raphia auf der Straße nach Pelusium den ägyptischen Machthaber (schilṭannu) Schab'i (in 2 Kön. 17, 4 סוֹא, was wahrscheinlich סֶוֶא zu lesen ist) zugleich mit Chanunu (Hanno) von Gaza und nahm letzteren gefangen (KAT² S. 269 f., 396 f., 403). Im J. 715 (das. S. 404) empfing er Tribut seitens des Pharao von Ägypten, der arabischen Königin Samsië und des Sabäers Ith'amar. Nachdem er im Norden, besonders in Armenien, mit hartem Fuße alles niedergetreten und die Gefangenen geschunden, nachdem er auch in Medien (gegen Dajakku = Dejoces) seine Herrschaft aufgerichtet hatte, ließ er im J. 711 seine Heere von neuem an der Mittelmeer-Küste vorgehen, indem er den Tharthan nach Asdod schickte, Jes. 20, 1. Asdod wurde erobert, und so groß war der Schrecken vor Sargon, daß der König von Miluchchi (Ägypten-Kusch) den zu ihm entflohenen König Jaman von Asdod (zur Erfüllung von Jes. 20, 5) auslieferte. Dann bekriegte er (710) mit besonders großer Anstrengung den

König Merodach-Baladan von Babel (den Bundesgenossen des Hiskia, Jes. 39), den er bisher als Unterkönig geduldet hatte, und setzte sich selbst die Krone von Babel auf. In Babel empfing er den Tribut von 7 cyprischen Königen, denen er dafür eine in Cypern 1845 gefundene und jetzt in Berlin aufbewahrte Stele mit Bildwerk und Inschriften schenkte. Die Gefahr war für Juda noch nie so groß gewesen wie jetzt: sie bedrohte hier aber die Jahve-Verehrung selbst. Es war nicht bloß prophetische Auffassung, wenn Jesaja in 10, 10. 11 (vgl. 2 Kön. 18, 33 ff.) den assyrischen König so reden läßt, als wenn es sich zwischen Juda und Assyrien vor allem um einen Kampf zwischen Jahve und den Göttern Assyriens handelte. Es verhielt sich um so mehr so, als die Assyrer überall ausgesprochenermaßen darauf ausgingen, den Völkern das Vertrauen auf ihre Götter zu nehmen und sie ihren assyrischen Göttern zu unterwerfen (vgl. Menant, Annales p. 257; Ranke I, 1, S. 106). Eben deshalb aber war für Jesaja der Ausgang dieser Kämpfe nicht zweifelhaft. Wie sehr er auch gegen die Sünden seines Volkes zu kämpfen hatte und wie sehr es ihm auch feststand, daß zur Herbeiführung einer neuen besseren Zeit ein großes Strafgericht über Volk und Land, vor allem über Jerusalem selbst kommen müsse, (32, 13. 14, vgl. Mich. 3, 12), so war es ihm doch andererseits ebenso göttlich gewiß, daß den Assyrern der Angriff nicht gelingen werde (vgl. besonders 10, 33. 34; 29, 5 ff.; 31, 4 ff.). Und als nun Sargons Nachfolger, Sanherib (705—681), zwar im J. 701* bei Althaqu (Eltheke אֶלְתְּקֵה Jos. 19, 44, im Stamme Dan), „dem Gotte Assur unterwürfig", wie er sich inschriftlich selber rühmt, die Ägypter geschlagen und die Städte in Südjudäa verbrannt, Jerusalem dagegen vergeblich an Jahve irre zu machen gesucht und ohne Erfolg zur Übergabe aufgefordert, dann, durch ein furchtbares Sterben in seinem Heere genötigt, den Rückzug in sein Land angetreten hatte, da stand die Ehre Jahves für alle, die für dergleichen noch ein Auge hatten, fest gegründet, wie kaum je zuvor (s. Ps. 46). Da stieg aber auch der Ruhm seines Heiligtums in Jerusalem so hoch, daß sich das Ansehen der übrigen Kultushöhen in immer weiteren Kreisen vermindern mußte.

Unter Manasse und Amon durchbrachen allerdings die wilden Fluten des heidnischen Unwesens die Dämme, die eben gegen sie aufgeführt worden, von neuem, 2 Kg. 21; 2 Chr. 33. Aber Manasse (55 Jahre) mußte zuletzt selber noch dem HErrn die Ehre geben, wenn es ihm auch nach Jer. 15, 4 nicht mehr gelang, den Schaden, den er angerichtet hatte, wieder gut zu machen. In 2 Chr. 33 wird erzählt, er sei von den Assyrern gefesselt nach Babel weggeführt worden, habe sich dort bekehrt und sei dann wieder auf den Thron gelangt. Wellhausen freilich sieht in dieser in 2 Kg. nicht erwähnten Geschichte nichts als eine Erfindung des Chronisten; der habe den gottlosen König nicht so lange ungestraft und unbekehrt regieren lassen wollen. Indes bezeugen die Keilinschriften, daß Manasse dem Asarhaddon tributär war (KAT² S. 355), daß Sammughes von Babel unter Asarhaddons Nachfolger Asurbanipal (Sardanapal, der in Wirklichkeit ganz anders regierte, als man sonst angenommen hatte, als ein kräftiger Herrscher, wie seine Vorfahren)

* Dies Datum steht nach den Keilinschriften fest. Über die Angabe „im 14. Jahre des Königs Hiskia" 2 Kg. 18, 13 = Jes. 36, 1 vgl. oben S. 331, Nr. 6.

einen Aufstand erregte, in welchen auch das Westland (Kanaan), voran sehr wahrscheinlich Manasse verflochten war, und daß Asurbanipal wenigstens dem ägyptischen König Necho I. ganz solche Behandlung, wie dem Manasse widerfahren sein soll, Fesselung, Wegführung und Wiedereinsetzung zu teil werden ließ (KAT² S. 366 ff.). Auf **Amon** (2 Jahre), der den Verkehrtheiten seines Vaters nacheiferte, folgte 8 Jahre alt **Josia** (31 Jahre), der den Abend heller als den Morgen machte, 2 Kg. 22—23,30; 2 Chr. 34. 35. Nach 2 Chr. 34,3 begann er bereits in seinem 12. Regierungsjahre eine umfassende Reformation, und vom 18ten ab, in welchem das Tempelexemplar des Gesetzbuches aufgefunden wurde, führte er, von dem Hohenpriester Hilkia unterstützt und durch prophetisches Wort getrieben (**Hulda** und **Jeremia**), seine dem Gesetz entsprechenden Bestrebungen noch weiter durch, indem er zugleich auch die besseren Elemente der Reste des nördlichen Reiches an sich zog und seine Macht dorthin erweiterte. Das Gericht freilich von seiten Babels als der neuen Macht, auf die schon Jesaja c. 39 hingewiesen, stand nicht mehr in Frage (vgl. Jer. 1,13). Und als Josia bei seinem Versuche, dem Pharao Necho II. den Durchzug zu wehren, auf dem alten Schlachtfeld in der Ebene von Megiddo als ein letztes Bollwerk des Gottesstaates gefallen war, schien Juda demselben Geschick erliegen zu sollen, dem Israel verfallen war. Für Ägypten und Chaldäa, die jetzt um die Weltherrschaft stritten, gleich wichtig, wurde es von Ägypten seiner Selbständigkeit, von den Chaldäern seines nationalen Bestandes beraubt. **Jehoahas** wurde von Necho nach nur dreimonatlicher Regierung weggeführt, 2 Kg. 23,31 ff.; sein Bruder Eljakim wurde unter dem Namen **Jojakim** (11 Jahre) statt seiner als ägyptischer Vasall eingesetzt, 2 Kg. 34,1—7. Nach Nechos Niederlage bei Karkhemisch* im J. 605, im 4. Jahre Jojakims (Jer. 25,1; 46,2) mußte Jojakim die Oberherrschaft Nebukadnezars anerkennen. Das Exil begann. Als sich Jojakim empörte, kam er im Kampfe mit feindlichen Scharen, die für Chaldäa kämpften, um, und sein Sohn **Jojachin** wurde nach 3 Monaten von Nebukadnezar mit den Vornehmeren des Volkes weggeführt, 2 Kg. 23,8 ff. Matthanja aber, oder, wie ihn Nebukadnezar nannte, **Zedekia** [ו]צִדְקִיָּה (597—587), Jojakims Bruder, wenn auch sonst wenig beständig, so doch Gottes Gerichten gegenüber halsstarrig, 2 Chr. 36,13, erlag den Chaldäern nach elfjähriger Regierung ebenfalls. Er wurde geblendet, die Stadt zerstört, der Tempel verbrannt und der größte Teil des Volkes nach Chaldäa exiliert, 2 Kg. 25; 2 Chr. 36. — **Jeremia** wirkte noch auf den Trümmern des alten Gottesstaates. **Ezechiel** zeichnete mitten im Exil schon im voraus den Entwurf des neuen Tempels, Kultus und Staates, — und immer entschiedener bildete sich durch und um diese und andere Propheten ein theokratischer Kern, der, je mehr er äußerlich zertreten wurde, innerlich desto größere Festigkeit gewann. Lehrten die Verhältnisse selbst, daß die Wahrheit Jahves nicht durch eine äußere Überwindung des Heidentums dargethan werden könne, so weissagte der Verf. von Jes. 40—66, dessen Glaube und Gewißheit desto wunderbarer war, je mehr er mitten in den exilischen Ver-

* כַּרְכְּמִישׁ nicht Circesium (am Einfluß des Chaboras in den Euphrat), sondern viel weiter westlich, am rechten Euphratufer, nördl. vom Flusse Sâdjûr, wo jetzt der Ruinenort Djerâbîs (griech. *Εὔρωπος*). Vgl. Schrader, Keilinschriften u. Geschichtsforschung, S. 221 bis 225; KAT² S. 384 f.; Frdr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 265—268.

hältnissen stand, daß dieselbe durch eine innerliche, wahre Überwindung zur Anerkennung gebracht werden würde. Denn daß Jahve allein Gott, daß alle Heidengötter Nichtse seien, und daß zuletzt doch alles zur Ehre des Einen und zur Aufrichtung seines Reiches werde dienen müssen, das war ihm und den ihm Gleichgesinnten gerade in dieser Drangsalszeit das allerzuverlässigste Panier. Nicht ein König oder Priester oder Prophet, für die diese Aufgabe zu groß sei, sondern der Knecht des HErrn, dem es gegeben sei, die Idee des Volkes Gottes zu realisieren, nicht ein einzelnes Amt des Volkes, sondern der, welcher leidend und sterbend, aber mächtig wieder auferstehend alle drei Ämter in sich vereinen werde, werde das große Werk, die Aufrichtung des Reiches Jahves herrlich zu stande bringen.

9. Die Zeit der Veräußerlichung.

a. **Die nachexilische, zunächst die persische Zeit.** Sie brachte eine bloße vorläufige Wiederherstellung, welche schon durch ihre Mangelhaftigkeit auf eine vollere und wahrere hinauswies und zugleich auch von verschiedenen Seiten her auf letztere vorbereitete, freilich aber auch die Opposition dagegen in den in sich absterbenden Volksteilen anbahnte. Den Koresch oder Cyrus konnten die Exulanten schon deshalb, weil er durch seine gewaltigen Siege über die Meder und Lyder, besonders aber über die Chaldäer die Nichtigkeit der Götter dieser Völker erwies, zudem aber auch wegen des geistigeren und sittlicheren Charakters seiner Religion (vgl. Spiegels „Eran" und „Eranische Altertumskunde") als einen von Jahve gesandten Lichtträger vom Aufgange her (Jes. 41, 2; 46, 11) begrüßen. Er entließ sie aber unter dem Davididen Serubbabel und dem Hohenpriester Josua (536) nicht zu politischer Selbständigkeit, sondern wesentlich nur zu religiöser Freiheit. Sie blieben unter den Perser-Königen und deren Statthaltern (Esr. 5, 3; 6, 6). Ihre höchsten Angelegenheiten waren daher die Wiederherstellung des Tempels (Haggai, Sacharja, Esr. 3—6) und im Zusammenhang damit die innere Befestigung der Kultusgemeinde, Esr. 7—10, Neh. 1—6, zuletzt auch, damit es an der nötigen äußeren Sicherheit nicht völlig fehlte, die Wiederbefestigung und Wiederbevölkerung Jerusalems, Neh. 7—13. Daß sie die Samaritaner, die am Tempel mitbauen wollten, abwiesen und sich verfeindeten, Esr. 4, 1 ff., kann ihnen bei der Größe der Gefahren, die daraus für die Reinheit des Kultus selbst erwachsen wären, nicht verdacht werden. Allerdings aber bereiteten sie sich dadurch große und dauernde Widerwärtigkeiten. Die achtzig Jahre von Serubbabel und Josua bis auf Esra (7. Jahr des Artaxerxes I. = 458) und Nehemia (20. Jahr des Artaxerxes I. = 445) waren Tage geringer Anfänge, Sach. 4, 10. Trotz der Wiederherstellung fehlte immer noch sehr vieles, das ihnen wichtig und wert sein mußte. Voran fehlte ihnen ein selbständiger König, statt dessen nun der Hohepriester mit den Ältesten in Abhängigkeit vom persischen Statthalter die Gemeindeangelegenheiten verwaltete, dann aber auch die Bundeslade, die bei der Zerstörung für immer verloren gegangen war, die aber dem Tempel erst den rechten Wert hätte geben können. Und da es nicht mehr größere, allgemeiner wichtige Angelegenheiten zu leiten, auch

nicht mehr so tiefgreifende Gegensätze wie in der vorexilischen Zeit zu bekämpfen gab, ermattete, ja verstummte allmählich auch die Prophetie (zuletzt Maleachi, zwischen der ersten und der zweiten Anwesenheit Nehemias in Jerus.). Es war, als ob die Gemeinde der äußeren Spitzen mit Gewalt entwöhnt, namentlich von den staatlichen Grundlagen durch die Thatsachen selbst losgelöst werden sollte. Und die Einsicht, daß sie sich auch ohne politische Selbständigkeit zu behaupten vermöchte, war wirklich sicher ein nicht zu unterschätzender Ertrag dieser Verhältnisse. Besonders kam sie bei denen zum Durchbruch, die mitten in den Heidenländern zurückgeblieben waren und durch Esther und Mordechai oder vielmehr durch Gottes unverkennbare Vorsehung der Gefahr der Ausrottung unter Xerxes und Haman entgingen. Sie drückte sich durch die Einführung des Purimfestes aus. Beide, sowohl die Zurückgekehrten als auch die in den Heidenländern Lebenden, wurden durch ihre Lage selbst genötigt die beste Bürgschaft ihres Bestandes in dem Innerlichen, in Gottesfurcht und Gehorsam zu finden und sich allmählich zu dem für die Anbahnung der wahren Wiederherstellung so wesentlichen Gedanken, daß das Reich Gottes vor allem ein geistiges sei, zu erheben. Die Vervollständigung der heil. Literatur und die Sammlung der heil. Bücher, die jedoch noch nicht zu einem Abschluß gedieh, gab ihnen einen Halt, wie ihn keine äußere Macht hätte gewähren können. Aber freilich waren sie noch nicht so weit, daß sie die äußerlichen Hilfsmittel nicht schmerzlich vermißt hätten. Darüber hätten sie sich nur infolge einer neutestamentlichen Geistesausgießung zu erheben vermocht. Vielmehr veräußerlichte sich ihnen das Innerliche selbst. Unverkennbar prävalierte bereits gerade bei den Besseren jene gesetzliche, buchstäbliche, ängstliche Richtung, die sich allmählich immer bestimmter zu Levitismus und Pharisäismus gestaltete.

Vgl. noch V. Ryssel, Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit (Theol. Studien u. Kritiken 1887, S. 149—182).

b. **Von Alexander dem Großen ab** kamen über die Gemeinde große politische Bewegungen und Veränderungen. Nach der Schlacht bei Ipsus 301 stand Palästina ein Jahrhundert lang meistens unter den Ptolemäern, dagegen von 198 ab, in welchem Antiochus III. der Große den Skopas bei Paneas (Cäsarea Philippi) besiegte, unter der politischen und militärischen Hoheit Syriens. Es waren die Zeiten, wo sich das Judentum immer weiter umher, fast über die ganze damalige οἰκουμένη ausbreitete (vergl. Strabo bei Josephus, Arch. XIV, 7, 2; Ewald, Gesch. Israels IV, 306 ff.; L. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Alterthums, Braunschweig 1879). Nach Ägypten waren schon viele in den Anfangszeiten des Exils ausgewandert. Nach der Eroberung Jerusalems 320 führte Ptolemäus Lagi von neuem viele dahin und andere zog er durch Vergünstigungen nach. Sie ließen sich besonders in Alexandrien nieder, zerstreuten sich aber auch bis nach Cyrene. Antiochus d. Gr. machte in Antiochien am Orontes eine größere Judengemeinde aus Babylonien und Mesopotamien durch Bewilligung von Gerechtsamen heimisch. Bald fanden sich auch in Ephesus und anderen jonischen Städten, auf den griechischen Inseln, in Thracien und Macedonien Juden ein; in Rom in größerer Zahl zuerst als Gefangene des Pompejus; in Spanien vielleicht schon durch den phönizischen Sklavenhandel. Das Wichtigste aber war, daß sie jetzt mit einer Sprache, die immer mehr die Sprache der Welt wurde, und mit einer Bil-

dung, die ihnen in vielen Beziehungen überlegen war, in Berührung kamen. Nicht bloß in der Diaspora, sondern in Palästina selbst, wo neue Städte gegründet und mit einer griechisch redenden Bevölkerung besetzt waren — Skythopolis in der Nähe des Galiläischen Sees, die übrigen Städte der Dekapolis (z. B. Gadara, Pella, Gerasa, Philadelphia oder Rabbath Ammon), auch Paneas, Joppe und Jamnia — klopfte der Hellenismus an die Pforte der Synagoge, und sogar in Juda gaben die Gebildeteren ihren Namen einen griechischen Klang. Das Griechische wurde die offizielle Sprache in Gericht und Verwaltung, das Verkehrsmittel der höheren Stände. Sogar die heil. Schrift wurde in das Griechische übersetzt. Durch dies engere Verhältnis zu den Heiden, besonders durch diese Aneignung der griechischen Sprache, Bildung und Begriffsformen wurden die Juden in den Stand gesetzt, die hohe Mission, die sie in der Fülle der Zeit an der übrigen Menschheit auszurichten hatten, wirklich auszuführen. Schon erbauten sie auch hin und her die Synagogen, die für die erste Verkündigung der Wahrheit die geeignetsten Stätten darboten. Es kam nur darauf an, daß sie die Wahrheit treu und rein bewahrten. Den nationalen Zusammenhang hielten sie jedenfalls trotz der ungeheuern Ausdehnung der Diaspora in bewunderungswürdiger Weise fest. Während andere Völker unter den damaligen Stürmen spurlos untergingen, bildeten die jüdischen Gemeinden der verschiedenen Gegenden mit eigener Gerusie und unter eigenen Archonten einen großen religiösen Verband, dessen Radien in der heil. Stadt zusammenliefen, so daß Jerusalem die Metropole nicht Judäas allein, sondern der meisten Länder der Erde war (vgl. Philo, Legatio ad Cajum 587). Dorthin gingen die Tempelwallfahrten und Tempelsteuern. Das innere Band aber war der Glaube an des Volkes Erwählung und weltgeschichtlichen Beruf, der sich, wenn auch weniger politisch gefärbt, selbst im Alexandrinismus erhielt. Vermöge desselben übten sie sogar jetzt schon einen Einfluß auf ihre heidnische Umgebung aus. Das Proselytentum hatte, wie sich besonders in der ersten christlichen Zeit zeigte, eine ganz andere Bedeutung gewonnen als in der vorexilischen Zeit. Allerdings aber drang doch gleichzeitig auch der Hellenismus in die jüdische Religion ein. Gott wurde abstrakter gefaßt und zur Hyle in Gegensatz gestellt. Bald machte sich demgemäß bei den Einen eine mehr heidnische als jüdische Ascese geltend, bei den Anderen Leichtlebigkeit und Leichtfertigkeit (letztere waren die *υἱοὶ παρανομίας*, 1 Makk. 1,11; *ἄνδρες παράνομοι*, 2,44). Die Strengeren aber schlossen sich, auf die Defensive beschränkt, voll Selbstüberschätzung gegen alles Fremde ab und wurden um so verbitterter, je schwächer sie sich den großmächtigen Heidenvölkern gegenüber fühlten. Bei der Verachtung, die ihnen von vielen zu teil wurde, erlagen sie der Gefahr, sich und alles Jüdische mit einer gewissen Verzärtelung zu behandeln, ihr Judentum mit allem, was daran hing, besonders Jerusalem und den Tempel, schon an sich selber als heilig, als von Gott geliebt und unverletzlich anzusehen. Besonders stark überschätzten sie den äußerlichen Besitz des Gesetzes und die gelehrte Beschäftigung mit demselben. Statt des Prophetentums blühte die Schriftgelehrsamkeit, statt des lebendigen Gottesworts galt der tote Buchstabe. Herren waren diejenigen, welche das Gesetz, besonders das Kultusgesetz, handhabten. An die Stelle der Theokratie trat die Hierokratie.

Die älteren Ptolemäer.

323—285 Ptolemäus I. Lagi
285—246 Ptolemäus II. Philadelphus
246—221 Ptolemäus III. Euergetes
221—205 Ptolemäus IV. Philopator (217 Sieg bei Raphia über Antiochus III.)
205—181 Ptolemäus V. Epiphanes (bei des Vaters Tode wenig über 4 J. alt)
181—145 Ptolemäus VI. Philometor.

Die Seleuciden und das Syrische Reich.

Seleucus I. Nikator † 280
Antiochus I. Soter 280—261
Antiochus II. Theos 261—246
Seleucus II. Kallinikos 246—226
Seleucus III. Keraunos 226—223. Antiochus III. der Große 223—187
Seleucus IV. Philopator 187—175. Antiochus IV. Epiphanes 175—164
Demetrius I. Soter 162—150. Antiochus V. Eupator 164—162
Demetrius II. Nikator 146—138. 128—125 Antiochus VII. Sidetes 138—128 (†?)
[Alexander Balas 150—146; Antiochus VI. 146—142; Trypho 142—139]
Seleucus V. † 125 Antiochus VIII. Grypos 125—113. 111—96 Antiochus IX. Kyzikenos 113—95
95—83 Streit seiner Söhne Seleucus VI.; Antiochus XI.; Philippus; Demetrius III.; Antiochus XII. unter einander und mit Antiochus X.
Antiochus X. Eusebes
83—69 Tigranes
Antiochus XIII. Asiaticus 65 abgesetzt.

J. G. Droysen, Geschichte des Hellenismus, 2. Aufl., Gotha 1877. 78 (820, 823, 988 S.). || C. Siegfried, Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes (Jahrbücher f. protest. Theol. 1886, S. 228—253). || Cleß, Artikel: Ägyptische Ptolemäer in Real-Encyklopädie der class. Alterthumswissenschaft VI[a] (1852), S. 179—237. || Ders., Art.: Seleuci, das., S. 923—943.

c. **Die makkabäische Zeit** gewann zu dem Hohenpriestertum auch die politische Selbständigkeit, ja das Königtum wieder zurück, brachte es aber nur zu einer Repristination, die an Widerspruch mit sich selbst krankte und daher nicht Bestand haben konnte. Der Versuch das Heidnische entschieden auszuschließen schlug in sein gerades Gegenteil um. Auch die Prophetie schien wieder erwachen zu wollen; sie nahm aber fast durchweg die Gestalt der Apokalyptik an.

Antiochus IV. Epiphanes, welcher 175, als der Thronerbe Demetrius als Geisel nach Rom gegangen und Seleucus gestorben war, die Herrschaft an sich gerissen hatte, reizte die Juden, bei ihrer Gräcisierung zu übereilt und ungeschickt verfahrend, zu einem Kampfe, in welchem sie für ihre Freiheit alles daransetzten. Er nahm dem Vertreter des nationalen Glaubens, Onias III., die hohepriesterliche Würde und gab sie dessen Bruder Jesus יֵשׁוּעַ oder, wie derselbe seinen Namen gräcisierte, Jason, dem Haupte der hellenisierenden Partei; nach etwa drei Jahren gab er sie dem mehrbietenden Menelaos. Einen Versuch Jasons aber, sich Jerusalems zu bemächtigen,

sah Antiochus als Empörung an, sowie als Grund, bei der Rückkehr von seinem zweiten Feldzuge gegen Ägypten, Ende des J. 170, ein Blutbad anzurichten und den Tempel zu plündern. Zur völligen Bändigung des Widerstandes ließ er im J. 168, wohl auch durch die Erfolglosigkeit eines neuen ägyptischen Feldzuges (Popilius Länas) erbittert, durch Apollonius Jerusalem überfallen, viele Bewohner ermorden, viele Gefangene wegschleppen, die Befolgung des mosaischen Gesetzes mit Todesstrafe belegen, nordwestlich vom Tempel eine starke Zwingburg herstellen und im Tempel eine Statue des olympischen Zeus aufrichten, so daß schon jetzt ein Vorspiel der letzten großen Trübsal eintrat (1 Makk. 1; 2 Makk. 5; Dan. 11, 28-31).

Während nun eine große Zahl Abtrünniger gemeinsame Sache mit den Syrern machte, pflanzte Matthathias, Priester zu Modeïn (einer kleinen Stadt, el Medije, 2 Stunden östlich von Lydda) für die חסידים (1 Makk. 2, 42, nach der richtigen Lesart; 7, 13; 2 Makk. 4, 16), die Gesetzestreuen, das Panier des Aufstandes auf, und nach seinem Tode (166) führte Judas (Makkabäus = der Hämmerer [wenn von מקב abzuleiten]), der dritte seiner Söhne, den Kampf gegen die äußeren und die inneren Feinde heldenmütig weiter. Er eroberte Jerusalem mit Ausnahme der Burg, welche die Syrer besetzt hielten, und stellte den Tempelkultus nach dreijähriger Unterbrechung wieder her (Ende 165), das Tempelweihfest, *τὰ ἐγκαίνια* (Joh. 10, 22), begründend. Noch folgten glückliche Streifzüge gegen benachbarte Völker; den Syrern gegenüber aber war man nicht mehr glücklich. Freilich besiegte Judas, nachdem Demetrius I. das Haupt der Griechenfreunde Alkimos (Jakim) zum Hohenpriester ernannt hatte, den syrischen Feldherrn Nikanor bei Kaphar-Salama und dann bei Beth-Horon (13. Adar 160); aber im April 160 wurde er bei Elasa (nicht weit von Asdod) durch Bakchides besiegt und fand bei dieser Gelegenheit den Heldentod (1 Makk. 9). Die hellenisierende Partei triumphierte. || Jonathan jedoch, des Judas kluger, besonders bei Verhandlungen gewandter Bruder, hielt sich, jedes entscheidende Gefecht meidend, mit einer kleinen Schar erst jenseits des Jordans, dann in Judäa und erlangte schließlich, als die syrischen Thronstreitigkeiten abermals ausbrachen, von Bakchides Frieden. Er nahm, was er erlangen konnte, eine Herrschaft, wie sie die alten Schopheten ausgeübt hatten, mit Michmas als Residenz. Die folgenden Streitigkeiten in Syrien wußte er so zu benutzen, daß er mit Demetrius' Genehmigung Jerusalem besetzte und durch Alexander Balas (בלא) die Hohepriesterwürde erhielt. Im J. 143 aber wurde er durch Trypho, den Feldherrn Antiochus' VI., nach Ptolemais gelockt, dort gefangen genommen und bald darauf getötet. || Simon, Jonathans älterer Bruder, erlangte von Demetrius nicht nur den Erlaß der rückständigen Abgaben, sondern auch Verzichtleistung auf künftige Abgaben. Nachdem er im J. 141 auch die Syrerburg in seine Gewalt gebracht hatte, wurde er vom Volke zum erblichen Priesterfürsten erhoben. Die Gewinnung von Joppe schaffte dem kleinen Staate auch Verbindung mit dem Meere. 1 Makk. 14—16. || Simons Sohn, Johann Hyrkan, 135—105, mußte sich anfangs dazu verstehen, dem Antiochus VII. Geiseln und Zins zu geben. Nach dem Tode dieses Königs aber konnte er aggressiv vorgehen: er eroberte Samarien, Idumäa und verschiedene Seestädte und nötigte die Edomiter Beschneidung und Gesetz an-

zunehmen. Nach Josephus, Jüd. Kr. I, 2, 8, hat er mit Hohepriestertum und Fürstentum prophetische Begabung vereinigt. Doch legte er zugleich auch schon den Grund zum Untergang seines Hauses, indem er der Tradition seiner Familie und dem, was sie groß gemacht hatte, dem Festhalten am nationalen Glauben und Wesen, untreu wurde und zu der andern Partei überging. Diese Parteien traten damals, soviel bekannt, unter dem Namen Pharisäer und Sadduzäer zum erstenmal hervor (im Grunde sind sie schon früher vorhanden gewesen); sie gewannen sehr bald die einseitige, dem wahren Leben und Heil abgewandte Parteigestalt, in der sie am meisten bekannt geworden sind (vgl. darüber die Neutest. Zeitgesch.). — Hyrkans Sohn, Aristobul I. (105—104), der sich den Königstitel beilegte, sich aber mit Bruderblut befleckte, zog die griechisch gesinnte Partei so sehr vor, daß er geradezu φιλέλλην genannt wurde (Jos. Arch. XIII, 11, 3). Er nahm zuerst von den Makkabäern einen griechischen Namen an (sein eigentlicher Name war Judas). || Ähnlich gesonnen war sein Bruder Alexander Jannäus (eigentlich Jonathan; 104—78), der seine Witwe heiratete. An der Menge, die auf seiten der Pharisäer stand und ihn daher bei der Feier des Laubhüttenfestes gröblich insultierte, nahm er grausam Rache; es kam infolge des zu inneren Kämpfen, die sechs Jahre dauerten und 50,000 Juden weggerafft haben sollen. Nach außen hin kämpfte er mehrfach glücklich, so daß er am Ende seiner Regierung die ganze Seeküste vom Karmel bis Raphia (mit Ausnahme der Stadt Askalon) und ein ziemlich breites Gebiet östlich vom Jordan und vom Toten Meere beherrschte. || Auf seinen eigenen Rat suchte seine Gemahlin Salome Alexandra (78—69) ihre Stütze wieder in den Pharisäern. Gegen ihren älteren Sohn Hyrkan, den sie zum Hohenpriester ernannt hatte, erhob sich noch zu ihren Lebzeiten der jüngere, Aristobul.

Die Hasmonäer (Makkabäer).

(Die Regenten sind der Reihenfolge nach mit kursiv gedruckten Ziffern bezeichnet.)

Matthathias

Johannes [3]Simon [1]Judas Eleasar [2]Jonathan

[4]Johannes Hyrkan I.

[5]Aristobul I. [6]Alexander Jannäus ∾ [7]Salome Alexandra

[9]Hyrkan II. † 30 [8]Aristobul II. † 49

Alexandra † 28 ∾ Alexander † 49 [10]Antigonus

Aristobul † 35 Mariamne † 29 ∾ Herodes

d. **Die herodeisch-römische Zeit.** Schon nahten die Römer. Sie setzten dem schwachen seleucidischen Reiche im J. 65 ein Ende und wurden alsbald der jüdischen Selbständigkeit gefährlicher, als die Syrer gewesen waren. — Hyrkan, nach nur dreimonatlicher Regierung von Aristobul II. (69—63) verdrängt, wandte sich auf den Rat des ehrgeizigen Idumäers Antipater (dessen Vater Antipas von Alexander Jannäus zum Statthalter von Idumäa gemacht worden war) an den arabischen König Aretas um Hilfe. Nun bemühten sich Aristobul und Hyrkan um die Wette, die Gunst erst des Scaurus, dann des Pompejus selbst zu erwerben. So konnte des letzteren Legat Piso ohne Schwertstreich von der Stadt Besitz nehmen. Doch leistete der Anhang Aristobuls in

der Burg (Baris) und auf dem Tempelberg dem Pompejus drei Monate lang, bis zum Herbst 63, hartnäckigen Widerstand. Den Tempel und seine Schätze ließ Pompejus unberührt, dagegen nahm er in politischer Beziehung tief einschneidende Veränderungen vor. Die Städte an der Meeresküste, Skythopolis, und die östl. vom Jordan liegenden Städte der Dekapolis, sowie Samarien wurden vom judäischen Reiche abgetrennt und im wesentlichen frei gemacht. Hyrkan II. (63—40) — denn diesen hatte Pompejus als den ungefährlicheren erkannt — erhielt den Rest, also Judäa, Galiläa und Peräa als tributpflichtiges Land. Alle Teile des so zerstückelten Reiches standen unter der Oberaufsicht des römischen Statthalters von Syrien. Aristobul, seine Familie und zahlreiche jüdische Gefangene wurden nach Rom geführt (vgl. oben S. 365, Ende). Einen Aufstandsversuch, welchen Aristobuls auf dem Transporte nach Rom entkommener Sohn Alexander machte, benutzte Gabinius, um Hyrkans Land in fünf unter aristokratischer Selbstverwaltung stehende Gebiete zu teilen, ihn selbst auf das hohepriesterliche Amt zu beschränken. Da Hyrkan und Antipater nach der Schlacht bei Pharsalus mit Wort und That für Cäsar eintraten, gab dieser dem Hyrkan das von Gabinius genommene Land zurück; Antipater wurde Verwaltungschef, *ἐπίτροπος τῆς Ἰουδαίας*, d. i. faktischer Regent, unter Oberaufsicht natürlich des Statthalters von Syrien. Antipater ernannte seine beiden Söhne Phasael und Herodes zu Statthaltern, *στρατηγοί*, diesen in Jerusalem, jenen in Galiläa. Nach der Schlacht bei Philippi (Spätherbst 42) überwies Antonius letzteren beiden — Antipater war im J. 43 durch den Mundschenken Hyrkans vergiftet worden — die Verwaltung von ganz Judäa. So war Hyrkan auch nominell der Regierungsgeschäfte enthoben. Doch es war dem Herodes nicht beschieden, von Anfang an ungestört im Besitz der Macht zu bleiben. Antigonus (40—37), der zweite Sohn Aristobuls, wurde von den Parthern, die er um Hilfe gebeten hatte, zum Könige gemacht. Herodes floh nach Masada (s. oben S. 310), dann nach Rom. Dort machte ihn wohl gegen Ende des J. 40, auf Betrieb des Antonius und des Oktavian, ein Senatsbeschluß zum König. Aber erst im Herbst des J. 37 gelang es Herodes, Jerusalem und seinen Gegner in seine Gewalt zu bringen. ‖ Herodes I. (von manchen „der Große" genannt, 37 v. bis 4 v. Chr.). Drei Perioden. *1.* Befestigung der Herrschaft gegenüber dem Volke und den Hasmonäern, Anerkennung auch seitens des Augustus (37 bis 25). Im J. 30 erhält Herodes von Augustus Samarien und mehrere Städte an der Küste wie östlich vom Jordan. *2.* Zeit des Glanzes, besonders Zeit prächtiger Bauten (25—13). Burg Baris umgebaut und Antonia genannt; Theater und, nahe der Stadt, ein Amphitheater; Palast (an der Nordwestecke der Oberstadt, wo jetzt die Cidatelle); Umbau des Serubbabelschen Tempels (20—11; s. Joseph. Arch. XV, 11); in den nichtjüdischen Städten zahlreiche Tempel zu Ehren des Augustus. Über seine große Freigebigkeit gegenüber auch nicht zu seinem Reiche gehörigen Städten s. Joseph. Jüd. Kr. I, 21, 11. 12; Arch. XV, 19, 1. 2. Samaria wurde umgebaut und, dem Kaiser zu Ehren, *Σεβαστή* genannt; Stratonsturm wurde zu *Καισάρεια*. Festungen: Herodeion auf einem künstlich erhöhten Hügel 60 Stadien südl. von Jerusalem (Dj. Furêdîs), Machärus (S. 318), Masada S. 310). Im J. 23 belohnte ihn Augustus, für die Unterstützung des Älius Gallus gegen

die Araber, durch Trachon, Batanäa und Hauranitis; im J. 20 erhielt Herodes auch das Land zwischen Trachon und Galiläa. *3.* Zeit häuslicher Zwistigkeiten (13—4). Zehn Frauen. — Herodes starb zwischen dem 1. und dem 14. Nisan des J. 4 vor Chr. (Joseph. Arch. XVII, 6, 4). Die übliche Berechnung des Beginns der christlichen Ära ist mithin um mindestens vier Jahre falsch, da Herodes zur Zeit der Geburt des Erlösers noch lebte.

Nach dem Tode des Herodes Teilung seines Landes. Philippus erhielt: Gaulanitis, Trachonitis, Batanäa und Panias; Antipas: Galiläa und Peräa; Archelaus: Judäa mit Idumäa und Samarien; Salome: Jamnia, Asdod, Phasaelis. || **Philippus** (4 v. bis 34 n. Chr.) war unter den Söhnen und Enkeln des Herodes der beste (Joseph. Arch. XVIII, 4, 6). Über Cäsarea Philippi und Bethsaida Julias s. oben S. 316 f. Da er keine Kinder hinterließ, stellte Tiberius die Tetrarchie unmittelbar unter Syrien. Caligula schenkte gleich nach seinem Regierungsantritte (März 37 n. Chr.) das Land seinem Freunde Agrippa I. || **Herodes Antipas** (4 v. bis 39 n. Chr.); im N. T. und auf Münzen stets Herodes, als Prinzen nennt Josephus ihn Antipas. Sinnlich wie sein Vater und ohne Achtung für das göttliche wie für das traditionelle Gesetz, auf die er nur um seiner Unterthanen willen äußerlich Rücksicht nahm. In der letzten Periode seiner Regierung übte einen verhängnisvollen Einfluß sein Verhältnis zu Herodias. Johannes der Täufer Matth. 14, 3 ff.; Mark. 6, 17 ff.; Luk. 3, 19 ff.; Joseph. Arch. XVIII, 5, 2. Streit mit Aretas. Im Sommer des J. 39 von Caligula abgesetzt. || **Archelaus** (4 v. bis 6 n. Chr.). Der Name A. bei Josephus und an der einzigen neutestam. Stelle Matth. 2, 22; auf den Münzen: *Ἡρώδου ἐθνάρχου*. Bauten: Palast zu Jericho, Archelais. Im J. 6 n. Chr. abgesetzt und nach Vienna in Gallien verbannt. Von 6—41 wurde das Land von römischen Prokuratoren verwaltet, die den Statthaltern Syriens untergeordnet waren. Pontius Pilatus 26—36. || **Herodes Agrippa I** (37. 40. 41—44), geb. 10 v. Chr. Im N. T., Apostg. 12: Herodes. Caligula verlieh ihm im Frühjahr 37 die Tetrarchie des Philippus und den Hauptteil des Ländchens des Lysanias, sowie den Königstitel, im J. 40 auch das dem Antipas genommene Land. Durch Claudius erhielt Agr. im J. 41 außer dem Reste der Tetrarchie des Lysanias (Landschaft von Abila am Libanon) Judäa und Samarien. So war noch einmal, wenngleich nur auf kurze Zeit, das ganze Reich des Herodes, ja noch etwas mehr, unter einem seiner Nachkommen vereinigt. Agrippa lebte, wohl wesentlich aus Politik, streng nach den pharisäischen Satzungen; daher auch dem jungen Christentum feindlich (Jakobus und Petrus, Apg. 12). Sein Tod Apg. 12, 19 ff., Joseph. Arch. XIX, 8, 2.

Das Land unter römischen Prokuratoren 44—66. Cuspius Fadus (Aufstand des Theudas Apg. 5, 36, Joseph. Arch. XX, 5, 1), Tiberius Alexander. Cumanus (48—52) und Felix (52—60), schändliche Menschen (besonders Felix), mißhandelten die Juden in empörendster Weise. Dem entsprechend stieg die Erbitterung der Juden. Die nationale politische Erregung trat besonders in den „Zeloten" hervor, welche Josephus, nach den ja allerdings auch vorhandenen unlauteren Elementen, gewöhnlich als *λῃσταί* und *σικάριοι* (über diesen Namen s. Arch. XX, 8, 10) bezeichnet. Die religiösen Fanatiker heißen bei Jos. (das. § 6) *γόητες καὶ ἀπατεῶνες*. Über den Apostg. 21, 38 erwähnten Ägypter

vgl. Joseph. Arch. XX, 8, 6; Jüd. Kr. II, 13, 5. Während der letzten beiden Amtsjahre des Felix war Paulus als Gefangener in Cäsarea (Apostg. 23. 24). Porcius Festus (60—62) war nicht so schlimm wie seine Vorgänger. Sein Benehmen bei den mit Paulus angestellten Verhören (Apg. 25. 26) zeigt ihn uns als einen Mann ohne tiefere religiöse Interessen, der es auch mit der Wahrheit nicht eben genau nahm. Die Zeit zwischen dem Tode des Festus und dem Amtsantritte des folgenden Prokurators benutzte der Hohepriester Ananos (ein Sohn des aus dem N. T. bekannten Hannas, Ἄννας, Ἄνανος), um sich etlicher Gegner zu entledigen; so ließ er namentlich Jakobum, den Bruder Jesu, steinigen (Jos. Arch. XX, 9, 1, wo nicht eine größere Interpolation anzunehmen ist, sondern wohl nur die Worte τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ von späterer, christlicher Hand herrühren). || Von Albinus (62—64) sagt Josephus Jüd. Kr. II, 14, 1: οὐκ ἔστι δὲ ἥντινα κακουργίας ἰδέαν παρέλιπεν. Zu seiner Zeit καὶ τὸ ἱερὸν ἐτετέλεστο Arch. XX, 9, 7. Gessius Florus (64—66) noch abscheulicher als Albinus. „Während nämlich dieser die meisten seiner Schurkenstreiche heimlich und mit Vorsicht verübte, trug Gessius seine gegen das Volk begangenen Ungerechtigkeiten prahlerisch zur Schau und unterließ, gerade als wäre er als Henker zur Bestrafung Verurteilter gesandt worden, keinerlei Art von Raub und Mißhandlung. An Einzelnen sich zu bereichern däuchte ihn gering: so raubte er ganze Städte aus, richtete ganze Gemeinwesen zu Grunde" (Jos. Jüd. Kr. II, 14, 2). Da der Statthalter von Syrien Cestius Gallus ungeachtet der flehentlichen Bitten des Volkes keine Änderung herbeiführte, mußte der seit einer Reihe von Jahren in den Gemütern der Juden angesammelte Groll sich gewaltsam Luft machen.

Der große Krieg gegen Rom (66—73). Äußerer Anlaß: Florus nahm, unter dem Vorwande, der Kaiser bedürfe ihrer, 17 Talente aus dem Tempelschatze und ließ, als das Volk hierüber murrte, seine Soldaten auf die Menge einhauen und plündern. 3600 Menschen kamen an Einem Tage um (Mai 66). Die Aufständischen brachten Masada, im August auch die Burg Antonia in ihre Gewalt. Cestius Gallus, der im Oktober mit ungenügender Macht erschien, konnte dem stark befestigten Jerusalem gegenüber nichts ausrichten, sondern mußte unverrichteter Sache wieder abziehen. Vespasian, der darauf von Nero mit der Kriegführung betraut wurde, wandte sich zuerst nach Galiläa. Im Juli 67 fiel Jotapata nach tapferer Verteidigung (Flavius Josephus). Bis zum Ende des Jahres war ganz Galiläa wieder im Besitz der Römer. Erst nachdem der größte Teil auch des übrigen jüdischen Landes unterworfen war, schritt Titus — Vespasian war ja inzwischen Kaiser geworden — zur Belagerung Jerusalems. Heldenmütige Verteidigung, beeinträchtigt durch Uneinigkeit der Verteidiger, dann auch durch Hungersnot. Am 10. Ab, an demselben Tage also, an welchem einst die Chaldäer Jerusalem eingenommen und zerstört hatten (Jer. 52, 12), des J. 70 wurde der Tempel verbrannt. Am 8. des folgenden Monats (Elul) war die ganze Stadt erobert. Herodeion und Machärus (Eleasar) leisteten noch einige Zeit Widerstand. Zuletzt fiel, im April 73, Masada. Gottes Gericht hatte sich vollzogen. Die Kämpfe in Trajans (115—117) und der Aufstand in Hadrians Zeit (132—135. Bar Kokhba) waren nur die letzten, wenn auch heftigen Bewegungen eines schon lange im Sterben Liegenden.

Stammbaum der Familie des Herodes.

Antipas

Antipater † 43

Phasael † 40 — *Herodes † 4 v. — Salome † 10 n.

[Doris]	[Mariamne Makk.]		[Mariamne Hohepr.]	[Malthake]		[Kleopatra]
Antipater † 4 v.	Alexander † 7 v.	Aristobulus † 7 v.	*Herodes Philippus	*Archelaus	*Antipas	*Philippus † 34 n.
Herodes v. Chalkis	*Agrippa I. † 44 n.	*Herodias	*Salome			
	*Agrippa II. *Bernike *Drusilla					

Die Namen der Frauen des Herodes stehen in eckigen Klammern. || Die mit einem Stern versehenen Namen kommen im N. Test. vor, und zwar: Herodes, der hohenpriesterlichen Mariamne Sohn, unter dem Namen Philippus: Matth. 14,$_{3}$ = Mark. 6,$_{17}$; Salome, seine und der Herodias Tochter, ohne Nennung des Namens: Matth. 14,$_{6}$ = Mark. 6,$_{22}$. || Herodias war verheiratet *1.* mit Herodes Philippus (Matth. 14,$_{3}$. Mark. 6,$_{17}$); *2.* mit Antipas. || Der Sohn der Kleopatra ist der Tetrarch Philippus.

Israelitische Archäologie.

10. Einleitung in die israelitische Archäologie.

Begriff. Will man das alttestamentl. Volk nach seiner dem N. T. zuführenden Entwickelung verstehen, so muß man schon die äußeren Formen, in denen sich sein Leben äußerte und darstellte, ins Auge fassen und sie sich im Zusammenhang sei's miteinander, sei's mit ihrer gemeinsamen Grundlage zur Anschauung bringen. Die Wissenschaft, die sich mit ihnen beschäftigt und an ihnen zeigt, welche Grundlagen das höhere, Israel seinem Ziele zuführende Prinzip vorgefunden, in welcher Weise und inwieweit dasselbe dann diesen Stoff durch die verschiedenen Jahrhunderte hin durchdrungen und bemeistert hat, ist die Altertumskunde. Nach der natürlichen, der moralischen und der religiösen Seite des Lebens teilt sie sich am einfachsten in Privat-, Rechts- und Sakralaltertumskunde. Wollte sie ihre Einteilung von den Perioden der Geschichte Israels hernehmen, so würde das ihrer Übersichtlichkeit schaden. So sehr sie auch eine historische Wissenschaft ist, so bringt sie sich doch am besten im Rahmen einer sachlichen Anordnung zur Darstellung, indem sie da in Beziehung auf das Einzelne möglichst historisch verfährt. — Da im Leben Israels das niedere oder natürliche Element, welches ihm im wesentlichen mit seinen Nachbarvölkern, besonders mit den stammverwandten gemeinsam war, ebenso sehr wie das höhere, religiöse, das ihm als eigentümliches anvertraut wurde, in Betracht kam, indem das erstere nicht bloß den Boden, sondern auch den Stoff für die gestaltende Thätigkeit des letzteren bildete, so wird die Kenntnis der mit Israel zusammenhangenden alten Völker, wenn in irgend einer Wissenschaft, gerade in der Archäologie von besondrer Wichtigkeit sein. Es erhellt, wie sehr die Fortschritte, welche die neuere Zeit auf dem Gebiet der Völkerkunde gemacht hat, eine Erweiterung, wenn nicht Neugestaltung gerade unserer Disziplin zur Folge haben mußten. Zudem kam auch die neuerdings so planmäßig betriebene genauere Erforschung dessen,

was sich noch etwa als eine Andeutung von Israels Lebensweise auf oder unter dem Boden Palästinas vorfindet, einigermaßen zu Hilfe.

Quellen. Unter den Quellen der Archäologie sind natürlich die hauptsächlichsten einerseits die leider nur sehr spärlichen monumentalen Zeugnisse: Überreste der Tempeleinschließungsmauer, der alten Stadtmauern von Jerusalem, je ein Bogen zweier Brücken, die vom Tempel westwärts über das Thropöon führten, der untere Teil des sog. Davidsturmes, die Wasserleitungen zwischen den Artasteichen und Jerusalem, allenfalls auch die Begräbnishöhle bei Hebron, die Abbildung der Tempelgeräte auf dem Triumphbogen des Titus in Rom, besonders die jüdischen Münzen aus der Makkabäerzeit, — andrerseits die biblischen Schriften, welche je nach ihrem Alter und ihrer Art für die älteren oder späteren Zeiten in Betracht gezogen sein wollen (vgl. S. 320 ff.). Zu berücksichtigen sind hier aber auch Josephus und Philo, ferner die Mischna, der palästinische und der babylonische Thalmud, die Midraschim, die Thargumim, daneben, in allerdings nur sekundärer Weise, die „Mischne Thora“ genannte Kodifikation des jüdischen Gesetzes von Moses Maimonides. Geringere Ausbeute bieten die griechischen und die römischen Autoren. Die hier in Betracht kommenden arabischen Schriftsteller verzeichnet A. Socin, Arabische Grammatik, (Berlin 1885) II, S. 37 ff.: sie lehren uns namentlich die den Israeliten so verwandten Araber und Syrer kennen. Auch die Vergleichung von Koran und Zend-Avesta ist zuweilen nicht ganz fruchtlos. Dazu veranschaulichen die älteren und die neueren Beschreibungen von Reisen im Oriente in betreff der Geographie und Naturkunde, Sitten und Einrichtungen Israels manches, was sonst dunkel bliebe (vergl. oben S. 299 f.

H. Strack, Einleitung in den Thalmud, Leipzig 1887 (76 S.). || Ders., Artikel „Midrasch“ in PRE² IX, S. 748 ff. || Über die Thargumim s. oben S. 263—265.

Geschichte. Wie bereits in der Grundlegung dargethan ist, hatte selbst das Äußerliche der hebr. Altertümer Interesse und Wichtigkeit genug, schon frühzeitig gelehrte Bearbeitungen hervorzurufen. Aber die Mittel in Beziehung auf die Erkenntnis der äußerlichen Verhältnisse waren zu gering, und das Verständnis für das Höhere, besonders für das zum Kultus Gehörige war zu äußerlich oder doch durch den alten, mechanischen Inspirationsbegriff zu beschränkt. Noch Thom. Goodwin (Moses et Aaron, zuerst Oxford 1614) und seine nächsten Nachfolger begnügten sich entweder mit einer ziemlich äußerlichen Darstellung des in der Bibel vorliegenden Sachverhalts oder ließen sich (wie z. B. schon Reiz in den Anmerkungen zu Goodwin) allzusehr durch die coccejanische Hermeneutik beeinflussen. Eine neue, aber wenig ersprießliche Behandlung speziell der heil. Altertümer kam dann durch die Berücksichtigung der Frage nach dem Ursprung der mosaischen Institutionen in Gang. Hatte die ältere orthodoxe Theologie nach einer schon von Josephus angedeuteten Ansicht alles, was sich im Heidentum Gleiches oder Ähnliches fand, für eine Nachbildung des Biblischen erklärt, so leitete nun umgekehrt Spencer, auf die Autorität vieler Kirchenväter, z. B. des Chrysostomus gestützt, das Israel mit andern Völkern Gemeinsame aus dem Heidentum her. Gott hat nach ihm manche heidnische, besonders ägyptische oder sabäische Gebräuche, an welche die dem Götzendienst in Ägypten ergebenen Israeliten zu sehr gewöhnt gewesen seien, als ineptiae tolerabiles in den Kultus auf-

genommen, sie nur so modifizierend, daß sie sich mit dem Monotheismus notdürftig vertrugen. Das Unterschiedliche aber habe er hinzugethan, um das rohe, sinnliche Volk durch sinnliche Mittel desto mehr an sich zu fesseln. Denn vor allem laufe der Kultus — wie schon Maimonides dafür hielt und auch noch später Heß und Köppen meinten, — auf ein äußerliches Gepränge hinaus, das nur insofern Wert hatte, als es ein rohes und sinnliches Volk wie Israel im gehörigen Respekt vor Gott zu erhalten geeignet war. Daß bei einer solchen Ansicht, nach welcher selbst die Opfer eine Erfindung abergläubischer Vorstellungen hinsichtlich des göttlichen Wesens waren, von einer liebevollen Versenkung in die tieferen Gedanken des Kultus, von einer Anerkennung seiner Wahrheiten keine Rede sein konnte, ist selbstverständlich. So traten denn allerdings zahlreiche Gegner, besonders Hermann Witsius und weiterhin Lund für eine andere Auffassung ein. Sie suchten aber nur die willkürliche, allegorische Deutungsweise zur Geltung zu bringen, welche alles möglichst neutestamentlich, ja dogmatisch erklärte. Nach ihnen sollte z. B. schon der Name Bezaleel darauf hinweisen, daß Gott, d. i. Christus in den alttestam. Heiligtümern wie im Schatten verborgen sei; durch das doppelte Material der Bundeslade (Holz und Gold) sollte die Doppelnatur Christi, durch die Dauerhaftigkeit des Holzes die Ewigkeit seiner menschlichen Natur u. s. w. dargestellt werden. Diese typologische Deutungsweise findet sich auch, wenn auch vergleichsweise nüchtern, in dem ausführlichen und gründlichen Kommentar J. G. Carpzovs zu Goodwins Buch. — Erst infolge der neueren Untersuchungen über die verschiedenen Religionen des heidnischen Altertums, besonders des orientalischen, brach sich die vor allem notwendige geschichtliche Betrachtungsweise Bahn, welche Israels Einrichtungen und Riten mit Rücksicht auf diejenigen des Altertums überhaupt, sei's nach ihrer Ähnlichkeit sei's nach ihrer Eigentümlichkeit, zu würdigen versuchte. Aber auch jetzt noch waren zwei verschiedene Strömungen möglich, von denen jede leicht sich einseitig und falsch gestaltete. Indem man einerseits davon ausging, daß im ganzen Altertum die Symbolik einen weiten Spielraum gehabt hatte, faßte man auch Israels Kultuseinrichtungen vor allem symbolisch und erhielt so doch im wesentlichen die typisch-allegorisierende Weise aufrecht. Nach Görres (Mythengeschichte, Heidelb. 1810) hat der Mosaismus die Naturreligionen des Orients zu seiner Unterlage: trotz aller Divergenz hinsichtlich der Einheit und Unsichtbarkeit Gottes wie des ethischen Elementes blicke überall etwas davon durch. Das Universum, das in den Natur-Kulten eins und alles sei, also Himmel, Erde und Meer, Sonne, Mond und Sterne, alles sei in der Stiftshütte und ihren Geräten symbolisiert; die vier Elemente seien es durch die Vierzahl der heil. Farben, die zwölf Monate durch die zwölf Schaubrote u. s. w. An Görres schloß sich Creuzer mit seiner Symbolik und Mythologie (1820) an, und an Creuzer wieder Baur (Symbolik und Mythologie, 1824). Speziell auf alttestamentlichem Kultusgebiete standen Bähr, Hengstenberg, Kurtz und Keil auf der symbolisch deutenden Seite. Und wenn nun auch Bähr im Gegensatz zu der älteren willkürlichen Allegorie als seine erste Deutungsregel die aufstellte, daß der Kultus im ganzen und einzelnen nur auf solche Ideen und Wahrheiten gedeutet werden dürfe, welche mit den anerkannten und auch sonst klar ausgesprochenen Prinzipien des Mosaismus übereinstimmen, so war doch schon

die Voraussetzung selbst, daß alles und jedes symbolisch verstanden sein wolle, verfehlt. Zudem war die Art, wie er diese oder jene, immerhin alttestamentl. Wahrheit in dem einen oder andern nachzuweisen sucht, oft völlig unhaltbar. Seine Auffassung vom alttest. Heiligtum als einer Darstellung von Himmel und Erde, sofern letztere Gottes Offenbarung sind, mußte als philonisch, aber nicht biblisch selbst von seinen Gesinnungsverwandten abgewiesen werden. Auch bei Hengstenberg, Kurtz und Keil findet sich, obwohl sie schon merklich behutsamer verfuhren, manches zu wenig Gesicherte. — Indem aber andrerseits Jahn, Winer, de Wette, Knobel u. a. auf einen symbolischen Sinn entweder völlig oder doch überall da, wo er ihnen nicht ganz gesichert war, verzichteten, begnügten sie sich nur allzusehr damit, zu zeigen, daß nach Analogie dessen, was sich bei den andern Völkern zum Vergleich darbietet, das Alttestamentliche für Israel natürlich und angemessen sei.

Wenn das religiöse Interesse, dem voran die symbolische Auffassung zu dienen suchte, und das geschichtlich-wissenschaftliche Streben, von dem die andere Richtung ausgeht, gleich sehr berechtigt sind, so stellt sich der Archäologie nach alledem — darauf weist die Geschichte ihrer Entwicklung selbst hin — besonders die Aufgabe, die alttestamentlichen Kultus-Einrichtungen und Riten zwar nicht über den gesicherten wissenschaftlichen Nachweis hinaus als Symbole von einzelnen Wahrheiten, aber als einen durch Israels Eigentümlichkeit und Bedürfnis bedingten, wahrhaft angemessenen Ausfluß der alttestamentlichen Religion zu begreifen und durch die Anerkennung der ihnen zu Grunde liegenden Gotteserkenntnis als einer, die im N. T. nicht abgethan, sondern nur tiefer und voller entwickelt ist, das typische Verhältnis, d. i. den organischen Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testament hinreichend zu wahren.

Araber. J. L. Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby. Aus dem Englischen. Weimar 1831. || L. Krehl, Die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863. || J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. Drittes Heft. Reste arabischen Heidenthumes. Berlin 1887 (224 S. Vgl. Th. Nöldeke, ZDMG. 1887, S. 707—726) || Ders., Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch, in: Skizzen und Vorarbeiten. 1. Heft (Berlin 1884), S. 103—175 u. 129 S. arab. || Ders., Scholien zum Divan Hudail Nr. 139-280, in ZDMG. 1885, S. 411—480. || R. Abicht, Die Lieder der Dichter vom Stamme Hudail aus dem Arab. übersetzt. Leipz. 1886 (98 S.) 4to. || J. Wellhausen, Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi, in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgeg. Berlin 1882 (472 S.). || W. Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt. Leipz. 1886 (392 S.) || W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in early Arabia. Cambridge 1886 (322 S.). || — Leblois, Le Koran et la Bible hébraïque. Paris 1887 (464 S.). || — Aug. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. 2 Bände. Berlin 1885. 87.

Ägypter. Ippol. Rosellini, I monumenti dell' Egitto e della Nubia, I. Mon. storici, Pisa 1832—36; P. II. Mon. civili, Pisa 1842—44. || Champollion, Monuments de l'Egypte et de la Nubie. Paris 1835—1845. || J. G. Wilkinson, The Manners and Customs of the ancient Egyptians. London 1837. 3 Bde. Zweite Serie, London 1841. 3 Bde. New Edition by S. Birch. London 1878. || R. Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Berlin 1849—1858. || Mariette, Monuments divers recueillis en Egypte. Paris 1872—77. || Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité. I. L'Egypte. Paris 1882. || E. Naville, Das ägyptische Todtenbuch der 18.—20. Dynastie. Berlin 1886. 3 Bde. || J. Lieblein, Handel und Schifffahrt auf dem Roten Meere in alten Zeiten. Leipzig 1886 (151 S.). || G. Maspero, L'archéologie égyptienne. Paris 1887 (323 S.). || Ad. Erman, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum. Tübingen [1887], 742 S. || — G. Ebers, Cicerone durch das alte und neue Aegypten. 2 Bände. Stuttgart u. Leipz. 1886 (276, 355 S.). [Zweite verbesserte Auflage des Textes von: Aegypten in Bild und Wort]. || K. Baedeker, Ägypten. Hand-

buch für Reisende. Erster Theil: Unter-Ägypten und die Sinai-Halbinsel. 2. Aufl. Leipz. 1885 (552 S.). || E. W. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter. Aus dem Engl. von J. Th. Zenker. 3 Bände, Leipz. 1852. || — Prince Ibrahim Himly, The Literature of Egypt and the Soudan from the earliest Times to the Year 1885 incl. Vol. I, London 1886 (398 S.) 4to.

Babylonien und Assyrien. C. Bezold, Kurzgefaßter Überblick über die babylonisch-assyrische Literatur. Leipz. 1886 (395 S.). || — Em. Botta, Le monument de Ninive, 5 Bände, Paris 1849. 50. || A. H. Layard, Nineveh and its Remains, a Narrative of a first Expedition to Nineveh. London 1848; The Monuments of Nineveh. 1849–53; Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, the Result of a second Expedition 1853. | Ninive und seine Überreste. Deutsch von N. N. W. Meißner. Leipzig 1854 (478 S.) | Ninive und Babylon. Übersetzt von J. Th. Zenker. Leipz. 1856 (526 S.). || A. H. Sayce, Assyria, its Princes, Priests and People, London 1886. || Reber, Über chaldäische Kunst, Zeitschrift für Assyriologie 1887, S. 1—41. || Ferner die oben S. 336, sowie die von Fr. Kaulen, Assyrien und Babylonien, Kap. IX, genannte Literatur.

F. Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Ägypten und in Assyrien. 4. Aufl., Übersetzung von Joh. Ibach. 4 Bände. Mainz 1885. 86 (431, 544, 508, 544 S. — Fleißige Zusammenstellung, aber von streng ultramontanem Standpunkte aus).

Schriften allgemeiner Art: Harmar, Beobachtungen über den Orient aus Reisebeschreibungen. Aus dem Engl. mit Anmerkk. von J. E. Faber. 3 Theile. Hamburg 1772–79. || H. Chr. Paulsen, Zuverlässige Nachrichten vom Ackerbau der Morgenländer, Helmstädt 1748. || E. F. K. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heil. Schrift aus der natürl. Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes. 6 Theile. Leipzig 1818—1820.

In betreff der israelitischen Altertümer vgl. überhaupt:

Blasius Ugolino, Thesaurus antiquitatum sacrarum. Venedig, 34 Bände fol., 1744–1769.

Joh. Gottlob Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis et gentis ebraeae; uberrimis annotationibus in Thom. Goodwini Mosen et Aaronem subministravit. Frankf. u. Leipz. 1748. 4to.

J. E. Faber, Archäologie der Hebräer. I. Halle 1773. [Von den Wohnungen. — Mehr nicht erschienen.]

H. E. Warnekros, Entwurf der hebräischen Alterthümer, Weimar 1782; 3. gänzl. umgearbeitete u. verbess. Aufl. von A. G. Hoffmann 1832.

Joh. Jahn (kath.), Biblische Archäologie. 3 Theile [häusliche, politische, heilige Altertümer], Wien 1796–1805. Die beiden ersten Teile in 2. Aufl. Wien 1817–1825.

W. M. L. de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie nebst einem Grundrisse der hebr.-jüd. Geschichte. Leipzig 1814; 3. Aufl. 1842; 4. Aufl. bearbeitet von F. J. Räbiger 1864.

J. M. Aug. Scholz (kath.), Handbuch der biblischen Archäologie. Bonn 1834.

Heinr. Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel. Göttingen 1848; 3. Ausg. 1866 (504 S.).

Jos. L. Saalschütz (jüd.), Archäologie der Hebräer. 2 Theile. Königsberg 1855. 56.

Karl Friedr. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie. Frankf. a. M. 1857; — 2. Aufl. 1875 (766 S.).

M. L. C. Fillion, Atlas archéologique de la Bible. Paris u. Lyon 1883.

P. Schegg (kath.), Biblische Archäologie. Herausgeg. von J. B. Wirthmüller. Freiburg i. Br. 1888 (712 S.).

Georg Bened. Winer, Biblisches Realwörterbuch. 3. Aufl. 2 Bände. Leipzig 1847. 48 (688, 779 S.).

Dan. Schenkel, Bibel-Lexikon. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder. 5 Bände. Leipz. 1869–75 [Wert der einzelnen Artikel sehr ungleich].

Ed. Riehm, Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser. 2 Bände. Bielefeld u. Leipzig [1874–] 1884 (1849 S.).

Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2. Aufl. 18 Bände [herausgeg. v. J. J. Herzog, G. L. Plitt, A. Hauck]. Leipzig 1877—1888.

Monographieen sind an den bezüglichen Stellen verzeichnet.

11. Die israelitischen Privataltertümer.

a. **Die häusliche Einrichtung, die Kleidung und Nahrung** zeichnete sich durch Einfachheit aus. Die Patriarchen bewohnten nicht Höhlen, wie z. B. die Horiter (die Ureinwohner des Gebirges Seïr), wohl aber einfache, mit Ziegenhaaren oder Garngeweben bedeckte, mit Fußteppichen und Polstern, Koch- und

Eßgeschirr versehene Zelte, welche durch einen Vorhang gewöhnlich in zwei, wenn nicht drei Räume geschieden waren, von denen der vordere dem jungen, zarten Vieh, der hintere den Frauen und Kindern zufiel. Der Anführer schlug sein Zelt etwa in der Mitte, die Hörigen schlugen die ihrigen im Kreise umher auf; so entstand ein Zeltdorf, eine טִירָה. Zuweilen errichteten sie auch Hütten, aus Sträuchern und belaubten Baumzweigen. Nach der Eroberung Kanaans bauten sich die Israeliten Häuser, bald einfache aus Lehmziegeln, bald kostbare aus Quadern, wenigstens in den Städten wohl meist zweistöckig, mit einem Söller (עֲלִיָּה, Obergemach) auf dem platten Dache; wenn größer, etwa in einem Viereck, das einen Hof mit Cisterne und Bad umgab. An den dem Hofe zugewendeten Mauern entlang lief eine durch Treppen erreichbare Gallerie, von welcher man in die Zimmer des oberen Stockwerks trat. Die Fensteröffnungen waren durch Gitterwerk oder durch Läden verschlossen. Den Fußboden der Häuser stellten sie aus Steinen (Vornehme aus bunten Marmorplatten) her oder sie belegten ihn auch mit gebrannten Steinen; namentlich im oberen Stockwerk begnügte man sich oft mit festgestampftem Lehm. Die Wohnräume versahen sie mit Betten, Tischen und aus Ägypten her bekannten, früher mehr als jetzt dort üblichen Sesseln oder Stühlen. In den älteren Zeiten saßen die Israeliten, wie früher auch die Griechen und Römer beim Essen am Tisch (Gen. 27, 19; Richt. 19, 6; 1 Sam. 20, 5. 24; 1 Kg. 13, 19); das Liegen auf Polstern wurde erst später Sitte (Am. 6, 4; Luk. 17, 7; Joh. 21, 20), und zwar wie bei den Römern nur für die Männer. — Die Städte umgaben sie oft mit Mauern (St. ohne Mauern s. Deut. 3, 5; Esth. 9, 19); die mit besonderer Rücksichtnahme auf den Krieg stärker befestigten werden עִיר מִבְצָר genannt. Die Straßen der Städte waren gewiß schon früher, wie überhaupt die in den orientalischen Städten noch heut, eng und krumm. Die Straßen Jerusalems wurden (nach Josephus Arch. XX, 9, 7) erst in Agrippas II. Zeit gepflastert. Die Plätze an den Thoren aber, die als Markt- und Gerichtsstätten dienten, waren geräumig.

Die Kleidung bestand bei den Männern und Weibern hauptsächlich aus einem kürzeren oder längeren wollenen, oft auch baumwollenen (angezogenen, also hemdartigen) Unterkleid כְּתֹנֶת, (Luther: Leibrock), einem dasselbe zusammenhaltenden, mehr oder weniger kostbaren Gürtel אֵזוֹר und einem umgeworfenen Oberkleid שִׂמְלָה; wozu bei den meisten noch Schnürsohlen נְעָלִים, aber nicht Beinkleider, und wohl nur bei den Wohlhabenderen Kopfbedeckungen (Turban, Kopfbund, צְנִיף, פְּאֵר) kamen. Die vornehmen Männer (besonders Fürsten und Priester) trugen über der Kutthoneth noch einen Oberrock מְעִיל. Einen Kleiderluxus, wie ihn Jesaja in 3, 18 ff. beschreibt, konnten sich selbstverständlich nur die Vornehmeren in der Stadt gestatten, und nur die Frauen scheinen darauf Wert gelegt zu haben.

Die Hauptnahrungsmittel waren Brot, Fleisch und Milch: dazu Honig, und zwar besonders der von wilden Bienen stammende, 1 Sam. 14, 25, *μέλι ἄγριον*, Matth. 3, 4, (nicht der Baumhonig, der zu selten und zu kurze Zeit genießbar war); vielleicht auch der Traubenhonig (bei den Arabern dibs = דְּבַשׁ, aus gekeltertem Traubenmost zu Syrupsdicke eingekocht, vergl. Robinson, N. bibl. Forsch. S. 500) und der (von Josephus Jüd. Kr. IV, 8, 3 erwähnte) Dattelhonig. Auch Obst (vgl. S. 308) war beliebt; Rosinen und Feigen

preßte man, um sie bequemer zu bewahren, oft in Kuchenform. Als Getränk genoß man außer Wasser und Wein, welchen letzteren man oft, um ihn wohlschmeckender zu machen, mit Gewürzen vermischte (Jes. 5, 22; Ps. 75, 9; Spr. 9, 2. 23, 30; Hohl. 8, 2), den Rauschtrank, שֵׁכָר, d. i. künstlichen, wahrscheinlich gewöhnlich aus Datteln bereiteten Wein. Als erquickendes Getränk in der Erntezeit wird Ruth 2, 14 Essig erwähnt. — Sehr stark machten sich in Beziehung auf die Nahrung die religiösen Rücksichten geltend. Schon die uralte Scheu vor dem Blut, das als Träger des Lebens nur der Gottheit zu gehören schien, das daher auch bald Sühnemittel wurde, Lev. 17, 11, brachte Beschränkungen mit sich. Nicht bloß das Blut selbst, sondern auch blutiges Fleisch (Gen. 9, 4; Lev. 3, 17; 7, 26; 17, 10—14; Dt. 12, 16. 23; 1 Sam. 14, 32 ff.), wie alles Fleisch von gefallenem und durch wilde Tiere zerrissenem Vieh (Ex. 22, 30; Lev. 11, 39 f.; 17, 15; Dt. 14, 21) war verboten; ebenso aber auch die Fettstücke, die beim Opfer auf dem Altar verbrannt wurden, Lev. 3, 17; 7, 23. 25. Auch der Spannader der Hüfte des Viehs enthielt man sich (Gen. 32, 33). Ganz besonders aber kam die Unterscheidung von Rein und Unrein, von der noch bei den Sakralaltertümern die Rede sein muß, in Betracht.

A. Thomson, Home Life in ancient Palestine. London 1878.

Nic. Guil. Schroeder, Commentarius philol.-criticus de vestitu mulierum Hebraearum ad Jes. III, 16—24. Utrecht 1776. 4°.

Ant. Theod. Hartmann, Die Hebräerin am Putztische und als Braut. 3 Bände. Amsterdam 1809 f.

b. **Das eheliche Leben** gelangte noch nicht zu seiner reinen und wahren Gestaltung, weil es im Altertum, und zwar besonders auch im semitischen, in Beziehung auf das Weib — so lange dasselbe noch nicht durch die Thatsache der Geburt Christi der höchsten Ehre teilhaftig geworden war — an der vollen Anerkennung der Gleichberechtigung fehlte. Die Töchter galten für ein Eigentum der Eltern, besonders des Vaters. Letzterer mußte, wenn man seine Tochter verführte oder vergewaltigte, entschädigt werden (Ex. 22, 15 f.; Dt. 22, 29). Ein eigentliches Kaufen fand freilich nur in Bezug auf die untergeordneten Halbfrauen (Kebsweiber) statt, Ex. 21, 7 ff.; doch galt der Brautwerber für verpflichtet dem Vater der Braut eine Morgengabe מֹהַר zu geben Gen. 34, 12; 1 Sam. 18, 25; Hos. 3, 2. Dieser מֹהַר scheint schon frühzeitig den Charakter eines Geschenks angenommen zu haben, welches zum guten Teil der Braut zufiel (vergl. Gen. 24, 53 und besonders 31, 15); wie denn noch jetzt wohlhabendere Beduinen-Araber den Kaufpreis zur Ausstattung der Töchter verwenden (vgl. Rosenmüller, Altes und Neues Morgenland I, S. 133). Aber das thalmudisch-rabbinische Recht und Saalschütz (Mos. Recht, S. 730 ff.) gehen zu weit, wenn sie annehmen, daß mit dem Mohar schon von vornherein nur ein der Braut auszusetzendes Heiratsgut gemeint sei. Eine eigentliche Mitgift erhielt die Braut (nach ägyptischer Sitte) in älterer Zeit nur ausnahmsweise, Jos. 15, 18 f.; 1 Kg. 9, 16, erst in späterer Zeit öfter, Tob. 8, 21. Sara, Gen. 16, 1 und Jakobs Weiber, Gen. 29, 24. 29, hatten nur Mägde mitbekommen. — Ein schriftlicher Ehekontrakt wird erst Tob. 7, 15 erwähnt. Von milderen Vätern wird den Töchtern bei der Verheiratung ein Recht der Zustimmung oder Weigerung zugestanden sein; doch wird dies weder durch Gen. 24, 58 ff. noch sonst ausdrücklich bezeugt. Im Grunde hatten die Väter oder auch die älteren Brüder über sie freie Verfügung, Gen. 26, 50; 34, 11. An

sie hatten sich die Eltern, wenn sie für einen Sohn ein Weib begehrten (Gen. 21, 21; 24, 2 ff.; 28, 1; 38, 6; Ex. 22, 16), oder auch der junge Mann selber, wenn nicht Eltern für ihn eintraten, zu wenden: Gen. 25, 34; 28, 9; 34, 4. 8; Ri. 14, 2. -- Bei dieser untergeordneten Stellung des Weibes hatte der Mann eine ziemlich unbeschränkte Wahl. Stand und Bildung kamen, zumal da sich größere Unterschiede in betreff derselben noch nicht entwickelt hatten, wenig oder gar nicht in Betracht. Verboten war nur die Verheiratung einerseits mit den Kanaaniterinnen, Ex. 34, 16; Dt. 7, 3 ff., (die Moabitin Ruth!), später auch mit anderen Heidinnen, Esr. 9, 2 ff.; 10, 3; Neh. 13, 23 ff., bei welcher Verbindung für die Männer die Gefahr selbst heidnisch zu werden zu groß war; andererseits mit solchen Blutsverwandten, mit denen sie nicht Geschlechtsgemeinschaft eingehen konnten, ohne das von Gott geordnete sittliche Verhältnis der Verwandtenliebe aufzuheben, also unsittlich zu handeln, ja sich auf Kosten des verwandtschaftlichen Verhältnisses eine tierische Befriedigung des Geschlechtstriebes, d. i. Blutschande zu schulden kommen zu lassen, Lev. 18, 6 ff.; Dt. 23, 1; 27, 20. 22. 23. Außerdem hatten nur noch die Priester besondere Rücksichten zu nehmen, Lev. 21, 7, und Erbtöchter mußten in ihrem Stamme bleiben, Nu. 36, 6 ff.

Übrigens aber wurde die Verheiratung doch schon frühzeitig als einer der wichtigsten Akte des Lebens betrachtet und ausgezeichnet und daher in den älteren Zeiten oft erst in gereifteren Jahren vollzogen, Gen. 25, 20; 26, 34; vergl. jedoch auch Gen. 11, 24. Daß die Eheschließung von einer religiösen Feierlichkeit begleitet wurde, darf aus Spr. 2, 17 geschlossen werden; nach Mal. 2, 14 wurde Gott als Zeuge des Ehebundes angerufen. Von einer Zuziehung eines Priesters findet sich jedoch keine Spur. Die Eltern übergaben die Braut dem Bräutigam mit einem Segenswunsch (Gen. 24. 59 ff.; Tob. 7, 15; vgl. auch Ruth. 4, 11 f.). Wenn der Bräutigam mit seinen Genossen Richt. 14, 11; Matth. 9, 15, die von ihren Freundinnen begleitete, wohlgeschmückte und tief verschleierte (Gen. 24, 65) Braut aus dem Hause ihrer Eltern abgeholt und unter Gesang, Jer. 7, 34; 16, 9, Musik und Tanz, 1 Makk. 9, 37. 39, wahrscheinlich gegen Abend bei Fackelschein, Matth. 25, 1 ff., heimgeführt hatte, wurde die Hochzeit in seinem oder seiner Eltern Haus, wo ein Mahl bereitet war, Ri. 14, 10, gefeiert, oft sieben, Richt. 14, 12; Tob. 11, 19, ja vierzehn Tage lang, Tob. 8, 19, in Gesellschaft von mehr oder weniger Gästen, Gen. 29, 22; 3 Makk. 4, 8; Luk. 14, 8; Joh. 2, 1 ff. Die Hochzeit galt also immerhin auch in Israel schon als eine recht hohe Zeit, und das Glück, das in einer wahren Braut- und Frauenliebe lag, war nicht unbekannt. Ist das Hohe Lied das schönste Zeugnis davon, daß man das Verhältnis zwischen Bräutigam und Braut als das innigste Liebesverhältnis zu würdigen und die Liebe der Braut als die schönste, mächtigste und zugleich freieste Regung, die nur durch wahre Liebesbeweise erweckt werden könne, zu preisen wußte, so erhellt aus Spr. 11, 16; 12, 4; 14, 1; 18, 22; 19, 14 und besonders c. 31, 10 ff.; Ps. 128; Sir. 26, 1 ff., daß es auch den israelitischen Hausfrauen schon sehr wohl möglich war, ihre Tugend und ihren Wert zur Anerkennung zu bringen. Wo so, wie in Spr. 31, 10 ff. das Lob der tugendsamen Hausfrau gesungen wird, muß das eheliche Leben schon auf einer ziemlich hohen Stufe gestanden haben.

Am meisten stand noch die althergebrachte Sitte der Zwei- oder gar

Vielweiberei mit der Idee der Ehe in Widerspruch (Gen. 30), und ebenso der Umstand, daß Manche neben der eigentlichen Frau noch Kebsen hielten: Gen. 25, 6; 35, 22; Ex. 21, 7 f.; Dt. 21, 10—14. Das mos. Gesetz duldete die Mehrweiberei und verbot nur: zwei Schwestern neben einander zu ehelichen, Lev. 18, 18; eine gekaufte Israelitin, die ein Vater seinem Sohne zum (vorläufigen) Weibe gegeben hatte, bei einer anderen Verheiratung desselben als Sklavin zu behandeln, Ex. 21, 7, und den erstgeborenen Sohn einer weniger geliebten Frau gegen die Kinder einer bevorzugten zurückzusetzen, Dt. 21, 15 ff. Immerhin aber ließ es die Thora deutlich genug erkennen, daß das eigentlich von Gott Gewollte und der Idee allein Entsprechende die Monogamie sei, die auch in den Traditionen vieler Völker als das Ursprüngliche hingestellt war. Schon die Schöpfungsgeschichte, besonders die Hervorhebung der Ebenbürtigkeit des Weibes Gen. 2, 18 ff., dann die Zurückführung der Bigamie auf die Kainiten Gen. 4, 19 und ebenso die Hervorhebung der Übelstände der Polygamie in Gen. 29. 30 sprachen dafür. Jedenfalls konnten sich nur die Reicheren oder Vornehmeren zwei oder mehr Frauen halten. Im allgemeinen war wohl die Monogamie vorherrschend, und nach dem Exil wurde sie es noch mehr (Tob. 1, 11; 2, 19; 8, 4. 13; Sus. v. 29. 63; Mt. 18, 25; Luk. 1, 5; Apg. 5, 1 u. a.), obwohl in der entarteten späteren Zeit Josephus sagen konnte: es ist von den Vätern her bei uns gebräuchlich, zu gleicher Zeit mehrere Frauen zu haben (Arch. XVII, 1, 2). Nur in dem einen Falle, wo es galt, einem kinderlos verstorbenen Bruder Samen zu erwecken, verlangte das Gesetz selbst, eine zweite Frau neben der ersten zu nehmen. Der überlebende Bruder sollte die hinterlassene Witwe ehelichen, Dt. 25, 5—10 (vgl. schon Gen. 38, 38 ff.), also eine Leviratsehe eingehen, wie sie auch bei den Indern, Persern, Afghanen, Drusen und mehreren kaukasischen Stämmen üblich ist. — Eine andere, mit der Idee der Ehe nicht verträgliche Einrichtung war die Ehescheidung, die zwar nicht *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, wie Josephus (Arch. IV, 8, 23) und die Hilleliten (Mischna, Gittin 9, 10 vgl. Strack, Einleit. in den Thalmud S. 24) deuteten (vgl. Mt. 19, 3), aber doch wegen eines עֶרְוַת דָּבָר, d. i. wegen einer schamerregenden und ekelhaften Sache (LXX *ἄσχημον πρᾶγμα*) dem Manne (aber nicht auch dem Weibe) erlaubt (nicht geboten) war: Dt. 24, 1—4. Sie erklärt sich aber daraus, daß, wie nun einmal noch der ganze sittliche Standpunkt Israels war, das Verbot der Scheidung für die Ehe und besonders für das Los der Frauen allzu nachteilige Folgen hätte haben können. Übrigens ward der Scheidebrief nur deshalb verordnet, damit den allzu verrohenden Folgen, die bei der Scheidung hätten eintreten können, gewehrt würde. Und schon Maleachi in 2, 16 beteuerte, sich an das N. Test. annähernd: Gott haßt das Entlassen (nämlich des Weibes).

c. **Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Trauer. Begräbnis.** Das Verhältnis zwischen den Eltern und den Kindern gestaltete sich ohne Zweifel schon frühzeitig vergleichsweise schön. Wenn schon bei anderen Völkern, so war namentlich bei den Semiten das Gefühl des Familienzusammenhangs so groß, daß sich die Eltern mit den Kindern, die Kinder mit den Eltern eins wußten. Kindersegen galt voran deshalb als eine besonders hochzupreisende Gnade Gottes, weil die Eltern in den Kindern fortzuleben meinten. Der Vater weihte den ihm geborenen Sohn, sobald er acht Tage alt war, dem HErrn

durch das Bundeszeichen der Beschneidung, mit der wahrscheinlich schon frühzeitig die Namengebung verbunden war, Luk. 1, 59; 2, 21. Die Mutter bewies ihren Kindern ihre Liebe auch dadurch, daß sie dieselben oft erst zwei bis drei Jahre nach der Geburt entwöhnte, 2 Makk. 7, 27, was gewöhnlich zu einer fröhlichen Feier Veranlassung gab, Gen. 21, 8. Die frömmeren Eltern waren ohne Zweifel auch darauf bedacht, ihre Kinder in der Furcht Gottes zu erziehen und mit den Thaten und Geboten des HErrn bekannt zu machen, Ex. 12, 26; 13, 8. 14 f.; Dt. 4, 10; 6, 7. 20 ff.; 11, 19; Spr. 6, 20. Die Kinder wiederum bewiesen ihre Pietät besonders auch dadurch, daß sie ihre Eltern im Alter erhielten. Vor allem gaben Krankheitsfälle für die Kinder wie für die Eltern Gelegenheit, ihre Liebe an den Tag zu legen. Aber auch im Tode noch wußten die einen die andern zu ehren. Wenn Angehörige gestorben waren, erhoben die Überlebenden nicht bloß ein lautes Weinen und Klagen, sondern zerrissen auch ihre Kleider, d. h. rissen sie vorn auf der Brust ein, bestreuten das Haupt mit Asche oder Erde, legten sich auch wohl in den Staub, zogen Trauerkleider an, besonders den Sack, ein enges, grobes Gewand ohne Ärmel, verhüllten das Kinn, d. i. das Gesicht bis unter die Nase, oder das ganze Haupt, schoren auch das Kopf- und Barthaar und fasteten. Später dingten Wohlhabende besondere Klageweiber und Flötenbläser, welche im Hause und am Grabe die Totenklage anstellten, Jer. 9, 16; Mt. 9, 23. Und hatte man zuerst die von dem Verlust zunächst Betroffenen durch das Brot der Trauer und den Becher der Tröstung aufzurichten gesucht, 2 Sam. 3, 35; 12, 17 ff.; Jer. 16, 7; Hos. 1, 4, so wurden allmählich Trauermahlzeiten üblich, welche die nächsten Angehörigen des Verstorbenen den anderen Leidtragenden gaben (Josephus Arch. XVII, 8, 4; Jüd. Kr. II, 1, 1). All diese Gebräuche ließ das Gesetz, soweit sie wirklich Zeichen der Teilname und Ehrerweisungen für die Toten waren, gern zu; dagegen verbot es folgerecht, was sonst noch bei andern Völkern üblich war, Gesicht und Leib durch Einschnitte zu zerfleischen oder zu stigmatisieren, Lev. 19, 28; Dt. 14, 1. Denn die Absicht dabei ging auf eine Befriedigung der Gier des grimmen Feindes des Lebens als einer feindlichen Gottheit. Die den Toten gebührende Ehre mochte man besonders noch durch das Zudrücken der Augen, Gen. 46, 4, durch einen Kuß, Gen. 50, 1, durch das Waschen des Leichnams, Apg. 9, 37, durch das Einwickeln in leinene Tücher, Joh. 11, 41; Mt. 27, 59, durch Beschaffung eines Sarges (σορός, Luk. 7, 14), dessen man freilich für gewöhnlich in den Felsgräbern nicht bedurfte, und einer Bahre (מִטָּה 2 Sam. 3, 31), durch Salben der Leichname, Joh. 12, 7, und Umhüllen derselben mit aromatischen Spezereien, Joh. 19, 39 f., und durch das gewöhnlich schon einige Stunden nach dem Tode vollzogene Begräbnis erweisen. Von Gräbern, die man in die Erde grub, ist in der Bibel wohl nur Tob. 8, 11. 13. 19 die Rede. Gewöhnlich setzte man die Toten in Höhlen, Grüften, bei, die man in dem felsigen Boden Palästinas sei es vorfand, sei es leicht durch Aushauen herstellen konnte. Gern suchte man geeignete Stätten unter schattigen Bäumen, Gen. 35, 8; 1 Sam. 31, 13, oder in Gärten, 2 Kg. 21, 18. 26; Joh. 19, 41, aber auch in schwer zugänglicher Höhe; vgl. Jes. 22, 16; 2 Kg. 23, 16. Für einen sorgfältigen Verschluß gegen die Schakale wurde Sorge getragen und darauf gesehen. Nach Tobler (Golgatha 1851 und Zwei Bücher Topogr.

von Jerus. II, S. 227 ff.) unterscheidet Bädeker-Socin[3] (S. CXLVI): *1.* Senkgräber, welche in den Boden der Felskammer geteuft und mit einem darüber gewälzten Steindeckel verschlossen sind; *2.* Schiebgräber, in den Felsen wagrecht hineingehauen (und am Boden oft mit einer Rinne versehen), in welche die Leiche wagerecht hineingeschoben wurde, die Füße wahrscheinlich voran; *3.* Bank- oder Aufleggräber, d. i. Felsbänke (meistens unter einer Wölbung), auf die man den Leichnam legte; *4.* Trog- oder Einleggräber, d. i. in den Fels der Länge nach eingehauene Mulden. In die Felskammer, an deren Seiten die Gräber sind, gelangt man gewöhnlich erst von einer kleineren oder größeren Vorkammer aus. Um die Gräber, deren Berührung verunreinigte, Num. 19,16, als solche möglichst kenntlich zu machen, weißte man sie, nach dem Exil, in jedem Frühjahr mit Kalktünche, Matth. 23,27. Das Verbrennen* der Leichen kam nur vor, wenn es durch außerordentliche Umstände geboten war, 1 Sam. 31,12; Am. 6,10, oder zur Strafe für schwere Verbrechen, Lev. 20,14; 21,9. Noch Tacitus (hist. V, 5) erwähnt das corpora condere als jüdische Sitte. Das Anzünden eines Brandes Jer. 34,5; 2 Chron. 16,14; 21,19 bezog sich auf wohlriechende Stoffe.

Mart. Geier, De Ebraeorum luctu lugentiumque ritibus. Leipzig 1656. 3. Aufl. 1683. || Friedr. Imm. Grundt, Die Trauergebräuche der Hebräer. Leipzig 1868 (60 S.).

d. **Erwerb und Beschäftigungen.** Den sonst so schweren Übergang von der nomadisierenden Viehzucht zum Landbau und Handwerk hatte das israelitische Volk wenigstens teilweise bereits in Ägypten vollzogen, indem es dabei von der Fruchtbarkeit Gosens äußerst begünstigt wurde, Num. 20,5; Deut. 11,10; 1 Chr. 4,21 ff.; es hatte dort auch schon Häuser und Städte gebaut, Ex. 1,11. So bildete denn der Ackerbau auch in Kanaan so entschieden die Hauptbeschäftigung, daß ihn der mosaische Staat überall als eigentliche Lebensgrundlage voraussetzt. Die Zeit der Ernte vom 2. Passahtag (Jos. 5,11) bis zum Wochenfest war, wenn der Ertrag gut ausfiel, eine Zeit besonders großer Freude, Jes. 9,2. Man schnitt das Getreide mit der Sichel ziemlich kurz unter den Ähren ab, so daß die Spreu, zumal nachdem sie von Rindern oder Eseln ausgetreten (Deut. 25,4; Hos. 10,11) oder durch Dreschschlitten auf der Tenne im freien Feld zerrieben war, vom Winde leicht verweht werden konnte (Ps. 1,4). Besonders pflegten die Israeliten den Weinbau. Unter Gesang und Jubel, Jes. 16,10, nahmen sie im September die Trauben ab und brachten sie in Körben zur Kelter, גַּת, einem in das Gestein des Bodens gehauenen, mit einem Loch versehenen Troge, unterhalb dessen eine kleinere Kufe, ὑπολήνιον, יֶקֶב, Jes. 5,2; Mk. 12,1, zur Aufnahme des Mostes ausgehöhlt war, wie sie noch Robinson bei Hableh zwischen Sichem und Joppe wohlerhalten gefunden hat (Neue bibl. Forsch. S. 178). Ebenso fand der Ölbaum Pflege. Er gedieh mit seinen grau-grünen Blättern besonders auf trockenem, sandigem Boden. Aus den schwarzen Beeren von der Größe einer Kirsche preßte man das zur Zubereitung von Speisen, zum Salben und zur Beleuchtung gebrauchte Öl. || Zugleich wurde von den meisten auch Viehzucht getrieben. Die Ackerbauer selbst oder ihre Söhne, z. B. David, waren Hirten. Be-

* Vgl. die weitläufigen Erörterungen von Kohn, Wiener, Steckelmacher, Wolff u. a. im Jüd. Literaturblatt 1886 u. 1887.

sonders Schafe, Ziegen und Rinder, weniger Esel und Eselinnen bildeten den Herdenreichtum. Pferde wurden erst von David, in größerer Zahl von Salomo gehalten für die Staatswagen und die Kriegswagen, dann auch für die Reiterei, s. 2 Sam. 8, 4. 15, 1; 1 Kg. 1, 5. 9, 19. 22; 2 Kg. 9, 17 ff. 11, 16; Am. 4, 10; vgl. Jes. 2, 7; Mich. 5, 9. Kamele werden, abgesehen von der Patriarchenzeit, selten erwähnt. Hühner waren vor dem babylonischen Exil in Palästina unbekannt; aus dem Neuen Test. vgl. Matth. 23, 37 („wie eine Henne ihre Küchlein"); 26, 34. 74 f. (Petrus verleugnet Jesum). ‖ Jagd und Fischerei, Jer. 16, 16; Am. 4, 2; Ez. 29, 4, trieben die Israeliten als Nebenbeschäftigung. ‖ Die Handwerke und Künste, die sie schon in Ägypten kennen gelernt hatten, bildeten sie erst später in den Städten weiter aus. In den nachexilischen Zeiten entwickelte sich der Sinn dafür so sehr, daß auch die Schriftgelehrten ein Handwerk zu erlernen pflegten, wie z. B. Paulus, Apg. 18, 3, und daß das Gegenteil als ein Mangel an Erziehung galt. An Holz-, Metall-, Stein- und Topfarbeit, an Gerberei, Stickerei und Weberei hat es nicht gefehlt. Von Fässern und andern Reifgefäßen findet sich bei ihnen keine Spur. Die aus Glas gefertigten Gegenstände waren wohl lediglich importierte Luxusartikel (Hiob 28, 17).

Franz Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu. 3. Aufl. Erlangen 1879 (83 S.). ‖ S. Meyer (jüd.), Arbeit und Handwerk im Talmud. Berlin 1878 (46 S.).

e. **Handel und Verkehrsmittel** erfreuten sich nur einer mäßigen Pflege. Importhandel, durch welchen aus entfernteren Ländern, besonders aus Ophir im südlichen Arabien, selbst aus Tharsis in Spanien Produkte, besonders edle Metalle herbeigeschafft wurden, trieb, soviel bekannt ist, nur Salomo in Verbindung mit Hiram von Tyrus (1 Kg. 9, 26 ff.; 10, 11; 2 Chr. 8, 17 f.; 9, 10). Denn der erneute Versuch Josaphats (1 Kg. 22, 49) gelang nicht. Und inwieweit der Ausbau von Elath am Roten Meer unter Ussia für die Schiffahrt Bedeutung hatte, wird nicht gesagt, 2 Kg. 14, 22; schon unter Ahas ging Elath wieder verloren (2 Kg. 16, 6). Der Export-Handel freilich, durch welchen Getreide nach Phönizien, Olivenöl, Wein, Honig, פַּנַּג? Ez. 27, 17), ferner Wolle, Baumwolle und Flachs, ja kostbare Harze nach den Nachbarländern geliefert wurden, — ferner der Transithandel, der wohl nur zum Teil in den Händen der nicht ausgerotteten Kanaaniter blieb, scheint nicht unbedeutend gewesen zu sein. Schon die große Menge des Goldes und Silbers, die sich immer wieder andeutet, spricht für die Blüte beider. Jedenfalls mußten die Kinder Israels unter einander vielerlei kaufen und verkaufen; selbst die vom Lande mußten es, wenn sie statt der Erstlinge und Erstgeburten anderes Material als Opfer in Jerusalem darbringen wollten (Dt. 14, 23 ff.). Aber an ordentlichen Landstraßen, durch die der Handel hätte befördert werden können, fehlte es wahrscheinlich, obwohl in Num. 20, 17; 21, 22, ein „Königsweg", d. i. eine Landstraße, erwähnt wird und Dt. 19, 3 die Zurichtung von Wegen nach den Asylstädten geboten ist. Die erhaltenen Reste kunstgerecht hergestellter Straßen Palästinas erweisen sich durch ihre Ähnlichkeit mit denen in Italien als römisch, Robinson Pal. II, S. 528. Herbergen hatte man ebensowenig; die erste Spur von einem hospitium ist die גֵּרוּת Kimhams bei Bethlehem, Jer. 41, 17, vermutlich eine Art Karawanserai (vgl. auch Jer. 9, 2). In Luk. 2, 7 ist unter *κατάλυμα*, im Unterschied von *πανδοχεῖον* Luk. 10, 34

(פֻּנְדָּק mehrfach in der Mischna), das Privathaus eines Gastgebers zu verstehen, vgl. Luk. 22,11. Meist reiste man zu Fuß. Besser Gestellte benutzten als Reittier den Esel (Männer 1 Kg. 2,40; 2 Sam. 17,23; Frauen 1 Sam. 25,20.42; Frauen und Kinder Ex. 4,20; Schwache 2 Chr. 28,15), in der Patriarchenzeit das Kamel. Eines eigentlichen Reisewagens geschieht nur Apg. 8,28 Erwähnung; vgl. noch Jes. 66,20 und die ägyptischen Wagen Gen. 45,19.27.

L. Herzfeld (jüd.), Handelsgeschichte der Juden des Alterthums. Braunschweig 1879 (344 S.).

f. **Geld und Maße.** Als Geld dienten in der vorexilischen Zeit Metallstücke von bestimmtem Gewicht. Daher wurde der zu zahlende Betrag dargewogen Gen. 23,16; Ex. 22,16; 2 Sam. 18,12 zc. Ein Talent כִּכָּר hatte 60 Minen, מָנֶה, eine Mine 50 Sekel (Lot), שֶׁקֶל, also ein Talent 3000 Sekel. Der „heilige Sekel" שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ Ex. 30,13 zc. bezeichnet wohl den vollwichtigen Sekel; vgl. auch den Ausdruck „Gewicht des Königs" 2 Sam. 14,26. בֶּקַע halber Sekel Gen. 24,22; Ex. 38,26. גֵּרָה zwanzigster Teil des Sekels. Bei den Assyrern hatte der Goldsekel ein Gewicht von 16,83 Gramm, das Goldtalent also von 50,49 Kilogramm. Der hebräische Goldsekel scheint (nach Josephus Arch. XIV, 7,1, der die jüdische Goldmine gleich 2½ röm. Pfund d. i. 818,57 Gramm setzt) etwas leichter gewesen zu sein, nämlich gleich 16,37 Gramm, das Goldtalent dann gleich 49,11 Kilogramm. Der hebräische Silbersekel wog 14,55 g*, das Silbertalent dann 43,65 kg. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil war auch persisches Geld im Umlaufe: Dareiken דַּרְכְּמוֹן Esr. 2,69; Neh. 7,70.71.72; אֲדַרְכֹּן Esr. 8,27. Dazu kam später griechisches (syrisches) Geld. Eigene Münzprägung erst seit der Makkabäerzeit 1 Makk. 15,6. — Im Neuen Test. werden erwähnt von griechischen Münzen: *δραχμή* Luk. 15,8; *δίδραχμον* Matth. 17,24; *στατήρ* Matth. 17,27; *λεπτόν* Luk. 12,59. 21,2; Mark. 12,42 (an dieser Stelle 2 L. = 1 Kodrantes); von römischen: *ἀσσάριον* as Luk. 12,6; Matth. 10,29; *δηνάριον* Matth. 18,28 u. oft; *κοδράντης* quadrans Matth. 5,26; Mark. 12,42.

Gewichte. Das Gewichtstalent bestand aus 60 Minen zu je 60 Sekeln (Ezech. 45,12), also aus 3600 Sekeln. Die Mine hatte also ein Gewicht von 60 × 16,37 d. i. 982 g, das Talent ein Gewicht von 58,932 kg.

Von den Maßen war als Längenmaß besonders die Elle אַמָּה wichtig. Sie maß nach Thenius 48,39 Centim., auf welche Länge auch das Durchschnittsmaß der altägyptischen, uns noch erhaltenen Elle (48,42 Centim.) führt; sie zerfiel in 2 Spannen (זֶרֶת) oder 6 Handbreiten (טֶפַח, טֹפַח) oder 24 Fingerbreiten. Die später (vgl. 2 Chr. 3,3 mit 1 Kg. 6,2) gebräuchliche Elle, von der Ezechiel 40,5; 43,13 spricht, hatte noch eine Handbreite mehr (also nach Thenius 52,35 cm.) und ist mit der babylonischen (52,5 cm.) identisch. Die Rute קָנֶה, eig. Rohr, hatte 6 Ellen; die bei Ez. 41,8 erwähnte ist babylonischen Ursprungs. ‖ Als Hohlmaß hatte man für trockene und flüssige Dinge: Chomer חֹמֶר oder Kor, כֹּר, 1 Kg. 5,2.25, *κόρος*, Luk. 16,7, der auch bei den Assyrern (imir) in Sanheribs Zeit erwähnt wird; speziell für trockene: Epha אֵיפָה = 1/10 Chomer; Seah סְאָה = 1/3 Epha; Issaron

* Das Gewicht des Goldsekels mit 13⅓ (entsprechend dem damaligen Unterschiede des Wertes der beiden Metalle) multipliziert und dann, zur Erlangung einer handlichen Münze, durch 15 geteilt, so daß 15 Silbersekel den Wert eines Goldsekels hatten.

עִשָּׂרוֹן oder Omer עֹמֶר = 1/10 Epha, und Kab קַב = 1/18 Epha; — speziell für flüssige: Bath בַּת = 1/10 Chomer, also dem Epha gleichstehend; Hin הִין = 1/6 Bath, und Log לֹג (nach den Rabbinen = 1/72 Bath). Die eigentliche Größe dieser Maße ist kaum sicher festzustellen. Nach LXX und Josephus Arch. X, 10, 9, welchen Böckh und Bertheau gefolgt sind, wären Bath und Epha dem attischen Metretes = 39,39 Liter gleichzustellen. Aber nach den biblischen Angaben über das eherne Meer 1 Kg. 7, 23. 26, sowie nach den Rabbinen, denen Thenius gefolgt ist, betrugen Bath und Epha nur etwas über die Hälfte von jener Größe, nämlich 20,1215 Liter. — Interessant ist es, daß bei der Einteilung einerseits das Dezimal-, andrerseits das Duodezimal-, beziehungsweise das babylonische Sexagesimal-System zu Tage tritt.

Aug. Böckh, Metrologische Untersuchungen, Berlin 1838.
Friedrich Hultsch, Griechische und römische Metrologie. Zweite Bearbeitung. Berlin 1882.
J. Brandis, Das Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Großen. Berlin 1866 (623 S.).
B. Zuckermann (jüd.), Über talmudische Münzen und Gewichte. Breslau 1862 (40 S.) 4°. || Ders., Das jüdische Maaßsystem und seine Beziehungen zum griechischen und römischen. Breslau 1867 (58 S. u. 4 Tabellen).
Cel. Cavedoni, Biblische Numismatik, übersetzt von A. v. Werlhof. Hannover 1855. 56.
Ad. Erman, Kurze Übersicht der Münzgeschichte Palästinas, ZDPV, II (1879), S. 75--80.
Fred. W. Madden, Coins of the Jews [= Numismata Orientalia. Vol. II] London 1881 (329 S. gr.-4°. Vgl. H. Strack, Literar. Centralblatt 1882, Nr. 45).
Theod. Reinach, Les monnaies juives, Revue des Études juives XV (1887), Actes et conférences, p. CLXXX-CCXIX [auch separat, Paris 1887 (80 S.)].
E. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten. Zwei Abhandlungen. I. Gewichte und Maße der Hebräer. Göttingen 1842.
O. Thenius, Die althebräischen Längen- und Hohlmaße. Theol. Studien und Kritiken 1846, S. 73 ff. 297 ff.
J. Oppert, L'Étalon des mesures assyriennes. Paris 1875.
R. Lepsius, Die babylonisch-assyrischen Längenmaße nach der Tafel von Senkereh. Berlin 1877 (Abhandlungen der Berliner Akad. der Wissensch.)

g. **Schrift.** Die Schreibekunst scheint schon frühzeitig bekannt gewesen zu sein. Die Andeutungen der heil. Schrift darüber sind um so beachtenswerter, als sie einen Unterschied machen. Während das 1. Buch Moses das patriarchalische Zeitalter von allen Andeutungen des Schriftgebrauches frei läßt (abgesehen von der zweifelhaften Spur in dem Siegelringe Judas, Gen. 38, 18), setzen die folgenden Bücher die Bekanntschaft mit der Schrift voraus, — nicht bloß in den Stellen, wo Mosi schriftstellerische Thätigkeit beigelegt wird, Ex. 24, 4. 7; 34, 27; 17, 14; Num. 33, 2, besonders Dt. 31, sondern auch sonst, Ex. 28, 9. 36; Num. 5, 23; Dt. 6, 9; 11, 20; 24, 1—3. In der unruhigen Richterzeit, wo die Israeliten in den Künsten des Friedens eher Rück- als Fortschritte machten, war der erste beste Knabe im Schreiben geübt, Ri. 8, 14. In der Könige Zeit findet sich das hohe Amt eines Staatsschreibers סֹפֵר, 2 Sam. 8, 17; 20, 25; 2 Kg. 12, 11; 19, 2; 22, 3; ja in der nachexilischen Zeit klagt der Verf. von Koheleth (12, 12) über das viele Bücherschreiben. Da die Ägypter und Phönizier auf Papyrus schrieben (Ebers, Ägypten und die Bücher Moses, S. 149), so vermutlich auch die Hebräer (LXX Jer. 43 [= hebr. 36] χαρτίον u. χάρτης); fehlte es ihnen aber daran, so lagen die Tierhäute am nächsten, die auch von den Joniern benutzt wurden, Herod. V, 58. Das Pergament, 2 Tim. 4, 13, wurde erst in Pergamum erfunden, als Ptolemäus die Ausfuhr des Papyrus hinderte. — Ohne Zweifel hatten die Israeliten die Schreibekunst schon in Ägypten erlernt. Da aber die semiti-

schen Buchstaben so entschieden mit den semitischen Namen der Gegenstände, von denen sie hergenommen sind, zusammenhangen, da diese Gegenstände auch zum guten Teil auf Viehzucht hinweisen (Aleph = Rind, Gimel = Kamel, Lamed = Ochsensteckn), so liegt es nahe, den Ägyptern nur die Anregung, die eigentliche Erfindung aber und Ausbildung des semitischen Alphabets den Semiten selbst zuzuschreiben. Merkwürdig ist es, daß nicht bloß die griechischen und lateinischen Schriftzeichen, sondern diejenigen aller Kulturvölker, auch die der Inder, die sie vielleicht erst durch die Perser erhalten haben, mit den semitischen zusammenhangen (vergl. A. Weber in ZDMG, X, S. 389 ff., und Burnell, Elements of South-Indian Paleography, Mangalore 1874; auch Weber, Indische Studien III, 348; Hommel, Semit. Völker und Sprachen, I, 133; J. Halévy, Journal asiatique 1885, Aug.—Okt., S. 243 ff.). ‖ — Die ältesten Urkunden der westlichen Entwicklung der nordsemitischen Schrift, die uns ihre frühere Gestalt bezeugen, sind: die Inschrift des Moabit. Königs Mesa; die im J. 1880 entdeckte Siloahinschrift (ZDPV, IV, 1881), Siegelsteine aus der Zeit vom 8. bis zum 5. Jahrh. v. Chr.; die phönizischen Inschriften, endlich die Legenden der jüdischen Münzen aus den Zeiten der Makkabäer und des Bar Kokhba. Sehr ähnlich und nur in Einzelheiten modifiziert ist die Schrift der Samaritaner. Die aus den gedruckten hebräischen Bibeln allbekannte hebräische Schrift, die sogen. Quadratschrift, gehört der östlichen Entwicklung der nordsemitischen Schrift an. Die ältesten Belege sind: die altaramäischen Siegelinschriften, dann assyrische Thontafeln mit Verträgen in Keilschrift und in aramäischen Buchstaben, die in Ägypten von Aramäern während der Priesterherrschaft geschriebenen Papyrus, die nabatäischen und die palmyrenischen Inschriften u. s. w. Da diese bei den Hebräern schwerlich Eingang gefunden hätte, zumal zu religiösen Zwecken, wenn sie nicht von den geschichtlichen Verhältnissen selbst nahe gelegt und von einer entscheidenden Autorität, der gegenüber sich die Samaritaner gerade zur Opposition versucht fühlten, empfohlen worden wäre, so hat Schlottmann mit Recht die jüdische Überlieferung von der Einführung dieser Schriftart durch Esra wieder aufgenommen und verteidigt.

E. A. Steglich, Skizzen über Schrift und Bücherwesen der Hebräer zur Zeit des alten Bundes. Leipzig 1876 (16 S.) 4°.
B. Stade, Lehrbuch der hebräischen Grammatik. 1. [einziger] Theil, Leipzig 1879, S. 22—44.
Konst. Schlottmann, Artikel „Schrift und Schriftzeichen" in HBA. (1881), S. 1416 1431.
H. L. Strack, Schreibkunst und Schrift bei den Hebräern, PRE² XIII (1884), S. 689—696 [daselbst weitere Literaturangaben].

h. **Wissenschaften und Künste.** Die Wissenschaften erfreuten sich bei dem zwar durch Verstand, Phantasie, Gefühlstiefe und Intuition, aber nicht durch Forschungssinn ausgezeichneten Volk keiner besonderen Pflege. Das Wissen der im Alten und im Neuen Testament öfter erwähnten Ärzte beruhte wohl nur auf den nächstliegenden Erfahrungen. Erst die Essener zeichneten sich nach Josephus, Jüd. Kr. II, 8, 6 durch naturhistorische und medizinische Kenntnisse aus, die sie aus (angeblich, schwerlich wirklich) alten Schriften geschöpft hätten. Ebenso wenig gediehen die darstellenden Künste, denen es an den anregendsten Sujets, den religiösen (vgl. das Bilderverbot Ex. 20, 4), fehlte. Die Bauten und Erzarbeiten in Salomos Zeit standen unter der Leitung von Tyriern (1 Kg. 5. 7, 13). Immerhin aber ragten die Israeliten

durch die Ausbildung derjenigen Geistesthätigkeiten und Fertigkeiten hervor, die mit der Pflege der Religion zusammenhingen. In den Zeiten der Machtentfaltung und des Friedens erblühte die Poesie, welche in dem den Nordsemiten eigentümlichen Rhythmus des parallelismus membrorum und der damit verbundenen strophischen Anordnung das religiöse Leben als das Eigentümlichste und Beste, was Israel anvertraut war, zur schönsten Darstellung brachte. Ebenso regte sich die Weisheitslehre, welche, wenn auch vor allem praktisch auf heilsame Lebensregelung gerichtet, doch auch in schwierigere religiöse Probleme einzudringen suchte; es entwickelte sich auch die oft die Herzen mächtig ergreifende prophetische Beredsamkeit. Und wie sehr man die Kunst der Musik im Dienst des Kultus pflegte, erhellt aus der Menge der musikalischen Instrumente und der Mannigfaltigkeit der sich auf die Spiel- oder Singweise beziehenden Termini, welche namentlich in den Überschriften der Psalmen vorkommen. — Zu einer ausgedehnteren Schulgelehrsamkeit führte in den nachexilischen Zeiten das Studium des Gesetzes. Gelehrte Männer, die freilich nebenher ein Handwerk trieben, sammelten in ihren Häusern oder in den Synagogen oder in den Hallen des Tempels Zuhörer um sich, vor denen sie ihre und ihrer Vorgänger Meinungen über schwierige oder streitige Fragen des Gesetzes verhandelten und verteidigten; daher die *παραδόσεις τῶν πατέρων*.

12. Die israelitischen Rechts- und Staatsaltertümer.

a. **Die Theokratie.** Als die Formen, in denen sich das israelitische Leben nach seiner moralischen Seite bewegte, kommen die Rechte und Pflichten, die man als solche sei es auf seiten der Gesamtheit, sei es auf seiten der einzelnen Volksgenossen anerkannte, in Betracht. Sie waren zum guten Teil durch das Verhältnis zu Jahve bedingt. Nicht erst in nachexilischer Zeit, sondern schon Richt. 8, 23; 1 Sam. 10, 1 macht sich der Gedanke geltend, daß das israelitische Volk wie dem Fleische nach das Haus Israels, so dem Geiste nach die Gemeinde Jahves sei. Es konnten sich alle Fremde (mit wenigen Ausnahmen, Ex. 34, 15 f.; Deut. 7, 1–4. 23, 2–7) zur Erlangung gleichen Rechtes in dieselbe aufnehmen lassen (Ex. 12, 48, vergl. auch V. 38; Num. 11, 4; Jos. 8, 35); sie mußten sich aber seinen Religionsordnungen fügen. Jahve sollte in ihm wie der allein Angebetete, so auch der Allbestimmende und Regierende sein, und zwar in einem Sinn, in welchem er es nur auf Grund des einzigartigen Verhältnisses, welches er zu Israel eingegangen war, also eben nur hier sein konnte. Im Alten Test. heißt er daher in ganz spezifischem Sinn der König Israels, Ex. 15, 18; Deut. 33, 5; Ps. 10, 16. 44, 5. 68, 25 2c. Josephus aber nennt den israelitischen Staat im Unterschied von allen anderen eine Theokratie, und er hat ein Recht dazu, wenn er dadurch nicht eine bestimmte Regierungsform bezeichnet, durch welche andere Regierungsformen ausgeschlossen gewesen wären, sondern die Eigentümlichkeit hervorhebt, daß hier nicht die Religion dem Staate, sondern der Staat der Religion diente.

b. **Die Ämter,** durch welche sich Jahves Wille durchsetzen sollte, waren in Israel als einem semitischen Volke, welches sich ebenso sehr durch seine Pietät

wie das griechische durch seinen Schönheits- und das römische durch seinen Rechtssinn auszeichnete, vor allem durch die Geburtsordnung gegeben. Schon von alters her hatten die verschiedenen Abteilungen, in die es sich nach der Geburtsordnung gliederte, die Stämme (שְׁבָטִים, מַטּוֹת) und Geschlechter, *δῆμοι*, gentes, ihre Fürsten, נְשִׂאִים; die Familien oder Vaterhäuser (בֵּית אָבוֹת, בָּתִּים, *οἶκοι πατριῶν*) hatten ihre Häupter (רָאשִׁים, Jos. 7, 14. 16—18), die als die Ältesten (זְקֵנִים) in allen Verhältnissen eine unzerstörbare Autorität waren und eine natürliche Gemeindevertretung bildeten. Man vgl. für die Zeit der ägyptischen Knechtschaft Ex. 3, 16. 18. 4, 29. 12, 21, für Moses Zeit Num. 1, 16. 11, 16. 24. 13, 2. 16, 2. 26, 9. 34, 17 ff., für die Zeit der Königswahl und der Könige 1 Sam. 8, 4 ff. 10, 20 ff.; 2 S. 3, 17 ff., 5, 1 ff.; 1 Kg. 8, 1. 12. 20, 7; 2 Kg. 23, 1; Jer. 26, für die Zeit des Exils Jer. 29, 1; Ez. 14, 5. 20, 1, für die nachexilische Zeit Esr. 4, 2 f. 5, 9. 6, 7. 10, 8; Neh. 10, 1; 1 Makk. 12, 6. 35. 13, 36. — Bildeten die Ältesten in den einzelnen Ortschaften die magistratliche Behörde, welche über die äußere Ordnung zu wachen hatte, so gab es daneben auch Richter, die, aus ihnen als besonders einsichtige Männer erwählt, über Vergehen, wenn sie von zwei oder mehr Zeugen Num. 35, 30; Deut. 17, 6 und 19, 15 oder durch Eidschwur Ex. 22, 10 konstatiert wurden, zu entscheiden und bei Streitigkeiten jedem zu seinem Recht zu verhelfen hatten. Nach Ex. 18, 13 ff.; Deut. 1, 13—18 waren sie schon von Mose selbst autorisiert und über 10, 50, 100 und 1000, d. h. über Familien und Geschlechter gesetzt, nicht als verschiedene Instanzen, die einander korrigieren, sondern als Genossen, die gedeihlich zusammenwirken sollten. Bei Streitigkeiten, welche zwischen Männern verschiedener Familien oder Geschlechter zu entscheiden waren, hatten die niederen Häupter die höheren wahrscheinlich zu instruieren und zu beraten. Neben den Richtern standen die Schoterim Deut. 29, 9, die beim Gericht wahrscheinlich die Vorladung zu überbringen und dann besonders für die Vollziehung des Urteils zu sorgen hatten. Für die schwierigeren Fälle aber sollte es (Dt. 17, 8, vgl. 19, 16) am Orte des Heiligtums ein Obergericht geben, wo dem Oberrichter der (Hohe-)Priester mit seiner Gesetzeskenntnis zur Seite stände. Nach 2 Chr. 19, 5—7 wurde ein solches Gericht von Josaphat aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern in der Weise eingerichtet, daß der Hohepriester für die Sachen Jahves (für das geistliche Recht) und der Fürst des Hauses Juda für die Sachen des Königs (für die weltlichen Rechtssachen) präsidierte. Ob dieser Gerichtshof bis zum babylonischen Exil weiter bestanden hat, ist fraglich. In der Zeit Esras und Nehemias existierte er sicher nicht; überhaupt läßt sich für ein Vorhandensein in der Perserzeit kein Zeugnis beibringen. Die Ptolemäer forderten nur regelmäßige Tributzahlungen, kümmerten sich aber um die Verwaltung und die sonstigen inneren Angelegenheiten Judäas so gut wie gar nicht. So wird die Regierung faktisch in den Händen des Hohenpriesters und der ihm zur Seite stehenden Vertretung des jüdischen Adels gewesen sein (*γερουσία* Josephus Arch. XII, 3, 3; 1 Makk. 12, 6). Diese Gerusie oder, wie man seit Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts sagte, dieses Synedrium hat wohl schon damals auch die oberste Gerichtsbarkeit gehabt; aus der späteren Zeit ist ein sicherer Beweis das Erscheinen des Herodes vor dem Synedrium im J. 47 oder Anfang 46 v. Chr., s. Arch. XIV, 9, 3—5. Besondere Bedeutung eignete

dem Synedrium während der Verwaltung der römischen Prokuratoren: auch die außerhalb des Gebietes dieser Prokuratoren lebenden Juden erkannten das Synedrium zu Jerusalem als höchste Autorität für die Entscheidung aller das religiöse und das bürgerliche Leben betreffenden Fragen an (vgl. Schürer, Neutest. Zeitgesch.[1] S. 407 ff. = [2]I, S. 143 ff.; H. Strack, Art. „Synedrium" PRE[2] XV, S. 101—103). Die Art, wie gegen Jesum vorgegangen worden ist, hat nicht mit dem damals üblichen ordentlichen Gerichtsverfahren in Einklang gestanden.

An einem Amt, dem Volke auch im ganzen, namentlich auch äußeren Feinden gegenüber Recht zu schaffen, fehlte es in den älteren Zeiten. In freier Weise nahmen solche diese Aufgabe auf sich, die der Geist Gottes dazu antrieb. Man nannte auch sie Richter, שפטים (Sufeten bei den Phöniziern), und gestand ihnen wohl auch noch nach dem Kriege, zu welchem sie einen oder mehrere Stämme vereinigten, eine gewisse Autorität zu. Erst als das Volk nach einer geordneteren Vertretung verlangte, kam es zum Königtum. Als nun dieses die Handhabung der äußeren Macht übernommen hatte, trat auch das auf die geistige Macht des Wortes sich stützende Prophetentum in immer reinerer Gestalt hervor, und zwar um das Königtum nicht bloß zu ergänzen, sondern auch in den rechten Schranken zu erhalten.

c. **Die Strafen** für die Vergehungen und Verbrechen waren einfach und streng, aber nicht grausam oder infamierend. Es waren Geldstrafen (bei Diebstahl, Entwendung und Ehr- oder Leibesverletzung), Schläge (vierzig, aber nicht mehr, Dt. 25,2 f.; 2 Kor. 11,24*); oder nach dem „Auge um Auge" waren es den Verletzungen entsprechende Leibesschädigungen, wie sie sich zwar im Alten Test. nicht nachweisen lassen, aber zuweilen noch jetzt im Orient verhängt werden, oder auch Todesstrafen, die gewöhnlich durch Steinigung oder durch Anwendung des Schwertes, d. i. durch Niederhauen oder Totstechen (nicht durch Enthauptung) vollzogen wurden. In der römischen Zeit wurde die Kreuzigung üblich: man geißelte den Verbrecher zunächst mit Riemen, betäubte ihn dann durch ein Getränk (nach einer aus Spr. 31,6 abgeleiteten, nur bei den Juden üblichen Sitte), zog ihn darauf nackt mit Stricken an das meistens nicht hohe Kreuz empor, dessen Hauptpfahl über das Querholz gewöhnlich etwas hervorragte, ließ ihn auf einen aus dem Hauptpfahl hervorstehenden Pflock aufhocken, band ihn fest, nagelte ihn an den Händen und gewöhnlich auch (trotz Clericus, Dathe, Paulus u. a.) an den Füßen (an jedem Fuß besonders) an (vgl. die Literatur bei Meyer zu Matth. 27,35, sowie O. Zöckler, Das Kreuz Christi, Gütersloh 1875 [484 S.]; H. Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung, Breslau 1878 [347 S.]) und ließ ihn unter furchtbaren Qualen langsam hinsterben. Zur Verschärfung der Todesstrafe verbrannte man den Leichnam, Lev. 20,14. 21,9; oder man hängte ihn an einen Baum oder Pfahl auf, ließ ihn jedoch nicht über Nacht hangen, damit das Land des HErrn von ihm und seiner ihm in besonders hohem Grade anhaftenden Unreinigkeit nicht entweiht (J. D. Michaelis, nach seiner prosaischen Weise: damit nicht die Luft von ihm verpestet) werde, vgl. Deut. 21,22. Auch

* Über die jüdische Argumentation (Mischna Makkoth 3,10), welche nur „vierzig Streiche weniger eins" gestattet, s. H. Strack, Einleitung in den Thalmud S. 27.

warf man über ihm und seiner Asche zuweilen noch einen Steinhaufen auf. — Die Ausrottung, כרת Niph., die im Gesetz sehr oft ausgesprochen wird, und zwar selbst für Übertretungen der Reinheits- und anderer Ritualgesetze, wenn auch nur für die mit aufgehobener Hand, d. i. mit Frevelmut begangenen, bedeutet nicht eine Verstoßung aus dem Volk und eine Ausschließung von dessen Rechten (Clericus, J. D. Mich., Ilgen), auch nicht einen frühzeitigen, natürlichen Tod (Raschi, Abr. ibn Esra, Kimchi, Saalschütz Mos. Recht S. 476), sondern eine Todesstrafe, die Gott sich selbst zu vollziehen vorbehielt, wenn die Gemeinde sie nicht exekutierte, vergl. Dillm. zu Gen. 17,14. — Der Grundsatz aber, nach welchem diese strengen Strafen bestimmt waren, war nicht der der Abschreckungstheorie, welche alle Harmonie zwischen Schuld und Strafe unmöglich macht, sondern der der entsprechenden Wiedervergeltung, wie er so bündig durch das „Auge um Auge" u. s. w. Ex. 21,23 ff.; Lev. 24,19 ff.; Deut. 19,21 ausgesprochen ist: ein Grundsatz, der allein die Heiligkeit des Gesetzes und das gleiche Recht aller zu wahren vermag und doch auch die im mos. Recht anerkannte Unterscheidung zwischen den Verbrechen aus Frevelmut und den Vergehen aus Schwachheit, Leichtsinn und Fahrlässigkeit vollkommen rechtfertigt. Die Abschreckung konnte nur in zweiter Linie beabsichtigt sein, vergl. Deut. 19,19. 20. 17,13.

d. **Das Recht und die Würde der** (von der Natur oder durch die bürgerliche Ordnung gesetzten) **superiores** war in dem Rechte und der Würde Jahves begründet. Der Thron der Fürsten und Könige wird ausdrücklich als Jahves Thron bezeichnet, 1 Chr. 29,23; das Amt der Richter, vgl. Deut. 1,17, galt so sehr als Gottes Sache, daß man in den Redeweisen: etwas vor Gott bringen Ex. 21,6. 22,7. 8. 18,19, Gott fragen, Ex. 18,15; Lev. 24,12; Num. 15,34, vor dem HErrn stehen, Dt. 19,17, die Richter mit Gott zusammenfaßte, wie noch heutzutage bei den Arabern. Was man den superiores schuldete, war vor allem pietätvolle Ehrerbietung und Folgeleistung. Die Pietät gegen sie erschien um so notwendiger, als sie die Wurzel und der Anfang der Ehrfurcht vor Gott war, Ex. 22,27; Deut. 17 und 18. Erst recht aber wurde die Hauptpietät, durch welche sich auch die Pietät gegen die Fürsten und Könige einleitete, ja einübte, diejenige der Kinder gegen die Eltern, allgemeiner die der Jungen gegen die Alten, Lev. 19,32 (von uns, sofern sie schon von der Natur gegeben war, bereits S. 382 in Betracht gezogen), vom Gesetze verlangt und geordnet. Kinder, die ihren Eltern fluchten oder sich gar an ihnen vergriffen, verwirkten nach Ex. 21,15. 17; Lev. 20,9 das Leben ebenso sehr, wie die, welche Jahve lästerten. Nur durfte ein Vater seinen mißratenen Sohn nicht auf eigene Hand mit dem Tode bestrafen, sondern nur in Übereinstimmung mit den Ältesten der Stadt, Deut. 21,18–21. Während bei den Griechen und Römern die unbeschränkte väterliche Gewalt bald allzusehr eingeengt wurde (vgl H. Dernburg, Die Rechte der väterlichen Gewalt, Zürich 1854), wurde in dieser Weise in Israel eine auf die Dauer haltbare Sicherung sowohl der elterlichen Autorität als auch des Kindesrechtes geschaffen. Als so heilig behandelte das Gesetz das Elternrecht, daß es dasselbe unter der Verheißung des Wohlergehens sogar auch im Tierreich pietätvoll zu berücksichtigen vorschrieb. Das dreimal vorkommende Verbot „Du sollst das Böckchen nicht kochen in seiner Mutter Milch" (welches J. D. Michaelis nach

seiner Weise daraus erklärte, daß ein Böckchen in Butter gebraten besser schmecke als in Milch gekocht) Ex. 23, 19. 34, 26; Deut. 14, 21, und ebenso die ähnlichen Verordnungen in Lev. 22, 27. 28, besonders das Gesetz, daß man die Vogelmutter über den Jungen schonen solle, Deut. 22, 7, sind sicher aus diesem Gesichtspunkte aufzufassen.

f. **Das Recht des Menschen im allgemeinen** war vor allem, wie schon durch die Gebote der zweiten Dekalogtafel festgestellt wurde, ein Recht auf Leben, Ehe und Eigentum. Dies Recht stellte sich für gewöhnlich als das Recht des Nächsten, d. i. des compopularis dar; begründet aber war es in der Thatsache, daß der Mensch als solcher nach Gottes Bild geschaffen ist, Gen. 1, 26 f.; 9, 1 ff. Die Anordnungen zur Sicherung jener drei Hauptgüter waren ziemlich eingehend.

1. Das Leben des Nächsten sollte nicht bloß nicht zerstört, sondern auch möglichst gesichert werden. Damit hing schon die gewissenhafte Erfüllung der Pflichten der Gastfreundschaft zusammen, die, solange es an Herbergen fehlte, um so wichtiger war; besonders aber die zarte Fürsorge für die Blinden, Lev. 19, 14; Deut. 27, 18, und ebenso das Gesetz, daß man das Dach seines Hauses mit einer Brustwehr versehen solle, damit man nicht Blutschuld auf sich bringe, Deut. 22, 8; ferner die Einsetzung des jus talionis bei Leibesbeschädigungen und besonders bei dem mit Grausen und Abscheu betrachteten Mord, Ex. 21, 25 ff. Selbst der Ochs, der einen Menschen zu Tode stieß, sollte getötet, der Herr desselben aber, wenn die Stößigkeit des Tieres bekannt gewesen war, in Geldstrafe genommen, ja, wenn er dieselbe nicht bezahlen konnte oder wollte, hingerichtet werden, Ex. 21, 28—32. Todesstrafe traf aber auch den, der einen freien Israeliten stahl, ihn der Freiheit beraubte und als Leibeigenen brauchte oder verkaufte, Ex. 21, 16; 24, 7. Wenn die Leibesverletzung des Sklaven, ja wenn selbst die Tötung desselben seitens seines Herrn, Ex. 21, 20, milder bestraft wurde, so erklärt sich dies nicht aus einer Verkennung seiner Menschenrechte, sondern aus dem Umstande, daß in solchem Falle ein großer Teil der Schuld dem leidenden Teil zugeschrieben werden mußte. Wenn für die Tötung eines Sklaven durch einen stößigen Ochsen bloß eine Strafe von 30 Sekeln bestimmt wurde, Ex. 21, 32, so kommt in Betracht, daß sich der Herr des Tieres auch bei der Tötung eines Freien loskaufen konnte und daß die Hauptstrafe an dem Ochsen selbst vollzogen wurde. Wer den Sklaven eines andern tötete, wurde in Israel sicher ebensosehr wie in Ägypten (vgl. Diod. Sic. I, 77) als Mörder bestraft. — Kindes- und Elternmord war zu unerhört, als daß davon im Gesetz hätte die Rede sein müssen. Der Selbstmord war ebenfalls selten; jedenfalls wird auch er im Gesetz übergangen. — Je heiliger aber das Leben gehalten wurde, desto sorgfältiger wurde auch zwischen Mord und bloßem Totschlag unterschieden, und wenn auch als Kriterium des ersteren nicht die allzuschwer festzustellende Absichtlichkeit ausdrücklich geltend gemacht wurde, so kamen doch die gesetzlichen Merkmale im wesentlichen darauf hinaus. Es kam besonders darauf an, ob der Thäter mit Bewußtsein und in Feindschaft gehandelt hatte. Der Fall, daß er trotzdem nur hatte schlagen, nicht töten wollen, blieb allerdings unberücksichtigt. — Das mos. Gesetz vermochte nicht die Sitte der Blutrache, die fast überall herrscht, wo es noch an genügender staatlicher Ordnung fehlt,

einfach zu beseitigen, ohne nach israelitischen Begriffen der Heilighaltung des Lebens zu nahe zu treten; aber es ordnete und beschränkte sie so, daß sich geschichtlich wenig Spuren von ihr andeuten. Der Bluträcher durfte niemanden töten, der nicht vor der Gemeinde gerichtet und verurteilt worden war, Num. 35, 12, und für den unabsichtlichen Totschläger gab es Asylstädte, in die er sich retten konnte (Num. 35, 24 ff.). Eine Blutschuld hatte der letztere nach dem Gefühl des Volkes immerhin auf sich; er durfte daher die Asylstadt bei Lebzeiten des derzeitigen Hohenpriesters nicht verlassen, ohne seine Sicherheit preiszugeben. Aber wie schon die niederen Priester die leichteren Sünden der Kinder Israel, wenn sie Sündopfer brachten, auf sich nahmen und trugen, so trug der Hohepriester diese immerhin schwere Blutschuld, und starb er, so nahm sie ebendadurch Gott selber weg und der Totschläger wurde wieder frei, Num. 35, 25–28. Vgl. A. P. Bissell, The Law of Asylum, Leipzig 1884 (86 S.). || Von der Heiligkeit des Lebens selbst der Feinde ging das Kriegsgesetz aus, Deut. 20, 10–15, wonach Israel eine Stadt, außerhalb Kanaans, die es bekriegte, zuerst zu friedlicher Unterwerfung auffordern und, falls sie Widerstand leistete und erobert wurde, nur ihre männlichen Bewohner mit der Schärfe des Schwertes schlagen, die Weiber aber und Kinder, wenn auch zu Sklaven machen, doch leben lassen sollte. Nur die wegen ihrer Greuel dem göttlichen Gericht verfallenen Kanaaniter Ex. 23, 32 ff.; 34, 12 ff.; Deut. 7, 1 ff. und, wegen Ex. 17, 8 ff., die Amalekiter, Ex. 17, 14. 26; Deut. 25, 17–19, sollte es, um seinen Abscheu gegen die nun einmal mit Fluch Beladenen zu beweisen, völlig ausrotten (vgl. 1 Sam. 15, 2. 3). Die verwandten Edomiter, Ammoniter und Moabiter sollte es nicht ohne Not bekriegen, Deut. 2, 4 ff. 9, 19, wenigstens nicht behufs Eroberung ihres Landes. Zu weiteren Eroberungen hatte es, nachdem es sich erst in Kanaan festgesetzt hatte, überhaupt keine Mission. Sein Heer war im eigentlichen Sinne des Wortes ein Volksheer, das schon als solches von nicht notwendigen Eroberungen leicht absteht. Jeder 20 Jahre alte Israelit war kriegspflichtig, Num. 1, 2 f. 26, 2. Nur die Leviten waren, weil höherem Dienst geweiht, ausgenommen, Num. 2, 33. Das Volk selbst hatte daher auch für die Beköstigung seiner Krieger, jeder Stamm für diejenige der ihm zugehörigen Streiter zu sorgen, Ri. 20, 10; 1 Sam. 17, 17 f. Erst die Könige fingen an, sich eine stehende Kriegerschar zu halten, vgl. 1 Sam. 8, 11 f.; so David (2 Sam. 15, 18. 20, 7. 23, 8 ff.).

2. Die Ehe (in ihrer durch die israelitische Anschauung und Sitte gegebenen Gestalt; vgl. S. 379 f.) stand, was ihren Schutz von seiten des Gesetzes betrifft, gegen das Leben nicht zurück. Der Mann sollte das Recht haben, sich durch eine Nachkommenschaft, die er sicher als die seinige betrachten konnte, fortzupflanzen. Wenn ihm sein Weib verdächtig wurde, durfte er es der Keuschheitsprobe unterwerfen, Num. 5, 11 ff., und seine Verlobte, die sich als solche von einem andern hatte schwängern lassen, durfte er mit dem Tode bestrafen lassen, Deut. 22, 10 ff. So sollte er denn aber auch, wenn er mit dem Weibe seines Nächsten Ehebruch trieb, samt dem Weibe des Todes schuldig sein, Lev. 20, 10; Deut. 22, 22. Verbote, wie die in Lev. 19, 19; Deut. 22 5 u. 9–11, daß man nicht zweierlei Vieh, z. B. Pferd und Esel sich mit einander begatten lasse, um Bastarde zu erzielen, auch nicht einmal zweierlei beim Pflügen zusammenspanne, nicht den Acker oder Weinberg mit zweierlei untereinander

gemischten Samen besäe, nicht aus zweierlei Stoff (Wolle und Linnen) gewebte Kleider trage oder Kleider des andern Geschlechts anlege, sollten offenbar das Gefühl für die von Gott geordnete Unterscheidung der Familien oder Arten lebendig erhalten und üben.

3. Das **Eigentum** stand an Unverletzlichkeit dem Leben und der Ehe zunächst. Je mehr das Gesetz davon ausging, daß der Besitz dem Volk, dem Stamme, den Geschlechtern und den Familien von Gott eingegeben und nach seinem Willen zuerteilt sei, desto erklärlicher ist es, daß dasselbe gegen die Beschädigung und Veruntreuung des Eigentums, besonders gegen Diebstahl gewissermaßen Graben und Pfähle aufrichtete, Ex. 21, 23–26. 37; 22, 3 ff.; Lev. 5, 21–27. Es verlangte sogar, dem Nächsten, selbst dem Feinde und Hasser, das Seinige behüten und erhalten zu helfen, Ex. 23, 4 ff.; Deut. 22, 1–4. Die Familien sollten ihren Besitz nicht einmal durch Unglücksfälle für immer verlieren können. Mußte einer seinen Besitz oder gar sich selbst oder die Seinigen aus Not verkaufen, so mußten seine Angehörigen, sein Bruder oder Vatersbruder, weiterhin die leiblichen Vettern, endlich die übrigen Blutsverwandten als Löser (גֹּאֵל) eintreten und das Verkaufte für die Familie wieder einlösen, ebensosehr wie sie auch als Blutlöser oder =Rächer (גֹּאֵל הַדָּם) verbunden waren das der Familie durch Mord entrissene Blut ihr durch Tötung des Mörders gewissermaßen wiederzuerstatten, Lev. 25, 25 ff., v. 47 ff. Unterblieb die Lösung, so sollte das Verkaufte mit geringen Einschränkungen im Halljahr an den ursprünglichen Besitzer oder an dessen Erben unentgeltlich zurückfallen, Lev. 25, 25–28. || **Erben**, zunächst des Erbgrundstückes, waren für gewöhnlich die Söhne und zwar so, daß der Erstgeborne einen Doppelteil bekam, Deut. 21, 17, wofür er dann ohne Zweifel die alternde Mutter bis zu ihrem Tode und die Schwestern bis zu ihrer Verheiratung zu versorgen hatte. Waren aber keine Söhne vorhanden, so sollten vor den Brüdern und anderen männlichen Verwandten die Töchter die nächstberechtigten sein, Num. 27, 8–11; nur sollten sich diese dann in ihrem Stamm verheiraten müssen, Num. 36, 6. Über die Versorgung der Witwe des Verstorbenen ist uns, abgesehen von der nur in gewissen Fällen zur Anwendung kommenden Institution der Schwagerehe, nichts Genaueres bekannt. Aus Ruth 4 ist zu folgern, daß sie, wenn eine Schwagerehe nicht vollzogen war, ein Nutznießungsrecht in Bezug auf das Erbgrundstück hatte. Auch wird ihr oft von dem Manne etwas von der beweglichen Habe bestimmt worden sein. Letzteres gilt auch für die Töchter, Hiob 42, 15.

So sehr aber auch jeder in seinem Besitz in dieser Weise gesichert und befestigt war, so entschieden war doch auch dafür gesorgt, daß er sich bei alledem immer nur als einen Haushalter seines Gottes fühlte, zuerst und ganz besonders schon durch Vorschriften, die zu **Gunsten der Hungrigen und Armen** gegeben waren, daß man keine Nachlese halten, vielmehr die Ecke des Feldes, die vergessene Garbe, die zurückgebliebenen Ähren und Weinbeeren den Dürftigen überlassen, Lev. 19, 9. 10; Deut. 24, 19–21, daß man das Essen der Trauben im Weinberg und das Raufen der Ähren im Felde erlauben, alle Hartherzigkeit aber gegen Bittende und beim Pfandnehmen vermeiden sollte, Deut. 23, 25 f. (vgl. Matth. 12, 1); Ex. 22, 24–26 u. a., ferner durch das Gebot, die Äcker und Weinberge im Sabbat= und Halljahr nicht

zu bestellen, das von selbst Wachsende aber den Knechten, Fremden und Tieren zukommen zu lassen, Lev. 25, zuletzt aber auch durch jene schon erwähnten Verordnungen, welche voran den Sinn für die Heiligkeit des Elternverhältnisses und für die Reinbewahrung der Familien oder Arten lebendig zu erhalten, zugleich aber auch eine willkürliche Erwerbung oder Benutzung von Eigentum zu hindern geeignet waren. Auf Grund der letzteren Verordnungen kann man von einer Heilighaltung selbst der Naturordnungen, wenigstens von einer Schonung derselben reden. Aber in Wahrheit handelt es sich nicht um die Natur an sich und im allgemeinen, sondern nur insofern, als sie schon dieselben Verhältnisse abschattete, die auf dem menschlichen Gebiet deutlicher hervortraten. So gab diese Heilighaltung einem Volk wie Israel zu einer zweckmäßigen und wichtigen Vorübung Gelegenheit.

Joh. Selden, De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, London 1650. Amsterd. 1679. 4°. || Ders., Uxor Ebraica, seu de nuptiis et divortiis und De successionibus ad leges Ebraeorum in bona defunctorum. Frankf. a. O. 1673. 4°. || Stubbe, Die Ehe im Alten Test., Jena. || Joh. Dav. Michaelis, Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis, 2. Aufl. 1768. 4°. || Ders., Mosaisches Recht, 6 Bände, 2. Aufl., Frankf. 1775 ff. || J. L. Saalschütz (jüd.), Das Mosaische Recht nebst den vervollständigenden thalmudisch-rabbinischen Bestimmungen, 2. Aufl., Berlin 1853 (879 S. u. Register). || Sam. Mayer (jüd.), Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer. 2 Bände, Leipzig 1862. 66 (418, 564 S.). || Ludw. Diestel, Die religiösen Delikte im israelitischen Strafrecht, in: Jahrbücher für protest. Theologie V [1879], S. 246—313. || J. Klein (jüd.), Das Gesetz über das gerichtliche Beweisverfahren nach mosaisch-thalmudischem Rechte, Halle 1885 (41 S.). || Mehr Literatur s. bei Strack, Einl. in den Thalmud, S. 74 f.

13. Die Sakralaltertümer und der Gottesdienst.

Durch die Beobachtung der Gebote in Beziehung auf den Nächsten dient der religiöse Mensch Gotte mittelbar; er will aber seine Ehrfurcht vor ihm auch noch unmittelbar an den Tag legen. Und nimmt schon jene mittelbare Rücksicht auf Gott bis zu einem gewissen Grade auch sein Verhalten zur Natur in Anspruch (vgl. S. 391 f.; 393 f.), so diese unmittelbare Ehrfurchtserweisung noch bei weitem mehr. Hier kommt schon nicht bloß die Natur in Betracht, die er um sich, sondern auch diejenige, welche er an sich hat. Ein Volk, welches mit solcher Schärfe wie das israelitische zwischen Gott und Kreatur unterschied, war allerdings, so lange es sich selber treu blieb, über die Meinung hinaus, daß die Dinge der Natur an sich selbst geradezu göttlich oder auch ungöttlich (teuflisch) wären und daß der Mensch gegen die verderbliche Einwirkung der ungöttlichen, im Falle einer Berührung, trotz des besten Willens, entweder gar nicht oder doch nur sehr schwer aufkommen könne. Immerhin aber erschien bei dem engen Verhältnis, das man zur Natur hatte, noch gar manches in ihr so unrein, daß man dagegen nicht gleichgiltig sein konnte, ohne auch ethisch gleichgiltig zu werden. Durch das Abthun oder Fernhalten desselben mußte man sowohl seine eigene Reinheit befördern als auch Gottes Reinheit oder Heiligkeit, nach dessen Art man seine eigene einzurichten hatte, ehren. Anderes dagegen war so homogen, wertvoll, unentbehrlich und dankenswert, daß man Gott dafür gar nicht besser als durch die Darbringung einer davon entnommenen Gabe, bei welcher schon negativ der bereitwillige Verzicht, positiv aber zugleich die huldigende Hingebung in Betracht kam, zu feiern wußte. || Nach anderen Gründen und Erklärungen für dies Verfahren zu

suchen hat man kein Recht, ja nicht einmal eine Veranlassung. Das Abthun oder Fernhalten des Unreinen kam auf die ehrfurchtsvolle Anerkennung desselben Momentes in Gott hinaus, um deswillen vor allem auch das ethisch Verunreinigende, die Sünde oder fleischliche Gesinnung abzuthun und fernzuhalten war. Das Darbringen des Geeigneten, Wertvollen zielte auf eine kultische Feier derselben Seite in Gott, um derentwillen ihm der Mensch vor allem sein Herz und Leben opfern muß; und im Grunde bekannte sich Israel durch das eine wie durch das andere zu der Pflicht einer wahrhaft ethischen Gottes-Verehrung. Aber irrtümlich ist es, wenn man nun sofort die letztere in den Vordergrund stellt und dafür hält, daß Israel die erstere, die zeremonielle, bloß als ein Symbol von dieser gepflegt habe. || Da die Art, wie es mit den betreffenden Dingen der Natur verfuhr, durch sein Gefühl in Beziehung auf dieselben bedingt war, und dies Gefühl von manchen andern alten Völkern, besonders von den ihm verwandten geteilt wurde, so ist es von vornherein selbstverständlich, daß sein Verhalten, daß selbst seine dadurch bedingten gottesdienstlichen Formen mit denen der letzteren vielfach übereinstimmten. Aber es erhellt auch, wie unmotiviert, ja verfehlt es ist, wenn man überall, wo Übereinstimmung stattfindet, eine Entlehnung des einen Volkes vom andern statuiert oder um der äußeren Ähnlichkeit willen die innere Ungleichheit, die bei der Verschiedenheit des Gottesbegriffes mit Notwendigkeit statthatte, verkennt. Jedenfalls gehen, wenn irgendwelche, gerade die hierher gehörigen, aus dem ursprünglichen Naturgefühl herrührenden Gebräuche auch in Israel bis ins höchste Altertum zurück.

Zu diesem ganzen Kapitel vergleiche:

P. Scholz (kath.), Die heiligen Altertümer des Volkes Israel. 2 Abtheilungen. Regensburg 1868 (268, 370 S.). || Dan. Bon. v. Haneberg (kath.), Die religiösen Alterthümer der Bibel. 2. Aufl. München 1869 (700 S.). || Bernh. Schäfer (kath.), Die religiösen Alterthümer der Bibel. Münster 1878 (208 S.).

I. Das Abthun des Unreinen.

Zu den Handlungen, die es mit dem Abthun oder Fernhalten des Unreinen und Verunreinigenden zu thun haben, gehören besonders folgende:

a. **Die Beschneidung**, welche an allem Männlichen, Gen. 17; Lev. 12, 3, selbst an den Kindern der in eine israelitische Familie aufgenommenen Sklaven, Gen. 17, 12. 27, sowie auch an den der Gemeinde beitretenden Fremdlingen, Ex. 12, 48, vollzogen werden sollte, — an den Kindern schon am achten Tage nach der Geburt, wo sie selbständig und erstarkt genug erschienen, vergl. Ex. 22, 30; Lev. 22, 27 (und zwar durch den Vater oder einen andern Israeliten, später durch einen Arzt, jetzt durch einen besonderen Mohel), an den Fremdlingen vielleicht in Verbindung mit einem Opfer, wie die Rabbinen aus Ex. 24, 5 folgern. (Die Proselytentaufe, טְבִילָה, wird zwar erst in der babyl. Gemara Kerithoth 9a ausdrücklich als eine der Vorbedingungen für die Aufnahme in die Gemeinschaft des Volkes Israel bezeichnet, muß aber schon vor der Zeit Christi üblich gewesen sein, da sie als Nachahmung der johanneischen und der vom Heilande angeordneten Taufe schlechterdings nicht begriffen werden kann. Vergl. Schneckenburger, Über das Alter der jüd. Proselytentaufe, Berlin 1828; Lehrer-Delitzsch PRE² XII, S. 297—299.) Seitdem es feststeht, daß die Beschneidung nicht bloß bei den Ägyptern, sondern auch bei

vielen andern alten Völkern üblich war und noch heutzutage in Amerika, bei den Südseeinsulanern und vielen Negerstämmen vorkommt, kann man sie nicht mehr überall aus ägyptischer Gewohnheit, muß man sie vielmehr vornehmlich aus einem allgemeineren Drange, der nach Gen. 17 schon in Abrahams Zeit, also wahrscheinlich über Israel hinaus auch bei andern alten, von Abraham stammenden Völkern als ein göttlich geheiligter anerkannt wurde, herleiten. Es war nicht ein äußerlicher diätetischer Grund, der sie veranlaßte, als hätte man sie für kräftigend, gegen gewisse Krankheiten schützend, Fruchtbarkeit befördernd gehalten, oder ein Reinlichkeitsgrund, als hätte die Vorhaut in besonderem Grade als ein Sitz der Unreinheit gegolten. Weder das eine noch das andere läßt sich nachweisen, sondern Israel ging von dem Gefühle aus, daß man Gotte vor allem das Zeugungsglied durch das schmerzhafte, blutige Abthun eines Teiles von ihm, Ex. 4, 25, heiligen müsse. Dasselbe war als Quellort des Lebens Gegenstand einer dunkeln, religiösen Scheu, Gen. 24, 9. 47, 29 (wie Ewald, H. Schultz und Dillmann geltend machen), galt zugleich aber auch mehr als die anderen Glieder als unreines Organ niederer Sinnlichkeit, Ex. 20, 26. Beschnitten war auch sonst so viel als seiner natürlichen, rohen, unreinen Art entkleidet, besonders in Beziehung auf das Herz, Lev. 26, 41; Dt. 10, 16 u. 30, 6; Ez. 44, 9; unbeschnitten dagegen so viel als profan, Ex. 6, 22; Lev. 19, 23; Jer. 6, 10. 9, 25 u. a. Die Heiligung des Zeugungsgliedes deutete auf die Notwendigkeit hin, die Zeugungsthätigkeit, damit aber auch das ganze Leben sowohl des Zeugenden selbst als auch der von ihm Erzeugten, zu heiligen. Der, an dem sie vollzogen wurde, wurde dadurch mitsamt seinen Kindern für immer unter Gottes Gesetz gestellt und auf die Beobachtung desselben angewiesen, Gal. 5, 3. Ganz passend wurde sie demgemäß geradezu das Bundeszeichen, Gen. 17, 12; Lev. 12, 3, mit welchem man alle Bundespflichten übernahm, aber auch alle Bundessegnungen und -Verheißungen überkam, ein Initiationsritus, der nach seinem vorwiegend negativen Sinn — Abthun der unreinen Sinnlichkeit — dem Wesen des A. Bundes ebenso entsprach, wie die Taufe nach ihrem vorwiegend positiven Sinn, als Einflößung des neuen Lebensgeistes, dem Wesen des N. Bundes angemessen ist. Von dem Gefühle, daß vor allem der Quellort des Lebens der Gottheit geheiligt werden müsse, gingen auch die Kanaaniter und verwandte Stämme aus. Weil sie aber nicht den heiligen und zugleich gütigen Gott, sondern den nach dem Leben gierigen Moloch verehrten und zudem auch das Gefühl für die Unreinheit oder Sündigkeit der Sinnlichkeit verloren hatten, begnügten sie sich nicht mit der Beschneidung, sondern verschnitten sich und brachten die Zeugungskraft dem Moloch, um seine Gier zu befriedigen, als ein Opfer dar, wie sie denn auch ihr Haupthaar als Zeichen und Ausfluß der Lebenskraft zu demselben Zweck abschoren (Movers, Phönicien, I, S. 362). Verschneidung des Haupt- und Barthaares bis auf eine ringsherum stehen bleibende Kante (Jer. 9, 25. 25, 23. 49, 32), und ebenso die Leibesverwundung und Einbrennung von Stigmen waren bei den Orientalen als Trauergebräuche üblich. Weil sie aber von jenem heidnischen Gottesbegriff ausgingen, waren sie in Israel ebenso verboten (Lev. 19, 28. 21, 5; Dt. 14, 1) wie die Verschneidung selber; letztere war es so sehr, daß ein Verschnittener nicht Gemeindemitglied werden konnte (Dt. 23, 2).

b. **Die Enthaltung von unreinen Speisen.** Warum die in Lev. 11 und Dt. 14 aufgezählten und einigermaßen auch klassifizierten Tiere als unrein galten, läßt sich bei einigen von ihnen noch ganz wohl erkennen. Sie haben, wie besonders die Raubvögel und die feuchten Kriechtiere, ein unreines Äußere, unreinen Geruch, unsaubere Ernährung (von Aas und Unrat); oder sie haben wie die Aale und besonders die Eidechsen Ähnlichkeit mit der verabscheuten Schlange. Solche Tiere mögen viele nicht einmal anrühren; sehr begreiflich ist es, daß der Israelit sie nicht essen mochte. Bei anderen dagegen, wie beim Hasen und besonders beim Pferd und beim Kamel, ist es weniger sicher zu finden, ebenso wenig wie es sich andrerseits sagen läßt, warum die Heuschrecken genießbarer als ähnliches Getier erschienen. Es entschied offenbar ein undefinierbares, dunkles Gefühl, ein gewisser horror naturalis, der nun einmal schon als solcher beachtet sein will. Er führte auch bei andern Völkern zu bestimmten Speiseordnungen, besonders bei den Ägyptern, die sich von den Hebräern jedoch dadurch unterschieden, daß sie auch manche Pflanzenkost für verunreinigend hielten; ferner bei den Persern, welche freilich äußerlicher schädlich und verunreinigend gleichstellten und die schädlichen Tiere geradezu als ahrimanisch ansahen. Ebenso bei den Indern, bei denen sich wenigstens die besonders Enthaltsamen auf das Reine beschränkten. Verunreinigen hieß in diesem Fall aber wesentlich ebenso viel wie den inneren Lebensprozeß stören, mochte das betreffende Fleisch unverdaulich oder schädlich sein oder nicht. Kam es nun für Israel darauf an, dem heiligen Gott durch Enthaltung von Verunreinigendem, dem Gott des Lebens durch Vermeidung des das Leben Störenden zu entsprechen, so folgte, daß man sich den Genuß jener Speisen eben in Rücksicht auf Jahves Art und Weise (Lev. 11, 44; Dt. 14, 21) zu versagen hatte.

c. **Die Reinigung von levitischer Unreinheit.** Für verunreinigend galten ferner vor allem die geschlechtlichen Sekretionen beim männlichen und weiblichen Geschlecht, Lev. 12. 15, 1–30, und einige krankhafte Ausflüsse, welche, Lebenssäfte absondernd, mit Schwächung verbunden und zudem mit Scham und Scheu verhüllt, auf eine irgendwie auf Verschuldung zurückgehende Zersetzung des Lebens hindeuteten. Ebenso der Aussatz, bei welchem die Lebenszersetzung ganz deutlich war, sowohl der eigentliche, welcher an Menschen hervortrat, als auch der uneigentliche, der sich an Wänden oder Kleidern zeigte, wahrscheinlich in Stockflecken bestehend (Lev. 13, 1 ff.). Besonders verunreinigend aber, auf 7 Tage, waren menschliche Leichname für die Zelte oder Häuser, in denen sie lagen, für die Menschen und offenen Gefäße in solchen Räumlichkeiten, waren ferner Gebeine auf offenem Felde und Gräber für die, welche sie berührten (Num. 19, 11–22). Die Äser von Tieren verunreinigten die Personen, die sie berührten, bis zum Abend; die von einigen kleineren Tieren auch die Geräte, auf die sie sterbend fielen, Lev. 11, 24 ff. 32 ff. Die Zersetzung des Lebens wurde für eine Folge der Sünde erachtet, der Aussatz geradezu für eine Plage oder Strafe (נֶגַע) Gottes, 2 Kg. 15, 5; der Tod erfüllte mit unheimlichem Grauen. Es verhielt sich mit den betreffenden Verunreinigungen ganz anders als mit denjenigen durch normale, wenn auch noch so ekelhafte Dinge; sie waren nicht quantitativ, sondern qualitativ von ihnen verschieden. Der Israelit mußte sich, wenn er davon betroffen wurde, verunreinigt fühlen

und sich daher einer besonderen Reinigung unterziehen, entweder durch Wasser oder, in schwereren Fällen, durch das verschärfte Reinigungsmittel, welches ihm das Wasser mit dem Blut eines Vogels, Lev. 14, 5—7, oder mit der Asche der roten, für besonders lebenskräftig gehaltenen Kuh darbot, Num. 19, 1 ff.; ohnedem hätte er seinen Gott, der ein Gott des Lebens, verleugnet. Auffallen kann es nicht, daß er noch dies wenige, sondern eher, daß er nicht noch viel mehr für religiös verunreinigend hielt. „Darin, daß er nur diese und keine andern Verunreinigungen gesetzlich regelt, zeigt sich schon der höhere geistige und ethische Zug des Mosaismus, der dann in der prophetischen Zeit immer klarer und mächtiger zum Durchbruch kommt" (Dillm. zu Ex.-Lev., S. 479 f.).

d. **Das Nasiräat.** Dasselbe gab dem Israeliten Gelegenheit, sich durch besondere Enthaltungen auf eine bestimmte Zeit Gotte zu weihen, Num. 6, 1 ff. Da er nicht bloß Gaben von seinem Eigentum (נֶדֶר) oder Entsagungen in Beziehung auf dasselbe (אִסָּר) für den Fall einer besonderen Erhörung oder zum Dank für dieselbe, sondern auch seine und der Seinigen Person Gotte geloben durfte, Lev. 27, 2 ff.; Num. 30, 3; Dt. 23, 22 ff.; Gen. 28, 20 ff.; Ri. 11, 30 ff.; Jon. 1, 16 ff.; 1 Sam. 1, 11; 2 Sam. 15, 8, so gehört das Nasiräat in das Gebiet der Gelübde; es ist ἡ μεγάλη εὐχή (Philo). Als Nasir, d. i. als Ausgesonderter und Ausgezeichneter, enthielt er sich des Weines und alles dessen, was vom Weinstock kommt, auch der Kerne und Schalen, nicht sowohl um sich in besonders hohem Grade der Nüchternheit zu befleißigen, als vielmehr um den niederen Freuden zu entsagen und die höhere Freude im HErrn zu suchen. Außerdem pflegte er die Vollkräftigkeit seiner Erscheinung, indem er sein Haupthaar, פֶּרַע, als sein Diadem (נֵזֶר) wachsen ließ, und mehr als gewöhnlich hielt er auf Reinheit, indem er sich vor der Verunreinigung durch Leichen möglichst bewahrte. Vielleicht beeinflußte ihn auch ein Gefühl, welches auf das der Kultur und besonders dem Weingenuß abholde Nomadenleben zurückging, vgl. Jer. 35, 1 ff. Aber jedenfalls wollte er das, was er Gotte gegenüber für angemessen hielt, durch sein ganzes äußeres Verhalten besonders signifikant zur Darstellung bringen. Das Nasiräat dauerte nach der Mischna (vgl. Josephus, Jüd. Kr. II, 15, 1) 30 Tage und fing, wenn es durch eine Verunreinigung unterbrochen wurde, von vorn an. Durch das Opfer am Schlusse und durch die damit verbundene Weihung seines Haupthaars gab der Nasiräer dem Gedanken, von dem sein Gelübde ausgegangen war, noch einen besonders kräftigen Ausdruck; er bekannte dadurch, daß sein Gott ein Gott der höchsten und besten Freude, des Lebens und der Kraft, und daß die Gemeinschaft mit ihm das höchste Gut sei. — Die Fälle, in welchen die Eltern ihre Kinder weihten und zwar schon vor ihrer Geburt, sind im Gesetz nicht berücksichtigt; Beispiele kommen aber in der Geschichte vor: Simson, Samuel und Johannes der Täufer. Das Nasiräat dieser Art war lebenslänglich, wurde aber freier gehandhabt. Vgl. Ed. Vilmar, Theol. Stud. u. Krit. 1864, III, S. 438 ff.

e. **Der Bann.** Seinem weiteren Begriffe nach scheint der Bann eine Steigerung des Gelübdes gewesen zu sein. Während das, was bloß gelobt wurde, mit Geld gelöst werden konnte, Lev. 27, 2 ff., mußte man das, was man dem HErrn von seinem Eigentum gebannt hatte, mochte es ein Mensch oder Tier oder sonst etwas sein, wirklich hingeben, nämlich den Priestern

überlassen, Lev. 27, 28; Num. 18, 14; Ez. 44, 29. Nach seinem engeren Begriff aber bezeichnet der Bann nicht eine Weihung von Eigentum, sondern eine Bannung, behufs welcher Personen und Tiere getötet, die verbrennbaren Güter verbrannt, Gold, Silber und metallene Geräte an das Heiligtum abgegeben wurden. In minder ernsten Fällen tötete man nur die Menschen und verteilte das Vieh und die übrigen Güter; gelegentlich (s. Num. 31, 9—18; Ri. 21, 11 f.) verschonte man auch die Jungfrauen und die kleinen Mädchen. Vgl. Num. 21, 2 f.; Dt. 2, 34 f. 3, 6. 7, 2. 13, 12 ff. 20, 17 f.; Jos. 6, 17 ff. 8, 21 ff. 10, 28. 11, 11 ff.; 1 Sam. 15, 3. — Eine andere Bedeutung nahm er später in Anschluß an Esr. 10, 8 an; er wurde zum Synagogenbann (Joh. 9, 22 ꝛc.), dessen niederer Grad in einer Ausschließung auf 30 Tage, dessen höherer aber in einer Ausstoßung auf Lebenszeit bestand. Vgl. J. Wiesner (jüd.), Der Bann in seiner geschichtlichen Entwickelung auf dem Boden des Judenthumes. Leipz. 1864 (107 S.).

f. **Das Fasten.** Das Verzichten auf den Genuß der gewöhnlichen Lebensmittel wurde vom Gesetz nur für den Sühntag, Lev. 16, 29 ff. 23, 27 ff., verlangt, aber öfter frei und dann bald mehr, bald weniger streng gehandhabt. Die Bedeutung desselben wird durch den hebräischen Ausdruck selbst (עִנָּה נֶפֶשׁ, wofür allerdings auch צוּם) angedeutet. Man kasteite oder demütigte sich dadurch und zwar zur Beschwichtigung des göttlichen Zorns, sowie überhaupt, wenn man Schweres erlitten hatte oder befürchtete. Vgl. 1 Sam. 1, 7. 20, 34. 31, 13; 2 Sam. 1, 12. 12, 16; Joel 1, 14 ꝛc.

II. Der Kultus oder Gottesdienst im engeren Sinne.

Diejenigen Akte, durch welche man Gotte das Reine als das ihm Entsprechende und Angenehme darbrachte, konstituierten den Kultus, welcher die der Hingebung Gottes an die Menschen entsprechende Hingebung der Seinigen an ihn zur feiernden Darstellung brachte. Von einfachen Anfängen aus, wie sie sich dem symbolisierenden Sinn des Altertums ganz von selbst ergaben, entwickelte sich derselbe allmählich zu der vollständigeren Gestalt, wie sie im Gesetz geordnet ist. Seine Geschichte sowohl als auch seine gesetzliche Ausgestaltung überblickt man am besten, indem man sich von vornherein an die althergebrachte Einteilung in: heilige Stätten, Personen, Handlungen und Zeiten hält. Die geschichtlichen Andeutungen fallen so zwar etwas auseinander; das Gesamtbild der Geschichte aber tritt aus ihnen dennoch deutlich genug hervor.

a. **Die Kultusstätten.** Die Patriarchen hatten sich Altäre, d. i. Herde oder Tische für die Gottheit, die schon durch ihre Erhöhung zu ihr emporwiesen, aus Erde und Steinen gebaut, und zwar an Orten, an denen sich ihnen Gott als in besonderer Weise gegenwärtig, demnach auch als zur Entgegennahme ihrer Gaben bereit, kundgegeben hatte, Gen. 8, 20. 12, 7. 8. 13, 14. 15 ꝛc. Ebenso einfache Altäre an derartig bezeichneten Orten ordnete auch das ältere Gesetz an: Ex. 20, 24. Als Gott aber zu Israel in ein festeres Verhältnis trat, war es angemessen, daß ihm inmitten seines Volkes eine bestimmtere Wohnung, wenn auch zunächst nur ein heil. Zelt, errichtet wurde. Daß dies Zelt schon von vornherein die stattliche Einrichtung gehabt hat, welche in Ex. 25—28 vorgeschrieben wird, ist durch die neuere Kritik bestritten worden. Aber auch nach Ex. 33, 6—11; Num. 10, 33 ff. 11, 16. 24 ff. 12, 4 ff.; Dt. 31, 14 war der

אֹהֶל מוֹעֵד, der nicht etwa mit Moses eigenem Zelte identifiziert werden darf, „der Ort, wo in Zeiten der Ruhe die Lade untergebracht war, und bei dem hohen Ansehen, das sie schon damals genoß, ist es nur natürlich, wenn man in diesem Zelt auch die Zeichen der Verehrung Gottes, also vor allem den Tisch mit dem (ohne Frage uralten) Tischopfer, das Licht dazu und bei dem Zelt einen Altar, auf dem man opfern konnte, aufstellte" (Dillm., Ex.-Lev. S. 271). Ähnlich verhielt es sich dann auch in Kanaan mit dem Heiligtum in Silo, Jos. 18, 6. 8 ff. 19, 51. 21, 2; Ri. 18, 31. 21, 19; 1 Sam. 1—4, weiterhin in Nob, wo viele Priester, auch Schaubrote waren, 1 Sam. 21, 2—10. 22, 18, und zuletzt in Gibeon nach 1 Chr. 16, 39. 21, 29. Äußerlich mag es in Silo etwas anders, nämlich als ein Haus (mit Schwellen und Thüren, 1 Sam. 1, 9. 3, 15) errichtet worden sein, wie denn auch das Zelt, das David 2 Sam. 6, 17 aufstellte, 12, 20 ein „Haus" heißt, vergl. jedoch 7, 6. Das silonische Heiligtum galt keineswegs für so allein berechtigt, daß nicht selbst Samuel sich andere Opferstätten erwählt hätte, 1 Sam. 7, 9. 16, 2 ff. u. a. Der durch das Auseinanderwohnen des Volkes so nahe gelegte Höhendienst schlug vielmehr so tiefe Wurzeln, daß er noch, als Salomo den Tempel erbaut hatte, und trotz der Gegenanstrengungen der Könige und Propheten immer aufs neue auftauchte und kaum von Josia, 2 Kg. 23, 8 ff., eigentlich erst durch die exilische Veränderung der Anschauungen überwunden werden konnte. Aber daß den Heiligtümern in Kanaan keins in der Wüste vorangegangen, daß ein mosaisches erst nach dem Vorbilde des salomonischen Tempels, obwohl einfacher, erdacht worden sei (de Wette, Vatke und die Grafsche Schule), diese Annahme ist schon an sich wenig wahrscheinlich; bei der hervorragenden Bedeutung aber, die das silonische von Anfang an hatte und die es doch nur im Anschluß an das mosaische haben konnte, ist sie geradezu unzulässig. Die Einheit der Kultusstätte (Lev. 17 u. Dt. 12), die für das in der Wüste vereinigte Volk noch am wenigsten Schwierigkeit gehabt hatte, entsprach jedenfalls so sehr den Grundgedanken des Jahvismus, welcher für den Einen Gott der Offenbarung schlechterdings nicht mehrere von ihm nicht legitimierte Heiligtümer anerkennen konnte, daß sich jede Abweichung davon zuletzt doch selber richten mußte, und mit Recht rügt der Verfasser der Königsbücher diejenigen, die nicht demgemäß handelten, mochte das betreffende Gesetz in ihrer Zeit schon vorhanden sein oder nicht.

Die im Gesetz angeordnete Kultusstätte hieß אֹהֶל מוֹעֵד, Zelt der Zusammenkunft, weil Gott und Volk in ihr zusammenkommen sollten, oder אֹהֶל הָעֵדוּת, Zeugniszelt, weil Gott in ihr durch seine Offenbarungen, besonders durch die Gesetzestafeln seinen heiligen Willen bezeugte, (davon in LXX *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου* oder *σκ. τῆς μαρτυρίας*, während in der Vulg. tabernaculum foederis, bei Luther: Stiftshütte), auch הַמִּשְׁכָּן, die Wohnung schlechthin, weil hier Gott seine Wohnung aufgeschlagen hatte und das Volk bei ihm mit einwohnen, d. i. Familienrecht genießen durfte, Ps. 15, 1. 23, 6. 27, 4 rc. Es handelte sich dabei um mehr als um die allgemeine Gegenwart Gottes, es handelte sich um ein Entgegennehmen der Verehrungs- und Bittgaben des Volks. Da Gott aber nur da, wo sein Wille innerlich geworden ist, in den Herzen selbst wohnen und ein unmittelbares Verhältnis zu seiner Gemeinde haben kann, Jer. 3, 16. 17. 31, 31, so wohnte er hier, obwohl inmitten seines Volks,

doch ausgesondert aus demselben. Und weil gerade da, wo er seine Herablassung am bestimmtesten gewährte, daneben seine Heiligkeit am entschiedensten gewahrt werden mußte, so durfte das Volk nicht in seine Wohnung selbst eintreten. Das Heiligtum hatte für dasselbe einen Vorhof. In die Wohnung durften nur die dazu erwählten und besonders geheiligten Priester kommen, und selbst sie mußten sich in ehrfurchtsvoller Scheu auf den vorderen Raum beschränken, auf das Heilige. Der eigentliche Thron des HErrn, zu welchem nur der Hohepriester eingehen konnte, befand sich erst in einem Hinterraum, im Allerheiligsten. So dreigeteilt war das Ganze, ob auch äußerlich vielleicht heidnischen Heiligtümern ähnlich, innerlich doch spezifisch jahvistisch und durchaus geeignet, gerade das, dessen Anerkennung Israels höchsten Vorzug bildete, die heilig huldvolle Art seines Gottes einerseits und die Notwendigkeit der Heiligung des mit ihm in Verkehr tretenden Volkes andrerseits, signifikant zum Ausdruck zu bringen. Wie die Sonne und wie mit ihr die Entwicklung der Menschheit hielt übrigens auch die Aufeinanderfolge von Vorhof, Heiligem und Allerheiligstem die Richtung von Osten nach Westen inne. Der Vorhof war also von Osten her das erste; er umgab jedoch die Wohnung zugleich auf beiden Seiten und hinten. Er war von 60 (10 + 20 + 10 + 20) hölzernen, 5 Ellen hohen Säulen eingefaßt (am salom. Tempel von Mauern). Die Wände der Wohnung bestanden aus 48 (20 + 8 + 20) Bohlen (im salom. Tempel aus Mauerwerk, das mit Holztäfelung und Goldblech bekleidet war). Daß der Vorhof von O. nach W. 100 Ellen lang und von S. nach N. 50 Ellen breit, daß das Heilige darin, welches vom Eingang des Vorhofs etwa 50 Ellen entfernt lag, 20 Ellen lang, 10 Ellen breit und 10 Ellen hoch, daß das Allerheiligste endlich kubisch 10 Ellen lang, breit und hoch war, diese Maßverhältnisse hatten schwerlich einen anderen Grund als den der Angemessenheit. Die Kubusgestalt des Allerheiligsten war vielleicht auch als die vollkommenste gewählt. Im salomonischen und im nachexilischen Tempel waren diese Maße verdoppelt, in letzterem jedoch durch Nebenbauten unkenntlich gemacht; die Maßverhältnisse des Altars waren schon im salomonischen geradezu verändert. Der Vorhof des salom. Tempels war übrigens in einen äußeren und inneren, in welch letzterem nur die Priester verkehrten, der des späteren, der 500 Ellen lang war, in noch mehr Unterabteilungen geschieden und mit Zellen und Säulengängen versehen. Aus dem Vorhof in das Heilige führte im salom. Tempel eine 10 Ellen lange und 20 Ellen breite Halle, vor der zu jeder Seite zwei mächtige Säulen standen, die durch ihre Namen Jachin (יָכִין = er festigt es), und Boas (בֹּעַז = in ihm ist es stark), die Festigkeit und Dauer, welche das Heiligtum und damit auch Israel vermöge der Macht und Huld Gottes hatte, verkündeten. Vor dem Eingang sowohl des Vorhofs als auch des Heiligen und des Allerheiligsten hingen Vorhänge, welche in den Farben des Heiligtums Weiß, Hyacinthfarben (dunkelblau), Purpur und Karmesin angefertigt waren, doch mit dem Unterschied, daß dem Vorhang des Allerheiligsten Cherubbilder eingewebt waren. Aus denselben Stoffen und mit denselben Farben und Cherubbildern war auch die Decke hergestellt, welche als Dach über der ganzen Wohnung lag, innerhalb der Bretterwände herabfiel und noch drei andere Decken, die aus Ziegenhaaren und Fellen bestanden, über sich hatte. Die Farben waren wohl als die präch-

tigsten gewählt; das Weiß erinnerte zudem aber auch an die Reinheit, die Gott eigen ist und den Seinigen immer mehr eigen werden muß, das Blau an seine himmlische Erhabenheit, das Rot an seine Lebens- und Heilsfülle. In den Tempeln wurden Vorhof, bezw. Vorhöfe und Heiligtum durch Thüren geschlossen. — Während die Geräte des Vorhofs als der Stätte des Volks aus Erz, dem im Altertum gewöhnlichsten Metall, gefertigt waren, war in der Wohnung selbst, als der Stätte Gottes, fast nur Gold zu sehen, welches hier als das kostbarste Metall am angemessensten war und zudem durch seinen Glanz an das Licht erinnerte, in welchem Gott wohnt und welches auch die Seinigen immermehr verklären soll. Schaubrot-Tisch, Räucheraltar und Bundeslade, die aus Akazienholz gemacht waren, waren mit Gold überzogen, ebenso die Innenseiten der Bretter der Seitenwände. Der Leuchter und die Cherubim waren sogar aus reinem Gold und getriebener Arbeit; ebenso war die Kapporeth (s. S. 404) massiv golden. Das Silber kam im Vorhof nur bei den Köpfen, Ringbändern und Nägeln der Säulen vor, in der Wohnung nur bei den Fußgestellen der Bretterwände.

Einzelne Heiligtümer waren folgende. Da das Volk vornehmlich noch auf Opfer Bedacht nahm, so war im Vorhof das wichtigste der Altar, הַמִּזְבֵּחַ. Als der häusliche Herd Gottes wurde er täglich wenigstens mit einem Morgen- und einem Abendopfer versehen, so daß das Feuer der Anbetung auf ihm nie erlosch, Lev. 6, 2. Zugleich bildete er ein Asyl für Zufluchtsuchende und konzentrierte in seinen 4 Hörnern an den 4 Ecken gewissermaßen seine Kraft (anzunehmen und zu schützen) 1 Kg. 1, 50. 2, 28 rc., — in der Stiftshütte aus Akazienholz erbaut und mit Erz bekleidet, im salomonischen Tempel mit Erzplatten, im herodianischen mit unbehauenen Steinen bedeckt. Dahinter folgte, nach dem Heiligen zu, ein ehernes Becken, כִּיּוֹר (Luther „Handfaß") im salom. Tempel „das eherne Meer" יָם מוּצָק 1 Kg. 7, 23, zur Reinigung für die den Opferdienst Verrichtenden die sich in Rücksicht auf Jahve vor anderen der Reinheit befleißigen mußten. Im Vorhof des salom. Tempels standen außerdem noch zum Spülen des Opferfleisches 10 eherne Gestühle mit darauf befindlichen ehernen Becken, כִּיּוֹרוֹת. || Hatte das Volk im Vorhof die Gemeinschaft mit dem HErrn zu suchen, so hatten die Priester dieselbe im Heiligen darzustellen und demgemäß darzuthun, welcher Güter und Gaben Israel sich, sofern es in der Gemeinschaft mit seinem Gott stand, erfreute, also auch das hohe Ziel anzudeuten, welchem es immer näher kommen sollte. Auf der rechten (Nord-) Seite stand daher der Schaubrot-Tisch, auf welchem sie allsabbatlich in zwei Reihen 12 ungesäuerte Kuchen mit reinem Weihrauch und Wein vor dem HErrn (vor seinem Angesicht, daher לֶחֶם פָּנִים) aufstellten, ein Tischopfer, welches ähnlich auch bei andern Völkern vorkommt, welches hier aber zum Preise der leiblichen Gaben Gottes diente und sicher den Sinn hatte, daß Israel in allen seinen Stämmen seine Nahrung dem HErrn verdanke, ihm daher zu Lob und Dienst verpflichtet sei. — Auf der linken (Süd-)Seite stand der siebenarmige Leuchter, ein gerades Rohr mit 3 gekrümmten Armen auf jeder Seite, durchweg mit mandelblütenförmigen Kelchen und Knäufen verziert, dessen 7 Lampen jeden Morgen gereinigt und jeden Abend mit reinem Öl aus gestoßenen Oliven versehen, wahrscheinlich Tag und Nacht brannten; — er diente offenbar zum Preise der geistlichen

Gaben von seiten des HErrn, speziell zur Anerkennung dessen, daß er ein Gott des Lichtes, d. i. der Erleuchtung, Heiligung und Heilsspendung, also des Lebens im höheren Sinne sei, (womit auch die mandelförmigen Verzierungen zusammenhangen dürften), daß er namentlich sein Volk mit seinem Lichte (Geiste) durchleuchte. — In der Mitte stand der Rauchopferaltar, auf welchem die Priester jeden Morgen und Abend das heil. Rauchwerk anzündeten, nicht bloß weil Wohlgeruch im Orient ein notwendiges Requisit in den Wohnungen der Höheren war, sondern auch weil es galt, der dankbaren Anerkennung, die sich durch das Tischopfer und durch das Licht des Leuchters ausdrückte, noch eine feierlichere Form, besonders eine bestimmtere Beziehung zum HErrn zu geben. Nach oben steigend konnte die Weihrauchwolke deutlicher als anderes sagen, daß die Verehrung den HErrn droben meine; sie wurde geradezu zu einem Bilde oder vielmehr Träger des an ihn gerichteten Gebetes, Ps. 141, 2; Luk. 1, 10; Offb. 5, 8. Im salom. Tempel standen außer zehn Leuchtern (5 auf jeder Seite), 1 Kg. 7, 49, nach 2 Chr. 4, 8 auch zehn Tische. Doch kann der Natur der Sache nach nur Einer für die Schaubrote bestimmt gewesen sein, die anderen dienten als Schmuck des Heiligen, vielleicht auch als Träger der Nebengeräte. Der Räucheraltar aber blieb einer. ‖ Im Allerheiligsten kam es vor allem darauf an, auszudrücken, unter welchen Bedingungen der HErr seine besondere Gegenwart gewähre und speziell unter welchen er in das engere Verhältnis zu Israel eingetreten sei. Das Hauptheiligtum war daher die Bundeslade, die nicht, wie bei andern Völkern, wo sie noch vorkommt, Bilder der Gottheit, sondern die Gesetzestafeln enthielt, אֲרוֹן הַבְּרִית, auch אֲרוֹן הָעֵדוּת. Mit Gottes Heiligkeit zugleich, die sich durch sie ausdrückte, mußte aber auch seine Gnade kund werden. Für die Sünde gegen seinen heil. Willen verlangte der HErr Sühne; er nahm sie aber auch an. Auf der Lade ruhte daher, nicht als ein bloßer Deckel, der vielleicht noch ohnedem vorhanden war, sondern als ein besonderer Aufsatz die Kapporeth, כַּפֹּרֶת, die immer als ein besonderes und zwar höchst wichtiges Stück behandelt wird, Ex. 26, 34. 30, 6. 31, 7. 35, 12. 39, 35. 40, 20; Num. 7, 89. Ihr Name darf nicht als Deckel (Saadja, Kimchi, De Wette, Ges., Knob., Hitz., v. Hofmann) gedeutet werden (in 1 Chron. 28, 11 hieße dann das Allerheiligste Deckelhaus); auch nicht als deckender, schützender Aufsatz, Schutzdach (Dillm.), was wesentlich dasselbe wäre, sondern als Sühngerät (LXX ἱλαστήριον, Luther: Gnadenstuhl). So hieß sie, weil der Hohepriester, wenn er am Sühntage in das Allerheiligste einging, das Sühneblut an sie sprengte. Lev. 16, 2. 13. Endlich mußte aber auch die besondere Gottesgegenwart selbst ihr Zeichen und ihre Bürgschaft haben. Sie zeigte sich durch die beiden Cherubim an, die ihre Angesichter gegen einander wendend ihre Flügel wie eine schützende Decke über die Kapporeth ausbreiteten. Die Cherubim kommen als Träger des göttlichen Thrones in Betracht; auf sie hatte sich die göttliche Glorie in der Wüste, auf sie auch im salom. Tempel niedergelassen. Über sie hinweg ragten im salom. Tempel noch 2 größere Cherubim mit ausgebreiteten Flügeln, so daß Gottes Gegenwart hier noch mächtiger zur Darstellung kam. Daß das Allerheiligste dunkel war, deutete auf das Geheimnisvolle und Unbegreifliche des göttlichen Wesens.

Bernh. Lamy, De tabernaculo, de sancta civitate et templo, Paris 1720.

Joh. Lund, Die alten jüdischen Heiligthümer 2c. Hamburg 1695 u. 1704, mit Anm. von J. Christ. Wolf, Hamburg 1738.

K. Chr. W. Bähr, Symbolik des Mos. Kultus, 2 Bde., Heidelberg 1837. 39. Bd. 1 in 2. Aufl. 1874. [Obwohl einseitig und voll verfehlter Deutungen, doch wegen seines gelehrten Materials sehr brauchbar, durch seine ernste Haltung sehr anregend und jedenfalls in betreff des alttest. Kultus ein Hauptbuch].

K. H. Graf, De templo Silonensi. Meißen 1855 [Schulprogramm].

Speziell über die mosaische Stiftshütte: Friedrich, Symbolik der mosaischen Stiftshütte, 1841. || Ad. Kamphausen in Theol. Stud. u. Kr. 1858, S. 97 ff.; 1859, 110 ff. || Fries, ebenda 1859, S. 103 ff. || W. Neumann, Die Stiftshütte in Wort u. Bild, Gotha 1861, vergl. luth. Ztschr. 1851, S. 86. || C. J. Riggenbach, Die Mos. Stiftshütte, Basel 1862, 2. Ausg. 1867. || Ders. in PRE² XIV, S. 712—727. || Vgl. auch P. Gerhard in Beweis des Glaubens, 1879, S. 515 ff., u. Delitzsch, Pentateuchkritische Studien II (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben, 1880, S. 57 ff.).

b. **Das Kultuspersonal.** Ursprünglich hatten die Hausväter und ebenso auch die Fürsten das Priesteramt für die Ihrigen selbst verwaltet (so Noah, Abraham u. a.). Zuweilen waren sogar Jünglinge damit betraut worden, — nach Ex. 24, 4, ehe Aaron geweiht war, auch von Mose, obwohl dieser das Blutsprengen als das Hauptgeschäft für sich behalten hatte, ähnlich nach Ri. 17, 5 von Micha für seinen Privatgottesdienst. Als aber das heil. Zelt errichtet wurde, verlangte die Rücksicht auf die Heiligkeit Gottes einen besonders geheiligten Priesterstand; auch erheischte nun der Umstand, daß öfters für viele gleichzeitig Opfer darzubringen waren, ein etwas größeres Personal. Trotz des allgemeinen Priestertums Israels, Ex. 19, 6, überkamen daher (nach dem Priesterkodex) alsbald Aaron und seine Söhne den eigentlichen Priesterdienst, besonders die Darbringung des Bluts und das Anzünden des Fleisches auf dem Altar, ihre Stammesgenossen aber die niederen Verrichtungen, die in der Wüste besonders in dem Transport der Stiftshütte und der heil. Gerätschaften, Num. 3, 7—9. 18, 2. 3. 6, später im Thürhüten und Beaufsichtigen der Tempelvorräte und -gerätschaften, in der Unterstützung der Priester beim Opfern und in der Pflege der Musik und des Gesanges beim Gottesdienst bestanden, 1 Chr. 9, 27 ff. 23, 29 ff., — Aaron als der oberste Priester, הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ, Lev. 4, 3. 5. 16. 6, 22, הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל Lev. 21, 10; Num. 35, 2. 5. 28, seine Söhne Eleasar und Ithamar als gewöhnliche Priester, die Leviten als untergeordnete Diener. Daß der Stamm Levi schon in der Richterzeit das Ansehen hatte, vor den übrigen Stämmen zu den gottesdienstlichen Verrichtungen berufen zu sein, wenn auch der eine oder andere aus ihm nur noch erst zu Privatgottesdiensten und in Privatheiligtümern verwandt wurde, erhellt aus Ri. 17, 12 f. 18, 19. 20. 27. 30 f. 19, 18. Es dauerte freilich noch lange, bis eine Ordnung, wie die im Gesetz fixierte, zu durchgreifender Geltung gelangte. Das ist aber sehr begreiflich; denn auch die politischen Verhältnisse waren Jahrhunderte hindurch nicht normal, weil die Ausrottung der Kanaaniter gegen das göttliche Gebot nicht konsequent durchgeführt war. Daß Samuel, welcher Levit, Richter und Prophet in Einer Person war, Opfer dargebracht hat 1 Sam. 7, 17. 9, 12. 10, 8. 11, 15. 16, 2, sollte man überhaupt nicht als unvereinbar mit Vorhandensein der bezüglichen pentateuchischen Gesetze bezeichnen. Gideon, Richt. 6, 20. 26, und Manoah, Richt. 13, 16. 19, opfern auf besonderen göttlichen Befehl, bezw. mit besonderer göttlicher Erlaubnis. Elias Verhalten 1 Kg. 18, 30 ist durch die besonderen Verhältnisse geboten gewesen. Daß Elisa bei seiner Berufung geopfert habe, folgt nicht aus 1 Kg. 19, 21, wo זבח wie Deut. 12, 15 2c. „schlachten", nicht

„opfern" bedeutet. 2 Sam. 8, 18. 20, 26; 1 Kg. 4, 5 bedeutet כֹּהֵן nicht „Priester", sondern eine besondere Art von Beamten (vgl. Franz Delitzsch, Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1880, S. 63 Anm. 1). Jedenfalls ragten die Priester in Silo und Nob (1 Sam. 14, 3. 22, 11 ff.) ebenso sehr wie ihr Heiligtum hervor, — Eli, Pinehas, 1 Sam. 4, 11; Achitub 14, 3; Achija (Achimelech) 1 Sam. 21, 2. 22, 9. 11. 20. 30, 7 und Ebjathar 22, 20, nach 1 Chr. 24, 3 Nachkommen des Ithamar. Daneben fungierte auch, vergl. 1 Chr. 5, 29 ff.; vergl. 24, 3, die Linie Eleasars fort (nach Josephus Arch. VIII, 1, 3 privatisierte sie), und zwar wahrscheinlich in Gibeon, 1 Kg. 3, 4 ff.; vergl. mit 2 S. 8, 17. 15, 24 ff.; 1 Chr. 16, 39. Als ihr Haupt wurde Zadok, als Salomo den Ebjathar nach Anathoth verwies, alleiniger Hohepriester, 1 Kg. 2, 26 ff., und seine Nachkommen blieben bis in des Antiochus Epiphanes Zeit in dieser Stellung. Daß Zadok kein Aaronide, kein Verwandter Elis, sondern Anfänger eines ganz neuen Priestergeschlechts gewesen sei, steht aus 1 S. 2, 27—36, vgl. 1 Kg. 2, 27, nicht zu folgern (gegen Wellh., S. 143, und Smend zu Ez. S. 362). Vielmehr wird durch dieses alte Zeugnis bestätigt, daß vor allen Stämmen das Haus, dem Eli angehörte, dasjenige gewesen war, welchem der HErr sich schon in Ägypten offenbart, welches er sich auch zum Priestertum erwählt hatte. Nun sollte dasselbe wegen seiner Entartung allerdings schwer heimgesucht werden, aber nicht einmal Elis Familie, geschweige das ganze bisherige Priestergeschlecht sollte das Priestertum ganz verlieren; nicht aus ersterer, aber selbstverständlich aus letzterem sollte der zuverlässige Priester sein, den sich der HErr erwecken wollte. In Nob, der „Priesterstadt", gab es in Sauls Zeit 85 Priester außer Ebjathar. In Jerusalem wurden ihrer so viel, daß sie sich in 24 Klassen, in 16 von Eleasar und in 8 von Ithamar stammende teilten — nach 1 Chr. 24, 3 ff.; vgl. Neh. 12, 45 ff. schon von David ab. Hin und wieder übte der Hohepriester auch politisch einen bedeutenden Einfluß aus, so Jojada in Athaljas und Hilkia in Jeremias Zeit, 2 Kg. 11. 22; neben ihm stand ein Vertreter als „der zweite Priester", 2 Kg. 23, 4. 25, 18; Jer. 29, 25 f. — Was die Leviten betrifft, so war ihr Hauptdienst mit dem Wanderleben in der Wüste zu Ende gegangen; in Silo fand sich nur für wenige Beschäftigung, zumal da Josua zu den niedrigsten Verrichtungen die Gibeoniten angestellt hatte, Jos. 9, 27. Selbst im Tempel in Jerusalem hatte sicher nur ein kleiner Teil zu thun. Kein Wunder, wenn sich der Stamm im großen und ganzen anderweitig beschäftigte. Besonders waren die von Jerobeam aus dem nördlichen Reich Vertriebenen auf anderen Erwerb angewiesen, vgl. 2 Chr. 11, 13 ff. 13, 9 ff. Nach 1 Chr. 23, 1—4. 26, 29—32 (vgl. 2 Chr. 1, 2) hatte schon David, nach 2 Chr. 19 hat Josaphat Priester und Leviten besonders als Richter und Schoterim durch die Städte Israels hin angestellt. Daß sich Leviten beim Höhendienst als Priester gebrauchen ließen, ist nur wahrscheinlich. Allein gegen die neukritische Anschauung, als ob erst Josia das, was der Pentateuch Leviten nennt, ins Dasein gerufen habe, als er bei der Aufhebung des Höhendienstes die Bama-Priester nach Jerusalem kommen ließ, ohne sie dort als den Tempelpriestern ebenbürtig anzuerkennen, 2 Kg. 23, 8 f., sprechen außer der Chronik nicht bloß die (nach Wellh. stark interpolierten) Stellen, welche die Leviten auch schon in den vorhergehenden Zeiten erwähnen, 1 Sam. 6, 15; 2 S. 15, 24; 1 Kg. 8, 4. 12, 31, sondern vor allem zeugt

dagegen die unumstößliche Thatsache, daß Levi, der Sohn Jakobs, den doch auch Wellh. nicht für einen bloßen Reflex der Kaste zu erklären wagt (S. 150), in rätselhafter Weise verschwunden wäre, ohne Stammbesitz und ohne Nachkommen, wenn nicht ein auf kultische Einkünfte gestellter Levitenstamm seine Nachkommenschaft gebildet hätte. Übrigens erbittet der alte Mosessegen von Jahve nicht etwa für eine Priesterfamilie von levitischer Abkunft, sondern für Levi als Stamm Priesterwürde und Kultusthätigkeit, Dt. 33, 8 ff. Für die neueste Kritik ist die in Rede stehende Anschauung von der Geschichte der Leviten besonders stark bestimmend gewesen. Der wirkliche Sachverhalt ist aber dieser. Die Beschränkung des Höhendienstes durch Hiskia 2 Chr. 31, 1 ff. und die Aufhebung desselben durch Josia, dann der Aufschwung des religiösen Lebens, den die Propheten auch im Stamme Levi, speziell bei den Priestern zu stande brachten, so daß die letzteren einen Jeremia, Ezechiel, Sacharja und wahrscheinlich auch Maleachi aus ihrer eignen Mitte hervorgehen ließen, vor allem die Verallgemeinerung der legaleren Richtung hatte dies zur Folge, daß sich allmählich etwas mehr Leviten zum Tempeldienst in Jerusalem bereit finden ließen und sich wenigstens zu den Festzeiten zur Hilfeleistung dort einstellten (Dt. 18, 6. 7). Daher denn nun auch neue Vorsorge für ihr Auskommen getroffen wurde. Seiner Idee nach hatte Levi — sonst wäre er nicht von dem Besitze eines besonderen Stammgebietes ausgeschlossen worden — als Erbe von Anfang an dasjenige, was Gotte gebührte, haben sollen, Num. 18, 20; Dt. 10, 9. Den Priestern wies das Gesetz Opferteile und Gebanntes, besonders auch die Erstgeburten und Erstlinge (von Getreide, Ex. 23, 9; von Mehl, Obst und Wolle, Dt. 18, 4), den Leviten den Zehnten und beiden außerdem 48 Städte mit zugehörigen Triften zu. Je weiter aber der Stamm hinter seiner Bestimmung zurückgeblieben war, desto mehr hatte sich auch das Volk von der Anerkennung seiner Verpflichtungen gegen ihn entfernt. Jetzt nun entsprach der Besserung auf der einen Seite ein Fortschritt auf der andern. Das Deut. gebot, daß man die Leviten, wenn sie nach Jerusalem kämen und am Tempel dienten, an den Zehnten- und Erstgeburten-, überhaupt an den Fest-Mahlzeiten, teilnehmen lasse und ihnen in jedem 3. Jahr den Zehnten, wenn auch unter Zuziehung anderer bedürftiger Personen, übergebe (c. 12, 14. 22 ff.; 18, 1 ff.). — Ezechiel, welchen die neukritische Schule nur infolge sehr äußerlicher Auffassung zu ihrer Hauptinstanz machen kann, beschränkt das Priestertum für die Zukunft auf die Söhne Zadoks, 40, 45 f. 42, 13. 43, 19, den Levitendienst, wenigstens den niedrigsten, welchen zeitweilig heidnische Hierodulen verrichtet hatten, auf die früher untreuen Leviten, die den Kindern Israel bei ihrem götzendienerischen Treiben Priesterdienste geleistet hatten, 44, 6 ff. Aber seine Meinung ist keineswegs die, daß die Söhne Zadoks die einzigen richtigen Jahvepriester seien und daß es außer den untreuen Priesterleviten überhaupt keine Leviten weiter gebe; er redet von diesen Priesterleviten nicht als von allen Leviten (v. 10); am wenigsten sind sie ihm Leute von unbestimmter Herkunft, die, wie Wellh. und Smend behaupten, bloß wegen ihrer kultischen Thätigkeit Leviten hießen; wären sie nicht geborene Leviten, die schon durch ihre Abstammung eine Bestimmung für den Kultus hätten, so würde er ihnen für ihre Untreue eine ganz andere Strafe als den wenn auch niederen, so doch nicht zu profanierenden Dienst am Heiligtum bestimmen. Vielmehr stellt

er auf Grund des Umstandes, daß immer nur ein Teil des Stammes Levi kultisch thätig gewesen war, auch für die Zukunft eine Ausscheidung in Aussicht. Es ist ihm dabei nicht um eine äußerlich zu befolgende Verordnung, sondern, wie auch bei seinen anderen Kultusweissagungen, um die Andeutung eines innerlich zu realisierenden Gedankens zu thun. Er will sagen, daß sich künftig die Höhe der Amtsstufe nach der Bewährtheit oder Nichtbewährtheit der Amtspersonen bemessen wird. Priester, meint er, werden nur die sein, welche schon ihrer Herkunft nach für geeignet und treu gelten dürfen; die niederen Dienste aber werden solchen zufallen, welche den Anspruch auf höhere verwirkt haben. So werden beide das Ihrige thun. — Auch in der nachexilischen Zeit noch waren der Leviten, die wirklich am Tempel dienen mochten, zunächst nur sehr wenig, (74 neben 4289 Priestern, Esr. 2,36–40; dem Esra folgten nur 38 und zwar erst infolge besonderer Bemühungen, Esr. 8,15–20); — aber nicht etwa, weil sie sich in die ihren Vätern widerfahrene Degradation nicht hätten finden können (Wellh. S. 152). Es ist undenkbar, daß Esra auf Leute, die nichts als die Abstammung von Höhenpriestern für sich gehabt hätten, Wert gelegt, daß er sie als deren Nachkommen, 150 Jahre nach Josia, überhaupt noch gekannt haben sollte. Vielmehr scheuten sie die mißliche Lage, in der sich ihre Väter in Kanaan eigentlich immer befunden hatten.

Die Priester, die durch den Namen כֹּהֵן (wahrscheinlich von כָּהַן = כּוּן) als die (zum Dienste Gottes) Bereitstellenden bezeichnet wurden, waren, was sie waren, da niemand an sich selbst dem heil. Gotte gegenüber Heiligkeit genug hatte, kraft göttlicher Erwählung, Num. 16,5. Sie waren aber sowohl Vertreter des Volks nach seiten Gottes, als auch Vertreter oder Boten Gottes nach seiten des Volks, Mal. 2,7. Sie mußten sich daher mehr noch als andere vor Verunreinigung durch Leichname und vor demjenigen, was sonst ihrem Ansehen hätte Eintrag thun können, hüten, Lev. 21,1 ff., so sehr, daß es besonders in dieser Beziehung zur Erscheinung kam, daß ihnen das Verhältnis zu Jahve über alle niederen Verhältnisse ging, Dt. 33,9. Wenn unrein, hatten sie auf Amtsverrichtungen, — und wenn in Amtsthätigkeit, auf Wein und starkes Getränk, Lev. 10,9 f., zu verzichten. Ihres heil. Amtes waren sie nur fähig, wenn sie leiblich ebenso makellos waren wie das Opfer, das sie darbrachten. Nach israelitischem Begriff wäre ein leiblicher Makel an ihnen eine Verleugnung der Vollkommenheit Gottes gewesen. 30 Jahre alt, also hinreichend gereift, Num. 3,23, wurden die Leviten durch eine Reinigung, Num. 8,6. 21, die Priester (diese nach dem Thalmud schon im Alter von 20 Jahren) durch eine Heiligung, Ex. 29,1. 40,13, bei der sie nicht bloß gebadet, sondern auch mit dem heil. Öl (nach der Tradition an der Stirn) bestrichen wurden, der Hohepriester durch eine vollständige Salbung des Hauptes, die Priester und der Hohepriester zudem durch Darbringung eines Opfers geweiht und in ihr Amt eingesetzt, Ex. 27,7; Lev. 8,12. 21,10. Durch die Fettigkeit des heil. Öls wurden sie als Träger höherer Kraft und gesteigerten Lebens bezeichnet. Zur Ausrichtung ihres Amtes mußten sie dann die Kleider anlegen, durch die sie sich ebenso, wie die Wohnung Gottes durch ihre Kostbarkeit, der Vollkommenheit Gottes würdig darstellten. Der Priester trug eine weiße Byssuskleidung, nämlich *1.* das Hüftkleid, מִכְנָסַיִם, d. i. eine Art Hosen, besonders zur Verhüllung der Scham bei der Besteigung der Altarstufen,

Ex. 20,26; 2. die lange, mit Ärmeln versehene, aus Einem Stück verfertigte und so der vor Gott notwendigen Integrität am besten entsprechende Leibbekleidung, כְּתֹנֶת, welcher (wahrscheinlich viereckige) Gebilde eingewebt waren; 3. den Gürtel, אַבְנֵט, aus demselben Stoffe und mit denselben Farben, wie die Vorhänge der Wohnung (wenigstens nach Joseph.; in Ex. 28,37. 39. 39,28 scheint nur der Gürtel des Hohenpriesters gemeint zu sein), und 4. die Kopfbedeckung, eine Art Mütze, מִגְבָּעָה, die wahrscheinlich die Form eines umgestülpten Blumenkelches hatte, — der Hohepriester außer den drei ersten Priesterkleidern noch die gewebten (בִּגְדֵי הַשְּׂרָד, Ex. 31,10. 35,19. 39,1. 41) oder (im Thalm.) goldenen Kleider, בִּגְדֵי הַזָּהָב, mit denen er sich freilich am Sühnetage erst nach dem Entsündigungsakte schmücken durfte. Zu diesem hohenpriesterlichen Ornat gehörte voran der nur bis an die Kniee reichende hyacinthfarbene Rock, מְעִיל, mit einem Gehänge von künstlichen, aus Hyacinth-, Purpur- und Karmesin-Garn gefertigten Granatäpfeln und goldenen Glöckchen, die ihn noch besonders als in seinem Amte vor Gott kommend, also als berechtigt kennzeichnen sollten, damit er nicht sterbe, Ex. 28,35. 43. Sodann das Ephod, אֵפוֹד, ein mit Goldfäden durchwebtes Brust- und Schulterkleid, das die vier bekannten Farben hatte (es war ein westenartiger, vorn zu schließender Brust- und Leibgurt, der von hinten bis über die Schultern reichte und daher am Halse einen zweiten Verschluß hatte. Auf jeder Schulter ein Onyxstein, dem je 6 Stämmenamen eingraviert waren). Ferner das Brustschild, חֹשֶׁן, ein doppelt zusammengelegtes und mit Kettchen und Schnüren am Ephod auf der Brust befestigtes Stück Zeug, das aus demselben Stoffe wie das Ephod gefertigt und mit 12 Edelsteinen in 4 Reihen, die wieder die Namen der 12 Stämme trugen, geziert war. Endlich Urim und Thummim אוּרִים וְתֻמִּים, das seiner Beschaffenheit nach uns freilich nicht bekannte, jedenfalls im Choschen liegende heilige Los, welches dazu diente, in schwierigen Fällen für das von dem Hohenpriester auf dem Herzen getragene Wohl Israels den Willen des HErrn zu erfragen, daher auch das Brustschild den Namen חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט hatte, Num. 27,21. Statt der Priestermütze trug der Hohepriester eine Art Turban, מִצְנֶפֶת, und ein goldenes Stirnblatt, צִיץ, oder Diadem, נֵזֶר, mit der Inschrift קֹדֶשׁ לַיהוָֹה Ex. 29,6, das noch recht ausdrücklich die im Verhältnis zu dem heil. Gott notwendige Heiligung in Erinnerung brachte.

Joh. Braun, Vestitus sacerdotum Ebraeorum, Leiden 1680, Amsterd. 1698, zuletzt 1704. 4°. || Ders., Thesaurus antiquitatum sacrarum von Ugolino enthält in Bd. XII die Arbeiten von Saubert, Krumbholz, Boldich, Braun, Selden, Carpzov u. a. über den Hohenpriester. || Öhler, Artikel: „Hoherpriester“, „Levi, Leviten, Levitenstädte“, „Priester“ in PRE. || Küper, Das Priesterthum des Alten Bundes, Berlin 1866 (238 S.).

c. **Die Kultushandlungen.** An dem geistigeren Kultus, der sich besonders durch gottesdienstliche Rede vollzieht, fehlte es nicht ganz. Wenigstens feierliche Anrufung des Namens des HErrn (und insofern nach Augustin Gründung der civitas dei im Gegensatz zu Kains civitas saecularis) wird schon dem Enos, Gen. 4,26, köstliche Gebete werden schon Abraham, Jakob und Mose, überhaupt allen hervorragenden Häuptern beigelegt, Gen. 18,23 ff. 20,17. 24,12. 32,9 ff.; Ex. 32,11 ff. 2c. Bei der Darbringung der Erstlinge sollte man die Wohlthaten des HErrn dankbar anerkennen, Dt. 26,1 ff.; am Sühntage sollte der Hohepriester ein Sündenbekenntnis ablegen, Lev. 16,21; an den Feiertagen kam das Volk in den Tempel, auch zu beten, Jes. 1,15; Gebet

Salomos bei der Einweihung des Tempels 1 Kg. 8. Von David ab wurde das Gebet besonders durch den Psalmengesang vertreten. Außerdem kam das Wort zur Geltung auch durch den aaronitischen Segensspruch, Num. 6,24—26, durch das preisende Bekenntnis der ihre Gelübde Bezahlenden, Ps. 50,14 f., durch die Vorlesung des Gesetzes bei Beginn des Sabbatjahres, Dt. 31,10 f., und durch die Unterweisung des Volkes in den Rechten des HErrn, die den Priestern neben ihrem Opferdienst oblag, Lev. 10,11; Dt. 17,11. 33,10; Hagg. 2,11; Mal. 2,7. Im ganzen aber trat es an der heil. Stätte noch sehr zurück. Das **Gebet** hatte seine Hauptstelle daheim im Hause. Man verrichtete es gewöhnlich knieend, 2 Chr. 6,13; 1 Kg. 8,54 (stehend wohl fast nur an öffentlichen Orten 1 Sam. 1,26; Mt. 6,5), mit erhobenen oder ausgebreiteten Händen, 1 Kg. 8,22; Jes. 1,15, und, wenn in Bußstimmung, mit gesenktem Haupt, Ps. 35,13, ja mit Beugung des ganzen Körpers, Neh. 8,6; Judith 9,1, besonders morgens, mittags und abends, Ps. 55,18; Dan. 6,11. 9,21; Apg. 3,1, auch bei Tische, Mt. 15,36; Joh. 6,11. Die Belehrung des Volks aber ließen sich erst die Propheten ernstlicher angelegen sein; erst sie unterzogen sich ihr auch in den gottesdienstlichen Versammlungen an den Sabbat- und Festtagen, 2 Kg. 4,23, vgl. Ex. 8,1. 14,1. 20,1. Besonders trat sie von der Makkabäerzeit ab (aus Ps. 74,8 folgt nichts für ein früheres Datum) in den Synagogen, בָּתֵּי הַכְּנֶסֶת, *συναγωγαί* (auch *προσευχαί* oder *προσευκτήρια*) in den Vordergrund, welche vor allem einen Schrank mit den heil. Buchrollen (אָרוֹן oder תֵּיבָה oder הֵיכָל an der nach Jerusalem gerichteten Seite des Hauses) und eine Lehrkanzel (בִּימָה, *βῆμα* oder מִגְדָּל) hatten.

Betreffs des **Dienstes der heil. Weiber**, welche nicht in dem Zelte, wie die Leviten, sondern vor der Thür desselben dienten (צָבָא), Ex. 38,8, vgl. 1 Sam. 2,22, ist es streitig, ob sie wuschen, putzten, buken und Zeuge verfertigten, oder, wie die jüdische Tradition will und wie Hannas Beispiel, Luk. 2,37, annehmen läßt, fasteten und beteten, vielleicht auch heil. Gesänge und Tänze aufführten (Ew., Altert. S. 378 f.). Die Erwähnung ihrer Spiegel erinnert an die Art, wie die ägyptischen Frauen, das Sistrum in der rechten, den Spiegel in der linken Hand, die Tempel besuchten (Dillm. zu Ex. 38,8).

Die Hauptkultushandlung war die **Opferung**. Wir überblicken *1.* die **Geschichte des Opfers**. Die innere Regung in Beziehung auf Gott schien nur dann eine wahre zu sein, wenn sie zu einer äußern That, besonders zur Darbringung einer Gabe wurde. Auch bedurfte man noch der äußeren Vergewisserung, daß die innere Regung, daß namentlich der Dank oder die Bitte von seiten Gottes huldvoll entgegengenommen werde. Der Kultus bestand daher vor allem darin, daß man fromme Gaben auf Gottes Herd oder Altar brachte, wo sie durch Annahme von seiten Gottes zu Opfern wurden. Diese Form des Gottesdienstes hatte niemand erst zu lehren gebraucht. Wie Gen. 4 vorausgesetzt wird, hatte sie sich infolge des kindlichen, symbolisierenden Sinnes der Vorzeit wie von selbst eingestellt, und ohne Zweifel war sie schon lange vor Mose üblich gewesen. Mose hatte sie nur anerkannt, vielleicht bestimmter ausgestaltet. Dem höheren mosaischen Gottesbegriff folge gebend, lehrt der Jahvist gleich vornan, Gen. 4, vgl. auch Lev. 26, sehr bestimmt, daß das Opfer nur im Fall einer wirklich frommen Gesinnung Wert hat. Die Propheten schärfen im Gegensatz zur Veräußerlichung auf seiten des Volkes immer aufs

neue ernstlichst ein, daß das Opfer nicht auf göttliches Verlangen und Bedürfen zurückgeht. Doch erkennen auch sie die Opfer an, wenn sie im rechten Sinn geübt werden (vergl. Alttest. Theol.). Gerade hier zeigt es sich so recht, wie sehr der A. Bund dem Neuen entgegenreift, ihn aber doch noch nicht erreichen kann, 1 Sam. 15, 22; Am. 5, 21. 25; Hos. 6, 6; Jes. 1, 11 ff. 29, 13; Mi. 6, 6 ff.; Jer. 6, 20. 7, 21 f. — In Beziehung auf die Form der Opferung waltete wahrscheinlich noch ebenso viel Freiheit, wie in betreff des Ortes und Altars, zumal wenn der Opfernde nicht Priester war. In Ri. 6, 19 handelt es sich jedoch um eine Art von Bewirtung, nicht um ein eigentliches Opfer, in 1 Sam. 2, 12 um das Kochen des vom Schlachtopfer zu einer Mahlzeit abfallenden, nicht um die Opferung des dem HErrn zugedachten Fleisches; in Am. 4, 5 ist nicht von dem rein israelitischen, sondern von einem mehr heidnischen Treiben (in Beth-El und Gilgal) die Rede. — Von den verschiedenen Opferarten waren vor allem die Brand- und Schlachtopfer üblich, wie schon daraus erhellt, daß ihre Namen, miteinander verbunden, für das Opfer überhaupt stehen; ganz besonders war das mit einer fröhlichen Mahlzeit verbundene Schlachtopfer populär. Das Bedürfnis eines besonderen sühnenden Opfers wurde noch nicht allgemeiner empfunden, mußte noch erst durch das Gesetz zum klareren Bewußtsein gebracht werden. So weit es sich geltend machte, wurde es durch Schlacht- und Speisopfer befriedigt, 1 Sam. 3, 14. Vorwiegend liebte man es, sich vor dem HErrn zu freuen, vor ihm zu essen und zu trinken, und Dt. 12 wird dieser sonnige Charakter des Kultus ausdrücklich sanktioniert. Daß diese Freude „vor Jahve" oft genug sehr ausgeartet und unflätig geworden sei, kann nur Wellhausens Kühnheit aus Jes. 28, 7 f. beweisen wollen (S. 74); der Vorwurf in Jes. 29, 13 führt auf etwas anderes. Auch trat das ernstere Brandopfer gegen das fröhlichere Schlachtopfer nicht so sehr, wie Wellhausen (S. 72) darzuthun sucht, zurück; vielmehr war auch ersteres nach Dt. 12 sehr üblich. Das Sündopfer aber wurde nicht erst (gegen Wellh. S. 77) gegen Ezechiels Zeit hin eingeführt, sondern kam nach Hos. 4, 8; Jer. 17, 1; Ps. 40, 7, auch 2 Kg. 12, 17, schon lange vorher zur Anwendung. Ohne Zweifel hatte die Tempelordnung in Jerusalem und die Kontinuität der dortigen Priesterschaft auf eine den mosaischen Grundsätzen entsprechende Ausgestaltung des Kultus den förderlichsten Einfluß, und sicher machte sich der Fortschritt der prophetischen Zeiten ganz besonders auch in Beziehung auf die Pflege eines ernsten und würdigen Charakters des Gottesdienstes geltend.

2. Das Wesen des Opfers. In der Volkssprache מִנְחָה, Geschenk, Gen. 4, 3–5, in der Gesetzessprache קָרְבָּן, Darbringung, Lev. 1–7, oder sonst auch מַתָּנָה, Ex. 28, 38, genannt, war das Opfer der thatsächliche Beweis der Hingebung an den HErrn und das äußere sinnliche Zeichen derselben, ein Symbol. Sofern aber alles, was zum geistigen Gott in Beziehung stand, der Vergeistigung und Vollendung entgegenstrebte, gewann es wie von selber noch eine andere Bedeutung. Indem der Opfernde infolge demütiger Selbstbeurteilung und vertrauensvoller Heilsmittelergreifung nicht bloß sein eigenstes Selbst, seine inneren Regungen darbrachte, sondern etwas außer ihm Liegendes, was vor Gott wenigstens wie im Bilde wertvoll und angenehm war, ergriff, um sich dadurch vor ihm eine Deckung oder Sicherung zu verschaffen, wies

das Opfer weissagend auf eine Deckung hinaus, welche den Menschen vor dem heil. Gotte nicht mehr wie im Bilde, sondern in Wahrheit angenehm machen würde. Es wurde zum Typus auf Christum. Auch sollte, was am Opfer wesentlich und charakteristisch war, in Christo zur vollkommenen Darstellung kommen. Es war besonders zweierlei. a. Sofern das Opfer ein Geschenk sein sollte, mußte es des Darbringenden Eigentum sein; sofern es aber Gotte genügen und gefallen, zudem auch wohl seine Gewährungen repräsentieren sollte, mußte es von Gott kommen. Der Mensch hatte es womöglich erarbeiten oder wenigstens pflegen, Gott aber hatte es werden und wachsen lassen müssen. Besonders eignete sich das Lebendige, und am besten war der Träger des Lebens, das Blut, das nach alter Anschauung das eigenste Selbst der Kreaturen und doch auch mehr als alles andere Gottes war. Dem entsprechend gehörte Christus ebenso sehr der Menschheit wie der Gottheit an. b. Das Opfer hing mit Sünde und Tod zusammen. Denn in Übung konnte es in der ihm eigenen ernsten Form nur gekommen sein, seitdem sich das Geschaffene vom Schöpfer so sehr losgerissen hatte, daß es nur durch Tod und Verbrennung sich selbst enteignet und zu Gott erhoben werden konnte. Dem entsprechend trat Christus für die Menschheit in einer Weise ein, die ebenfalls durch Sünde und Tod bestimmt war. Er ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz.

3. Das Opfer-Material. Man opferte von demjenigen, wovon man lebte, nicht bloß, weil dies im Grunde doch für das wertvollste galt, sondern auch, weil man beabsichtigte, dem HErrn geradeso eine geistige Erquickung, gleichsam Speisung, ein לֶחֶם אֱלֹהִים, ein אִשֶּׁה, Lev. 3, 11. 16. 21, 6. 8. 17, 22. 28; Num. 28, 2, auch Ez. 44, 7; Mal. 1, 7, einen רֵיחַ נִיחוֹחַ לַיהוָה, Num. 1, 9, darzubieten, wie die Heiden ihren Göttern ein leibliches Mahl zurichteten. Natürlich war das Unreine, Ungenießbare und Fehlerhafte, das den HErrn verunehrt hätte, ebenso aber auch das Wild, das man nicht im vollen Sinn sein eigen nennen konnte, ausgeschlossen. Nur Rinder, Schafe und Ziegen, allenfalls auch Turtel- und junge Tauben waren zu Opfern geeignet und zwar im allgemeinen nur die männlichen; nur zu dem Sündopfer, bei dem alles auf das Blut ankam, genügten auch weibliche (vgl. S. 415, Z. 3 f.). Daneben empfahl sich Weizenmehl (und zwar dem Gesetz nach das feinste, סֹלֶת, wofür קֶמַח vielleicht nur ein unbestimmterer Ausdruck ist, Ri. 6, 19; 1 Sam. 1, 24) mit Salz, Öl und, des Wohlgeruchs wegen, auch mit Weihrauch verbunden, dagegen (ähnlich wie bei den Griechen und Römern, aber gegen die nordisraelitische Sitte, Am. 4, 5) ohne Sauerteig und Honig, wodurch eine Gottes unwürdig erscheinende Säuerung, Gährung und Verderbnis bewirkt wurde, — dazu als Trankopfer auch Wein. Die animalischen Opfer waren aber, da ja Fleisch die wertvollere Nahrung war, (wahrscheinlich von Anfang an) entschieden die Hauptsache; die vegetabilischen, die Speis- und Trankopfer (im Gesetz מִנְחָה und נֶסֶךְ), konnten nur in sehr vereinzelten Fällen, Lev. 5, 11. 6, 13 ff. für sich allein, für gewöhnlich nur in Verbindung mit dem Brand- und Schlachtopfer, bei der Genesung eines Aussätzigen auch in Verbindung mit einem Schuldopfer dargebracht werden, Lev. 2. 14, 10 ff. Übrigens fiel das Fleisch und Mehl zumeist nicht Gotte, sondern den Priestern oder auch den Darbringern zu. Auf den Altar kamen fast immer nur die Fetteile und

das Blut, von dem Mehlopfer die אַזְכָּרָה (LXX μνημόσυνον, von הזכיר. erinnern; nach Ew. und Dillm. dagegen „Duftteil" von זכר stechen, duften). — Dem Tiere, das geopfert werden sollte, legte der Geber noch erst die Hand auf, nicht zu irgend welch anderem, nicht nachweisbarem Zwecke, sondern um es dadurch so recht als sein Opfer, d. i. als den Träger seiner religiösen Gefühle, besonders seiner Absicht den HErrn zu ehren, zu bezeichnen. Je nach dem Bedürfnis oder nach der Stimmung des Darbringenden gestaltete sich die Opferung dann etwas verschieden, so daß verschiedene Opferarten zu unterscheiden sind.

4. Die einzelnen Opferarten. Das Brandopfer, Lev. 1, kam ganz auf den Altar, fiel also Gotte ganz zu und hieß vom (völligen) Hinaufsteigen (sei's auf den Altar, sei's zum Himmel) עוֹלָה oder כָּלִיל (Ganzopfer). An seinem hohen Alter, vergl. Gen. 8, 20, ist um so weniger zu zweifeln (gegen Wellhausen S. 73), als auch andere Völker die Hingebung des ganzen Tieres für das ursprüngliche hielten. Jedenfalls drückte es den Sinn des Opfers am allgemeinsten und vollständigsten aus. Es pries Gott als den Urheber und Herrn aller Dinge, dem man ganz und gar verpflichtet sei; es war das Anbetungs- oder Huldigungsopfer schlechthin und hatte an dem Opfer Christi seinen Antitypus, sofern sich durch dies eine allumfassende und absolute Hingebung in vollkommenster Weise vollzog. Der Absicht zu sühnen genügte es einigermaßen schon für sich allein; noch besser aber verband es sich später, wenn es auf Sühne ankam, mit einem Sündopfer. Aus der Allgemeinheit seiner Bedeutung Lev. 1, 4. 16, 24; Hi. 1, 5. 42, 8; 2 Sam. 24, 24, Mich. 6, 6; 2 Chr. 29, 20—24 erklärt es sich, daß es als tägliches Opfer, in einem einjährigen Lamm bestehend und mit einem Speisopfer verbunden, jeden Morgen und Abend dargebracht, am Sabbat verdoppelt und an hohen Festtagen, wo noch ein Sündopfer hinzukam, vervielfacht werden sollte, Ex. 29, 38 ff.; Nu. 28. 29. — Das Schlacht- oder Heilsopfer, זֶבַח שְׁלָמִים, kürzer שְׁלָמִים (שֶׁלֶם nur Am. 5, 22), s. v. a. sacrificium salutare (nach שָׁלֵם integer fuit), nach anderen Vergeltungsopfer (nach שִׁלֵּם, was sprachlich möglich), hatte das Eigentümliche, daß die Darbringenden das Fleisch für sich und die Ihrigen zu einem Mahle verwendeten, Gotte nur das Blut und die Fetteile weihten und den Priestern die rechte Brust und Schulter (Webebrust und Hebeschulter) überließen. Als Mahlzeitopfer (Friedmahlopfer), an dessen Feier man Freunde und Arme teilnehmen lassen konnte, Gastlichkeit und Mildthätigkeit beweisend, hing es mit der Absicht zusammen, in Beziehung auf Wohlbefinden und Heil sei's Dank, sei's Bitte (für letztere vgl. Ri. 20, 26. 21, 4; 1 Sam. 13, 9; 2 S. 24, 25) vor Gott auszusprechen und sich so recht als Gottes glückliche Haus- und Tischgenossen darzustellen. Es ist daher ein Typus auf Christi Opfer insofern, als sich auch mit diesem ein solch beseligendes Mahl, das der heil. Eucharistie, verbindet. Drückte es bestimmt Dank aus, so war es ein זֶבַח תּוֹדָה Lev. 7, 12. 22, 29. War man dazu durch ein Gelübde verpflichtet, so war es ein נֶדֶר; wenn nicht, eine נְדָבָה (freiwillige Gabe).

Die Sünd- und Schuldopfer sollten sühnen. Ob durch ein Opfer Sühne erlangt werden könnte, hing von der Art der Sünde ab. Nach Num. 15, 27—30 kam es darauf an, ob die Sünde בְּיָד רָמָה, d. i. mit Bewußtsein und absichtlich, oder בִּשְׁגָגָה, d. i. unabsichtlich oder doch gegen die eigentliche

Richtung des Herzens, die sich alsbald durch Reue geltend gemacht hatte, gethan war, vgl. Lev. 4, 2. 13. 22. 27. 5, 1–4. Da zu der letzteren Art keineswegs bloß levitische Verunreinigungen, sondern auch sittliche Vergehungen gehörten, so ließ sich diese Unterscheidung freilich nicht sicher durchführen. Indes gab sie doch für die Beurteilung einen gewissen Anhalt. Für die Sünden der ersteren Art nun gab es keine Sühne durch Opfer; sie sollten mit Ausrottung bestraft werden. Nur Gott selber und unmittelbar konnte sie vergeben, Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 7; Ez. 16, 63; und zwar konnte nur durch Bekehrung, reuiges Bekenntnis, Ps. 32, 5 f.; Spr. 28, 13; Ez. 18, 21 f., durch Gebet und Fürbitte für sie Vergebung erlangt werden. (Über Spr. 16, 6 „Durch Liebe und Treue wird Sünde gesühnt" s. Strack z. d. St.). Und zwar war für die leichteren Sünden nicht bloß das Opfer im allgemeinen, 1 S. 3, 13; Mich. 6, 7, auch nicht bloß das Brandopfer (Num. 17, 12 wurde das Rauchopfer angewandt), sondern speziell und hauptsächlich das Sündopfer (חַטָּאת) eingesetzt, Lev. 4—5, 13, das vor Mose noch nicht erwähnt wird, das aber, als das Gesetz ein ernsteres Heiligungsstreben erweckte und die Erkenntnis der Sünde schärfte, zur Bethätigung des Reinigungsstrebens und Verbürgung der göttlichen Vergebung sehr wohl motiviert war. Daß von Sühnung (כַּפָּרָה) auch bei der Volkszählung (durch ½ Sekel), Ex. 30, 11 ff.; Nu. 31, 50 die Rede ist, daß ferner schon die ganze Mittelstellung der Leviten für die übrigen „zum Sühnen" dient, Num. 8, 9, vergl. 1, 53, daß endlich die Sühnung nur beim Sündopfer zur Sünde ausdrücklich in Beziehung gesetzt wird, läßt nicht folgern, daß sie eigentlich nur auf die physische Seite der Heiligkeit Gottes, auf seine Erhabenheit Bezug hatte (gegen Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, II). Schon die ganze Geistesrichtung der Israeliten bürgt dafür, daß der Gedanke an die ethische Heiligkeit, wie besonders deutlich Jes. 6, 5, meistens im Vordergrunde gestanden hat (vgl. Ed. Riehm, Der Begriff der Sühne im Alt. Test., Gotha 1877). Handelt es sich um den eigentlichen Sinn des Sündopfers, so spricht gegen die allerdings alte und weitverbreitete *juridische* Anschauung, wonach der Sünder die von ihm verdiente Strafe vermöge einer Substitution und poena vicaria auf die Hostie abwälzen wollte, voran schon dies, daß doch auch das Sündopfer zunächst eine Gabe war, die zudem (Lev. 5, 11) durch ein Speisopfer ersetzt werden konnte, und daß nicht die Tötung des Tieres, die dann die Hauptsache gewesen wäre (sie wird übrigens nur Schlachtung genannt), sondern das Verfahren mit dem Blute die Sühnung wirkte (vergl. Öhler in PRE, Ritschl und H. Schultz). Gegen die *allegorisierende* und *moralisierende* Fassung aber (bei Bähr, Keil und Hengstenberg, der damit die juridische verband), wonach der Darbringende in dem Tiere sich selbst mortifizierte und in dem Blut seine eigene sündige Seele zur Heiligung an Gott hingab, streitet, daß dergleichen ausdrücklich hätte gelehrt werden müssen, daß dann nicht ein fehlloses, sondern vielmehr ein fehlerhaftes Tier passend gewesen wäre, daß sich eine solche Allegorie gar nicht wirklich durchführen läßt (am wenigsten beim Heilsopfer). Gegen die *materiell-satisfaktorische* Erklärung aber (von Knobel u. a.), wonach der Sünder seine Verschuldung mit einer Gabe wie mit einem Äquivalent wieder gut machen wollte, kommt in Betracht, daß dann das Opfertier hätte möglichst kostbar sein müssen, während es doch im Gegenteil

ein geringwertiges war, nur für den Priester und die ganze Gemeinde ein Farre, dagegen für den Fürsten und an den Festtagen selbst für die Gesamtheit nur ein Ziegenbock, für einen gewöhnlichen Mann nur eine weibliche Ziege, in gewissen Fällen ein weibliches Schaf, Lev. 4,32. 5,6, im Fall der Armut ein Paar Turteltauben oder junge Tauben. Was die Sühne bewirkte, war nichts anderes als das Blut, welches der HErr, Lev. 17,11, eigens dazu eingesetzt hatte, daß es als Träger der (Tier=)Seele die Seele sühne. Daher sprengte es der Priester beim Sündopfer nicht wie sonst ringsum an den Brandopferaltar, sondern an die Hörner des Räucheraltars und außerdem, wenn das Opfer für das Volk dargebracht wurde, auch an den Vorhang des Allerheiligsten; das übrige aber goß er auf den Grund am Brandopferaltar aus. Nach alledem ist nur die ethisch=satisfaktorische Auffassung haltbar. Das Sündopfer konnte und sollte allerdings als eine Gabe, aber nur als Hingebung eines Lebens für das Leben, Sühne wirken: und das sicher deshalb, weil sich nur so ausdrücken ließ, was auszudrücken war, daß zur Erlangung der Vergebung subjektiv einerseits eine bußfertige Anerkennung der schweren Verschuldung, andrerseits eine gläubige Benutzung des dargebotenen Gnadenmittels vorhanden sei, daß objektiv aber Gottes Heiligkeit nur durch Hingebung eines vertretenden reinen Lebens befriedigt werden könne. Und weil nun doch der Sünder thatsächlich frei ausging, während das Tier den Tod erlitt, konnte sich allerdings der dem Altertum nicht fremde Gedanke an eine poena vicaria sehr wohl mitanschließen. Im Gesetz verrät sich derselbe indes noch nicht. Denn daß das Fleisch des Sündopfertieres wie etwas Gebanntes betrachtet, Lev. 6,33, und dem betreffenden Priester und allen Männlichen in seiner Familie, soweit sie rein waren, zugewiesen wurde, daß der Priester es essen und die Sünde des Betreffenden tragen sollte, Lev. 4,11 ff., erklärt sich daraus, daß die Sünde des Gebers die Gabe, abgesehen vom Blut, unrein machte, daß dagegen die Reinheit des Gotte geheiligten Priesters die Bestimmung hatte die Unreinheit in Israel in Gottes Augen zu absorbieren. — Christi Opfer war der Antitypus zum Sündopfer, sofern erst bei ihm, bei ihm aber vollauf eine Lebenshingebung stattfand, welche Gottes Heiligkeit in Wahrheit zu befriedigen und seine Strafgerechtigkeit in der That zum Stillstand zu bringen vermochte.

Das Schuld= oder Bußopfer, אָשָׁם, Lev. 5,14–26. 7,1–7. 14,12. 19,20–22; Num. 5,5–10. 6,12; 1 Sam. 6,3 ff.; Esr. 10,19; Jes. 53,10, diente der Absicht, das Moment der Wiedergutmachung einer begangenen Sünde bestimmter zur Darstellung zu bringen: es bestand in einem Widder, der gewöhnlich nach der Schätzung des Priesters gewählt wurde, Lev. 5,15. 18. 25. 19,21, oder in einem Lamme, Lev. 14,11 f.; Nu. 6,12. Das Verfahren war sonst dasselbe wie beim Sündopfer; das Blut wurde jedoch nur auf den Altar ringsum gesprengt, Lev. 7,2. Bei welchen Sünden es dargebracht werden sollte, ist nicht sicher festzustellen; am wahrscheinlichsten aber einerseits bei Versündigungen gegen fremdes Eigentum, bei welchen die Wiedergutmachung motiviert, ja nötig, andrerseits bei solchen leichten Vergehungen, wo dieselbe möglich war (so besonders bei denjenigen Verfehlungen, deren sich die Betreffenden erst nach ihrer Vollbringung bewußt wurden). In den Fällen der ersteren Art mußte, wenn möglich, zugleich eine Wiedererstattung und

zwar um 1/5 über den eigentlichen Wert des etwa Veruntreuten hinaus stattfinden. — Daß das Opfer des Knechtes Gottes, Jes. 53, 10, ausdrücklich als Ascham, Schuldopfer bezeichnet ist und Christi Opfer demnach speziell als Antitypus des Ascham angesehen sein will, erklärt sich daraus, daß bei dem Knecht Gottes und ganz besonders bei der vollen Realisierung seiner Idee in Christo mit der Lebenshingebung eine Wiedergutmachung, mit dem Leiden ein Leisten, nämlich ein sich bis aufs höchste vollendendes Gehorsamleisten verbunden war. — Nach Josephus, Reland, Bähr u. a. sind die Sünden, für die das Schuldopfer dargebracht wird, subjektive, d. i. solche, deren man sich bewußt wird, ohne davon überführt werden zu können; nach Kurtz solche, deren irdisches Ascham (debitum, im Unterschied von culpa) noch bezahlt werden kann; nach v. Hofmann konstituieren sie einen Thatbestand (nicht bloß ein Verhalten); nach Riehm bestehen sie in Verletzungen der Bundesrechte (בָּגַד), während diejenigen der Sündopfer bloße Übertretungen der Bundesgebote sind; nach Rinck und Keil bezweckt das Schuldopfer Genugthuung für die Verletzung von Rechten, zuweilen aber auch einen Ersatz zur Wiedergewinnung verloren gegangener theokratischer Rechte.

Wilh. Outram, London 1677. || Öhler, Artikel „Opferkultus des A. T." in PRE. || W. Neumann, Die Opfer des A. Bundes, in: Deutsche Ztschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1852 Nr. 30—33. 1853 Nr. 40—44. 1857 Nr. 36—38. || Ders. Sacra Vet. Test. salutaria, Lips. 1854 (45 S.). || Ed. Riehm, Über das Schuldopfer, in: Theol. Stud. u. Krit. 1854. || Ders.: Der Begriff der Sühne im A. Test. Gotha 1877. || Rinck, Über das Schuldopfer, Theol. Stud. u. Krit. 1855. || E. W. Hengstenberg, Die Opfer der heil. Schrift, 2. Aufl., Berl. 1859 (122 S.) || Tholuck, Beilage 2 zum Kommentar über den Hebräer-Brief. || Franz Delitzsch im Komm. über den Hebräer-Brief. || J. H. Kurtz, Der alttest. Opfercultus, Mitau 1862 (402 S.). || T. Wangemann, Das Opfer nach der heil. Schrift. 2 Bde. Berlin 1866 (776 S.). || v. Hofmann, Schriftbeweis[2] II[a], S. 214 ff.

d. **Die Kultuszeiten.** *1.* Der Neumond und der Sabbat. Das Bedürfnis Ruhe und Festzeiten inne zu halten hat sich ohne Zweifel schon in den ältesten Zeiten geltend gemacht. Die Neumondfeier ist vom Gesetz in (Num. 10, 10. 28, 11 ff.) und in der Geschichte, 1 Sam. 20, 5. 18 ff.; 2 Kg. 4, 23; Hos. 2, 13; Am. 8, 5 ꝛc., vorausgesetzt, nirgends erst geboten.

Was den Sabbat betrifft, so kannten die Babylonier allerdings, gemäß der Zahl der sieben Planeten, schon in sehr früher Zeit die siebentägige Woche; nicht aber (gegen Lotz) galt ihnen ein bestimmter der sieben Tage als regelmäßiger Ruhetag. — Im Alten Testament zeigt sich nirgends ein Zusammenhang zwischen der Einteilung der Zeit nach Wochen und der Zahl der Planeten. Die Israeliten feierten den Sabbat, wie schon sein Name שַׁבָּת besagt, von vornherein durch Arbeitseinstellung, nicht kultisch. Die Verdoppelung des täglichen Opfers und das Erneuen der Schaubrote lag nur den Priestern ob, und die gottesdienstliche Versammlung, מִקְרָא קֹדֶשׁ, die am Sabbat, am ersten Tage des 7. Monats, am Sühnetage und an den hohen Festtagen stattfinden sollte, war Pflicht nur der am Orte des Heiligtums Weilenden. Daß die ältere Sitte und Gesetzgebung die Sabbat-Ruhe nur der Erholung und dann des Kultus halber, daß sie erst der Priesterkodex (vgl. Ex. 16, 22 ff.; Num. 15, 32 ff.), um ihrer selbst willen und an sich, daher auch viel strenger verlangt, daß letzterer daher aus dem Freuden- einen Entsagungstag gemacht habe, wie Wellhausen nach seiner ganzen Anschauung von der Entwickelung

Israels annehmen muß (S. 116 ff.), ist nicht bewiesen. Schon der Dekalog, Ex. 20,10, verbietet nicht bloß die schwerere Arbeit, sondern jegliche מְלָאכָה, eine Forderung, welche die Einzelvorschriften des Priesterkodex nicht überbieten, sondern nur ausführen. Eine Lust aber war der Sabbat nicht bloß früher, Hos. 2,13, sondern ebenso sehr auch noch später, Jes. 58,13. Der wirkliche Entwicklungsgang war der, daß sich mit dem symbolisch-religiösen Grunde allmählich auch eine ethisch-humane Absicht (Dt. 5,14) verband und daß die Propheten, wie überhaupt, so auch in Beziehung auf den Sabbat allmählich legaler wurden, daß sich die nachexilische Zeit endlich, wie sonst, auch in dieser Beziehung nicht mehr von dem symbolischen Sinn, sondern vom Gesetzesbuchstaben leiten ließ, Jes. 1,13; Jer. 17,19 ff.; Ex. 22,8. 26; Jes. 56,2 ff. 58,13, vgl. Neh. 10,32. 13,15 ff. — Der symbolisch-religiöse Grund des Sabbats war der, daß Israel durch die Einstellung der Arbeit für sich, sein Gesinde und sein Vieh am Schluß jeder Woche immer aufs neue seine Zugehörigkeit zu Gott zur Darstellung bringen sollte; es konnte das aber durch die bloße Ruhe um so eher, als sein Gott ein Gott der Ruhe, d. h. über die Bewegung der von ihm erschaffenen Welt erhaben war, Gen. 2,1—3; Ex. 20,10 ff. 31,17. Der Sabbat sollte geradezu ein Zeichen zwischen dem HErrn und Israel sein, Ex. 31,13. 17; Ez. 20,20, und zwar nicht als ein Opfer oder Tribut an Gott, durch welche Ansicht er in sein Gegenteil verkehrt wird, sondern als eine milde Gewährung an Israel. Die ethische Seite aber, die Ruhegewährung für das Gesinde, schloß sich um so richtiger an, als sich der Gott der Ruhe schon dadurch, daß er den Sabbat überhaupt eingesetzt hatte, Gen. 2,1—3, dann aber auch durch seine Erlösungsthaten, besonders durch die Ausführung aus Ägypten, zugleich auch als den Gott der Ruhegewährung erwiesen hatte, Dt. 5,14. Gerade weil ein Zeichen mußte der Sabbat also auch ein thatsächliches Bekenntnis zur Milde sein und jede Seite an ihm hatte ihren guten Grund. Sehr verfehlt ist es, in Deut. 5,14 die zuerst einzig vorhandene Begründung des Sabbat-Gebotes zu finden. Im Exodus-Dekalog wird die Einsetzung des Ruhetages mit dem Ruhen Gottes nach Vollendung der Schöpfung begründet; im Deut. wird ein Motiv angeführt, welches zur Beobachtung des Ruhegebotes und der Ruhegewährung veranlassen soll.

Eb. Schrader, Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche, in: Theol. Studien u. Kritiken 1874, S. 343—353. || Ders., KAT² S. 18—21. 608. || Wilh. Lotz, Quaestiones de historia sabbati, Leipzig 1883 (111 S.). [Dazu vgl. H. Strack, Theol. Litbl. 1883, Nr. 25]. || — Über die religiöse Bedeutung des Sabbats, zugleich in Beziehung auf die Sonntagsfeier: E. W. Hengstenberg, Über den Tag des Herrn, Berlin 1852 (178 S.). || — In betreff der Sabbatsfeier seitens des späteren Judentums vgl. den Thalmudtraktat Sabbat.

2. Die Jahresfeste. Zuerst wird ein Herbstfest erwähnt, Richt. 21,19 ff.; dasselbe ist vielleicht auch 1 Sam. 1,3 gemeint. In Salomos Zeit war es nach 1 Kg. 8,65; 2 Chr. 7,9 siebentägig und das Fest schlechthin. Die andern Feste scheinen damals minder feierlichen Charakter gehabt zu haben. Aber infolge des Erblühens des Tempelkultus traten auch sie mehr hervor. Bereits Hosea erwähnt 2,13. 5,17. 9,5. 12,10 Feste und heil. Zeiten, auch ein Wohnen in Zelten in der Festzeit (wahrscheinlich in der Zeit des Herbstfestes) 12,10. Jesaja kennt einen Festkreis, der mit dem Jahr abläuft (29,1 vgl. 1,13. 14), und speziell die Heiligung einer Festnacht (ohne Zweifel der Passahnacht), 30,29

vgl. 31,7. Ähnlich Nah. 2,1. Schon das Bundesbuch, Ex. 23,14 f., und die gleichfalls in älteste Zeiten zurückgehende Stelle Ex. 34,18 ff. ordnen bestimmt drei große Jahresfeste an, das Fest der Mazzoth, das des Schneidens (קָצִיר) und das der Lese (אָסִיף), und eine Feier derselben am Orte des Heiligtums (man soll hinaufziehen, עָלָה, und vor Gott erscheinen). Ebenso Deut. 16. Vielleicht bezog sich das erste ursprünglich auf das Frühlings-, das dritte auf das Herbstäquinoktium (so Dillm.); indes tritt diese Beziehung nirgends mehr hervor. Jedenfalls galten alle drei vornehmlich dem Natursegen; das erste galt bes. dem Viehsegen (der Bewahrung und Mehrung des Viehs während der Wintermonate), wie aus der Verbindung der Darbringung der Erstgeburt mit der Mazzothfeier in Ex. 34,18 ff. erhellt, und zugleich der Eröffnung der Getreideernte, Lev. 23,9 ff.; das zweite der Vollendung der Getreideernte, das dritte der Obst- und Weinlese. Das erste wurde aber zugleich, ja zumeist als ein historisches Fest gefeiert, indem es als Frühlingsfest wie von selber zu den großen dem Frühling angehörigen Thatsachen, der Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Ägypten und dem Auszuge von dort, in Beziehung trat — und zwar dies schon im Bundesbuch, Ex. 23,14 ff., vgl. 34,18 ff. Das dritte nahm ein historisches Moment, die Beziehung auf das Wohnen in Hütten unter leichtem, aber lieblichem Obdach während des Wüstenzuges, wenigstens nebenher in sich auf: Lev. 23,43. Davon, daß erst die spätere und späteste Zeit das historische Moment recht zur Geltung gebracht und daß der Priesterkodex in Num. 28 und 29 die eigentliche Feier durch vorgeschriebene Gesamtopfer „erschöpft, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet“ und zu einem „tristen Einerlei degradiert“ habe (Wellh. S. 103), ist nichts zu entdecken. Vielmehr während jene Gesetzgebung nur kurz auf das Allgemeinste sich einläßt, sanktioniert und ordnet die priesterliche, besonders in Lev. 23, die Einzelheiten, das Schlachten und Essen des Lammes am Abend vor Mazzoth (Ex. 12), das Darbringen der Garbe am Tage der Ernteeröffnung, die Weihung der gesäuerten Brote im Wochenfeste, das Bauen von Laubhütten am Hüttenfest (Lev. 23). Die deuteronomische Gesetzgebung ist vor allem darauf aus, den Festen ihren höheren Charakter, nämlich den heiliger Freude vor dem HErrn, zu sichern; sie bezeichnet daher die Feier als an den Ort des Heiligtums gebunden, die des Mazzothfestes wenigstens für den Passahabend, Dt. 16,7 (was etwas undeutlich). — In Abrede gestellt wird in 2 Kg. 23,21 f. für die Zeit zwischen den Richtern und Josia, in 2 Chr. 30,29 für die Zeit zwischen Salomo und Hiskia, nicht die Feier des Passah selbst, in Neh. 8,17 für die Zeit zwischen Josua und Nehemia nicht die Feier des Hüttenfestes im allgemeinen (dagegen reicht schon Esr. 3,4. 6,19 hin); sondern nur die allgemeine Beteiligung oder die lebhaftere Freude, in Bezug aufs Herbstfest vielleicht speziell auch das Bauen von Hütten ist es, was an jenen Stellen verneint wird.

Das Passah, griech. *πάσχα*, eigentlich Pesach (von פָּסַח, vorübergehen, verschonen, Ex. 12,23. 27; Jes. 31,5), sollte am Abend des 14. Nisan oder Abib (Ährenmonat, Ex. 13,4. 23,15 u. a.), das Mazzothfest sollte vom 15. Nisan ab 7 Tage lang gefeiert werden. Man sollte das Blut eines Schaf- oder Ziegenlammes, das man in Ägypten an die Thürpfosten gestrichen hatte, in Kanaan an den Altar sprengen — daher dasselbe ein זֶבַח (Ex. 12,27. 34,25)

oder קָרְבָּן (Num. 9, 7. 13) heißt — und das Fleisch gebraten in Verbindung mit Lattig oder andern bittern Kräutern (wohl in Anspielung auf die Bitterkeit der ägypt. Knechtschaft) familienweise verzehren. Von Sauerteig und Gesäuertem sollten die Häuser rein sein; man sollte während der Festzeit Mazzoth, d. i. ungesäuerte Kuchen, essen und den 1. wie den 7. Tag durch eine Festversammlung auszeichnen. Negativ sollte man so die Bewahrung vor dem über Ägypten, d. i. über die feindliche Welt ergehenden Gericht, positiv die damit verbundene Gewährung der Heils- und Lebensgemeinschaft mit dem Bundesgott nicht bloß zur Darstellung bringen, sondern auch immer aufs neue befördern. Es handelte sich schon, wenn auch noch in elementarerer Gestalt, um dieselben beiden Momente, die in geistlicher Gestalt den Gegenstand des entsprechenden christlichen Festes bilden. — Vermöge seiner höheren geschichtlichen Bedeutung war dieses Anfangsfest das Hauptfest. Die anderen Feste waren ihm aber aufs engste angeschlossen. Die Darbringung der Erstlingsgarbe oder Eröffnung der Ernte war ihm geradezu einverleibt; sie fand „am Tage nach dem Sabbat" (nämlich im Mazzothfest) Lev. 23, 11. 15, usuell am 2. Mazzothtage, Jos. 5, 11, statt, und sie ihrerseits war die Wurzel, von der die Erntefeste wie Stamm und Krone ausgingen. Das **Wochenfest** wurde 7 Wochen nach ihr, am 50. Tage, als Abschluß der Getreideernte gefeiert und zwar eintägig, durch Darbringung des „neuen Speisopfers", d. i. der Erstlingsbrote und mehrerer besonders angeordneter Festopfer, durch Festversammlung und Geschäftsruhe. — Das Laubhüttenfest gehörte, vom Mazzothfest ab gezählt, dem 7. Monat, d. i. dem Thischri, an; es war dies der sabbatliche, der an Festen besonders reiche Monat, s. Lev. 23, 24 ff.; Num. 29. Sogleich am Neumondstage als dem **Halltage**, יוֹם תְּרוּעָה, sollte das Volk durch das Blasen von Posaunen (nicht der silbernen Trompeten am Heiligtum, Num. 10, 1 ff.) daran erinnert werden, daß der Festmonat herangekommen sei. In nachexilischer Zeit, sicher seit der seleucidischen Zeit, wurde dieser Tag (vielleicht in Anschluß an eine den Ackerbauern natürliche Sitte, im Herbst den Jahresanfang zu machen, Ex. 23, 16. 34, 22) als bürgerlicher Neujahrstag gefeiert. — Am zehnten, als am **Sühnetag**, יוֹם הַכִּפֻּרִים Lev. 16, sollte die feierliche Reinigung des Heiligtums und zugleich die umfassendste Sühnung des Volks stattfinden. Das Volk sollte an diesem Tage fasten, der Hohepriester aber sollte zuerst durch ein Stier- und Widderopfer sich selbst, dann durch Darbringung zweier Ziegenböcke die Gemeinde entsündigen und zuerst mit einem Räucherwerk, dann auch mit dem Blut der erwähnten Opfer, wie sonst bei keiner Gelegenheit wieder, in das Allerheiligste eingehen (ἅπαξ, Hebr. 9, 7). Von den beiden Böcken fiel durchs Los der eine dem HErrn, der andere dem Strafdämon desselben, dem Asasel zu, dem er, in die Wüste hinausgeleitet, die Sünden als gesühnte vorführen mußte (denn diese konkrete Fassung von Asasel hat den Vorzug vor der abstrakten von Bähr u. AA.: „zur völligen Hinwegschaffung"). Der Sühnetag entsprach als Vorbereitung aufs Laubhüttenfest dem Passah als der Einl. des Mazzothfestes. — Das **Laubhüttenfest** selber wurde vom 15ten ab 7 Tage lang als das höchste Freudenfest in aus Zweigen hergestellten Lauben, wie sie ähnlich auch bei manchen andern Völkern üblich waren, gefeiert. Am 1. und am 7. Tage wurde es durch eine Festversammlung, am Abend des ersten in nachexilischer Zeit durch

Illumination und Fackeltanz im Vorhof der Weiber, an jedem Morgen durch Wasser- und Weinlibation und Lobgesang (worauf man Joh. 7, 37 ff. 8, 12 hat beziehen wollen) ausgezeichnet. Angesichts der das Herz erfreuenden, im Gegensatz zum früheren Wüstenaufenthalt besonders dankenswerten Segnungen des HErrn sollte man während desselben „nur fröhlich" sein, Dt. 16, 15. — Der Tag nach Laubhütten sollte als ein gottesdienstlicher Feiertag, עֲצֶרֶת (Versammlung oder Arbeitseinstellung), nicht bloß das Hüttenfest, sondern die Jahresfeste überhaupt abschließen, Lev. 23, 36. 39; Num. 29, 35, und demnach für alle Feste dasselbe sein, als was das Wochenfest (in Josephus Arch. III, 10, 6 und im Thalmud ebenfalls Asartha genannt) in Bezug auf Mazzoth betrachtet werden konnte. — Durch die enge Verknüpfung mit dem Mazzothfest bekamen die Erntefeste die höhere Weihe, die ihnen im Bereich der Offenbarungsreligion gebührte. Es war der Gott der Erlösung und des Bundes, dem man den Segen der Natur verdankte, und es war das von ihm eingegebene Land, in welchem man sich des Natursegens erfreute. Ebenso aber gewann durch jene Verbindung auch wieder das Mazzothfest. Der Bundesgott war, auf den Erntesegen gesehen, zugleich der väterliche Versorger, und leicht deutete die reine Freude des letzten Festes das höchste Ziel an, dem all seine Wege zustrebten, ein großes Laubhüttenfest am Ende der Zeiten, Sach. 14, 16.

3. **Die größeren sabbatlichen Zeiten.** Der Sabbatsidee in immer größeren Dimensionen Rechnung tragend sollte man in jedem 7. Jahr als dem Sabbatsjahr die Äcker und Weinberge unbestellt ruhen lassen. Das von selbst Wachsende sollte Gemeingut sein und besonders den Armen zu gute kommen, Ex. 23, 10 f.; Lev. 25, 2—6. 18—22. 26, 34 f., — nicht weil ein Brachjahr nötig war, sondern zur Ehre des HErrn. Von Schuldeintreibungen sollte man demgemäß in diesem Jahr absehen, Dt. 15, 1 ff. — Ferner sollte der Hebräer, der sich aus Not als Knecht verkauft hatte, mit dem 7. Jahre seines Dienstes frei werden, Ex. 21, 2; Dt. 15, 12—18. || Das 50. Jahr endlich, dem Wochenfest als dem 50. Tag nach der Ernteeröffnung entsprechend, sollte als Jobel- oder Halljahr (von יוֹבֵל, Blas-Horn, = שׁוֹפָר, Lev. 25, 9), d. i. als durch Blasen eingeleitetes Jahr jedem geknechteten Israeliten und jedem verkauften Grundstück zur Rückkehr zu seinem Geschlecht verhelfen, Lev. 25, 8 ff. Während die Beobachtung des Sabbatjahrs in den späteren Zeiten mehrfache Zeugnisse des Josephus für sich hat, ist das Jobeljahr nach den Thalmudisten und Rabbinen nur gezählt, nicht beobachtet und die Freilassung der hebräischen Knechte schon in Jeremias Zeit, vgl. Jer. 34, 14 ff., verweigert worden. Immerhin aber wies schon der Sabbat und noch mehr die gesetzliche Anordnung dieser größeren Zeiten darauf hin, daß der HErr im Laufe der Zeit sich in stets größerem und vollerem Maße nicht bloß als den erhabenen, sondern auch als den milden, ruhestiftenden erweisen wolle, vgl. Hebr. 4, 3 ff. Schon Jes. 61, 2 ist daher die messianische Gnadenzeit als das wahre Jobel angesehen worden.

Joh. Meyer, Tractatus de temporibus sacris et festis diebus Hebr. Amsterd. 1698. 8°. 1724. 4°. || F. Baur, Über die urspr. Bedeutung des Passahfestes u. s. w. in: Tübing. Ztschr. 1832. I. S. 123—192. || J. F. L. George, Die älteren jüdischen Feste, Berlin 1835 [vgl. oben S. 206]. || Hitzig, Ostern u. Pfingsten, 1838. || H. Ewald, De feriarum Hebraearum origine et ratione 1841, u. in: Ztschr. für Kunde des Morgen-

landes III, S. 410—441; ders. in Jahrb. der bibl. Wiss. IV, 131 ff.; VIII, 223 ff.; IX, 257 ff. || Öhler, Art. „Feste der alten Hebräer", „Sabbath- und Jubeljahr" in PRE. || Hupfeld, De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione, in den Hallenser Osterprogrammen von 1852, 1858, 1865. || Fr. W. Schultz, Die innere Bedeutung der atl. Feste, in: Deutsche Ztschr. f. christl. Wiss. u. christl. Leben 1857, Nr. 23 bis 27. 28—30. || J. Bachmann, Die Festgesetze des Pent. aufs neue kritisch untersucht, Berlin 1858 (152 S.). || Frz. Delitzsch, Pentateuchkritische Studien, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1880, S. 173—183 (Versöhnungstag); 337—347 (Passah).

Nachträge.

S. 298. Anm. Auch die letzten Absätze des Geschichtsabrisses sind für diese 3. Auflage wesentlich neu geschrieben.

S. 300 Ende: Otto Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes. Entwurf einer Monographie des westjordanischen Palästina. Frankfurt a. M. 1887 (131 S.).

S. 338: Theod. Mommsen, Römische Geschichte. 5. Band: Die Provinzen von Cäsar bis Diocletian. Berlin 1885 (659 S.). [Vgl. Th. Nöldeke, Über Mommsens Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient: ZDMG 1885, S. 331—351].

Erläuterungen zu den in dieser 3. Auflage des Handbuches hinzugefügten Karten.

1. Für das Terrain der Karte von Palästina ist H. Kieperts nach den englischen Forschungen berichtigte „Neue Handkarte" (Berlin 1883) zu Grunde gelegt worden. Die Höhenangaben stammen aus der S. 300, Ende, genannten englischen Karte; nur habe ich den englischen Fuß in Meter umgerechnet. Einige Male (vgl. besonders Kersa, Tejibe, Kanawat) habe ich moderne Ortsnamen gesetzt, um den Benutzern der Karte die Entscheidung über die Identität mit diesem oder jenem alten Namen offen zu lassen.

2. Karte zur Topographie des alten Jerusalem. Terrain nach Zimmermanns „Karten und Plänen" (s. S. 301). Die heutige Stadtmauer und einige neuere Baulichkeiten sind eingezeichnet, damit der Leser sich leicht orientieren könne und für eigene Rekonstruktionsversuche wie zur Beurteilung der verschiedenen Hypothesen sichere Anhaltspunkte habe. In betreff des früheren Mauerlaufes im Süden der Stadt vgl. H. Guthe, ZDPV V (1882), Tafel VIII.

H. Str.

Theologie des Alten Testaments.*

1. Einleitung in die alttestamentliche Theologie.

Begriff. Das Innerlichste des israelitischen Lebens, die alttestamentliche Religion in ihrer auf das Neue Testament zustrebenden Entwicklung, die auch an ihrem Teil schon auf der heilstiftenden Selbstoffenbarung des heilig-huldvollen Gottes ruht und in der Hingebung an ihn zur Erleuchtung, Heiligung und Befriedigung aller höchsten Bedürfnisse besteht, — dies für die Theologie ganz unmittelbar Bedeutsame ist der Gegenstand der alttestamentlichen Theologie. Obwohl der Name der biblischen Theologie, deren erster Teil die alttestamentliche ist, an sich sehr allgemein lautet, so daß er noch von Pelt und Rosenkranz in ihren Encyklopädien auf alle diejenigen theologischen Disziplinen, die irgendwie mit der Bibel zu thun haben, angewandt werden konnte, so ist es doch immer allgemeiner üblich geworden, ihn in dem beschränkten Sinn einer Geschichte der biblischen Religion[1]) zu nehmen. — Von der Dogmatik und Ethik, mit denen die biblische Theologie am meisten zusammenzufließen scheinen könnte, unterscheidet sich letztere sowohl formell als auch sachlich. Formell, weil sie voran nicht dialektisch-systematisch, sondern historisch-genetisch verfährt, sachlich, weil sie es nicht auf die kirchlich abgeleitete, sondern auf die in den biblischen Zeiten grundlegend gewordene Erkenntnis absieht. Sie schließt sich zunächst an die Geschichte Israels an, sofern die Entwicklung der Religion mit der des Lebens im allgemeinen in inniger Wechselwirkung steht, und gibt der Kritik und Exegese einen Abschluß, indem sie die betreffenden Ergebnisse derselben in einen erläuternden, das einzelne aus dem Ganzen erklärenden Zusammenhang bringt. Der Dogmatik leistet sie den wichtigen Dienst, daß sie ihr die rechte Beweisführung für die Biblicität der Kirchenlehre, resp. die kritische Reinigung und Reformation der kirchlichen Dogmen ermöglicht, sofern für die Beurteilung der letzteren die Endergebnisse

* Die in Fußnoten beigefügten Anmerkungen sind Zusätze zur neuen Auflage von Prof. C. v. Orelli.

[1]) Näher handelt es sich nach dem Obigen um die geschichtliche Darstellung der israelitischen Religionsideen, welche allerdings durch besondere Offenbarungen gezeugt oder befruchtet sind. Zur Darlegung kommt in dieser Disziplin nur die theoretische Seite der Religionsgeschichte, während die Darstellung der äußeren Begebenheiten in die Geschichte, die der religiösen Gebräuche, in welchen jene Ideen sich abschatten und verkörpern, nach ihrer Außenseite in die Archäologie zu verweisen ist.

oder Konsequenzen der ganzen biblischen Entwicklung oft genug mehr als einzelne dicta probantia in Betracht kommen.

Geschichte. Schon aus dem Begriff unserer Disziplin erhellt, daß sie als besondere theologische Wissenschaft nur da hervortreten konnte, wo man einerseits zwischen Kirchen- und Schriftlehre, anderseits zwischen den verschiedenen Entwicklungsstufen in der Schrift selbst unterschied. Nur embryonische Anfänge dazu finden sich beispielsweise bei Marcellus von Ancyra, der bei Eusebius darüber klagt, daß man über der *διδαχῇ τῶν πατέρων* den *θεῖος λόγος* vergessen habe, bei den Antiochenern, besonders Theodorus von Mopsuestia, bei Junilius, den Viktorinern und anderen Pariser Theologen, wie Nikolaus von Clemangis († 1440). Durch die Reformation wurde nur die erstere jener Bedingungen, die Unterscheidung der Kirchen- und Schriftlehre erfüllt. Der Erfüllung der anderen, der Unterscheidung verschiedener Entwicklungsstufen in der Schrift, stand bis auf den Deismus und Rationalismus hin der mechanische Inspirationsbegriff entgegen. — Seb. Schmidt, Hülsemann, König, Baier, Weißmann und Storr fanden es praktisch, die biblischen Beweisstellen, deren sich die Dogmatik bediente, in besonderen Werken thetisch und antithetisch abzuhandeln, führten dies aber nur in der Weise der Dogmatik aus. Andere, wie Büsching, Semler, Bahrdt und Teller, besonders Zachariä, Hufnagel und Ammon — letztere drei nannten ihre Werke schon Biblische Theologien — stellten die Resultate der von der kirchlichen Lehrweise freien Schriftexegese zusammen, aber ihr Absehen ging nur auf die kirchliche Dogmatik, die sie, seis vom pietistischen, seis vom rationalistischen Gesichtspunkt aus kritisierten. J. Phil. Gabler in Altdorf war es, der (in einer akad. Rede De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, Alt. 1787) die historische Aufgabe der biblischen Theologie zum erstenmal zur Geltung brachte. Lor. Bauer, ebenfalls in Altdorf, Kaiser in Erlangen, de Wette, Baumgarten-Crusius und v. Cölln gestalteten sie diesem Gesichtspunkt gemäß aus. Der erstere behandelte sogar die Theologie jedes einzelnen biblischen Buches; de Wette und v. Cölln unterschieden im A. T. nur zwischen Hebraismus und Judaismus, zwischen vor- und nachexilischer Theologie; Baumgarten-Crusius verfolgte jede Lehre für sich durch das ganze A. und N. T. hin. Ein großer Mangel an diesen ersten biblischen Theologien war besonders noch der, daß sie nicht objektiv genug, vielmehr von rationalistischen Voraussetzungen, de Wette von der Kant-Friesschen Philosophie aus, den biblischen Entwicklungsgang zustutzten, über den Wert des alttest. Inhalts aburteilten, was nicht mit ihrem Vernunftglauben zusammenstimmte, als abergläubisch und unmoralisch verwarfen und nur den abstrakten Rest als das wahre Wesen der Religion gelten ließen. Kaiser huldigte einem falschen Universalismus, nach welchem er Judentum und Christentum mit den übrigen Religionen auf eine und dieselbe Linie stellte, vieles was im Grunde weit von einander verschieden war, gleichsetzte und alles an seinem Religionsbegriffe, der eben so rationalistisch und moralistisch wie der seiner Zeitgenossen war, maß. Nicht viel besser aber fielen die nächstfolgenden Bearbeitungen von Vatke und Br. Bauer aus (ebenso die spätere von Noack), welche auf Hegelschem, dem wahren Sachverhalt nicht gerecht werdendem, wenn auch geistvoll konstruierendem Standpunkte zwar im einzelnen manche tiefere Auffassung

darboten, im ganzen jedoch die alttest. Religion als Religion der Subjektivität (oder Verehrung eines persönlichen Subjekts) zwar höher als die Naturreligionen Asiens, aber tiefer als Griechen- und Römertum stellten. Vatke that dies, indem er die atl. Entwicklung bereits völlig umkehrte, die Prophetie vorangehen, den Mosaismus als Krystallisation nachfolgen, die Reflexionsform zuletzt auftreten ließ; Br. Bauer dagegen in der Weise, daß er von seiner Hegelschen Philosophie aus die antikritischen Hengstenbergschen Anschauungen zu rechtfertigen suchte.

Ganz anders dagegen gestalteten sich die biblisch-theologischen Werke derjenigen, die ohne rationalistischen Gegensatz und ohne philosophische Voreingenommenheit die biblische Religion zwar als eine menschlich vermittelte und daher allmählich entwickelte, aber nichtsdestoweniger als die eine wahre Offenbarungsreligion anerkannten. Die Absicht, die kirchliche Dogmatik zu bekämpfen, trat bei ihnen um so mehr zurück, als letztere die Bahnen der Orthodoxie auch ihrerseits schon meistens verlassen hatte. Auseinander gingen sie nur infolge des Umstandes, daß die Einen die menschliche Vermittlung weniger, teilweis zu wenig, die andern dagegen sie zu sehr betonten. Zu den ersteren gehörten die Arbeiten Steudels (1840), Hävernicks und Öhlers, welch letzterer sich besonders durch seine „Prolegomena zur Theologie des A. T." (1845) um den Begriff und die Geschichte unserer Disziplin verdient machte; desgl. das lehrreiche Buch von Delitzsch „über die biblische Theologie, ihre Fortbildung durch (den Leipziger Theologen) Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwickelung" (1845); besonders auch v. Hofmanns verschiedene Schriften, welche freilich zunächst bloß einem exegetisch-dogmatischen Zwecke dienten; ebenso Becks christliche Lehrwissenschaft. Zu den letzteren gehörten Lutz' biblische Dogmatik und Ewalds Lehre von Gott, die zwar beide von einer historisch-genetischen Darstellung absehen, aber doch die geschichtliche Entwicklung des Lehrinhalts des A. T.s eingehend berücksichtigen; — ferner Ewalds Geschichte Israels, sowie die alttest. Theologie von H. Schultz, zumal seit der 2. Aufl., worin sie sich zu der Graf-Wellhausenschen Kritik bekennt und infolge des in der Darstellung des eigentlichen Lehrinhalts nur noch das religiöse Bewußtsein Israels am Ende der prophetischen Zeit zu bestimmen wagt. Daß in diesen verschiedenen Darstellungen der Fortschritt der alttest. Religion und ihrer Erkenntnis und das Verhältnis der einen Stufe zur andern schon überall richtig erkannt und hinreichend zur Anschauung gebracht worden sei, läßt sich nicht behaupten. Die Arbeiten von Graf, Kuenen, Wellhausen und die ähnlich gerichteten geben zu neuen Forschungen manche Anregung; sie selbst aber enthalten das Richtige sicher am wenigsten. Sie verlegen die gesetzliche Entwicklung viel zu einseitig in die Zeit der letzten Redaktion des Pentateuchs und lassen sich zudem in Beziehung auf letztere unverkennbar Übertreibungen zu schulden kommen. Sie erkennen nicht genug an, daß die gesetzliche und kultische Entwicklung von den Propheten im wesentlichen schon vorausgesetzt wird und von dem nachexilischen Levitismus sehr verschieden ist. Wenn irgendwo gilt es hier, sich an das hinreichend Gesicherte zu halten, dies aber gründlich und umsichtig zu verwerten.

Grundlagen und Quellen. In betreff der Grundlagen, der Offenbarung und Inspiration, die wie für die Geschichte Israels überhaupt, so ganz be-

sonders für die Geschichte seiner Religion die Voraussetzung bilden, gelten die schon S. 322 f. vorausgeschickten Erörterungen. Diejenigen über die Bedingtheit der inneren Offenbarung machen es erklärlich, daß die alttestamentliche Religion ihre allmähliche Entwicklung und Geschichte hatte. — In betreff der Quellen sind die Bemerkungen S. 320 ff. zu vergleichen. — Die außerbiblischen Quellen kommen der alttestamentlichen Theologie noch weniger zu gute als der Geschichte Israels. Nur wenn es sich darum handelt, in wie weit das Einzelne im A. T. auf die Anregung der Kanaaniter, Ägypter, Assyrer, Chaldäer, Perser und Griechen zurückgehen mag, sind die Schriftdenkmäler auch dieser Völker zu berücksichtigen. Wir sind fast ausschließlich auf die Schriften des A. T.s angewiesen und zwar vor allem auf die kanonischen; die apokryphischen Bücher, ferner Philo und Josephus kommen nur für die nachkanonische Zeit in Betracht.

Einteilung.[1]) Als erste Periode ist bei der spätern Abfassung des Pentateuchs nicht die mosaische wohl aber die mit den pentateuchischen Quellenschriften, besonders mit dem jehovistischen Werk zu belegende vorprophetische (bis auf Amos und Hosea reichende), als zweite die prophetische und als dritte die nachprophetische Zeit zu behandeln. Zur zweiten Periode hat man auch die psalmodisch-chokmatische Entwicklung zu ziehen, welche, obwohl ihrem älteren Teile nach noch mit der vom Jehovisten repräsentierten gleichzeitig, doch ihrem Gesamtcharakter nach mit der prohetischen zusammen gehört. In der ersten Periode gewinnt die Gemeinschaft zwischen Jahve und Israel, welche das Wesen der atl. Religion ausmacht, durch die grundlegende Wirksamkeit Moses, durch die reformierende Samuels, durch die königlich ordnende und dichterisch anregende Davids und Salomos, schließlich durch die der Baalsverehrung siegreich widerstehende Jojadas und Joaschs ihre — vielfach noch naiv-symbolische — Darstellung und Begründung. Die Gegensätze, denen gegenüber sich das Verhältnis zum wahren Gott zur Geltung zu bringen und zu behaupten hatte, waren die äußerlichsten und gröbsten. In der 2. Periode wurden sie feiner und erregten einen Kampf so innerlich und schwierig, wie er

---

[1]) Die Einteilung unserer Disziplin stößt auf bedeutende Schwierigkeiten, und es ist auch nur annähernde Übereinstimmung in dieser Hinsicht noch nicht erzielt. Die obige macht drei Hauptperioden namhaft. Aber abgesehen von der chronologischen Unsicherheit mancher Quellen ist in dieser Teilung das historische Prinzip, welchem sie folgt, nur unvollkommen durchgeführt, da z. B. die schöpferische Periode Moses von den geistig sehr anders gearteten Zeiträumen eines Samuel, David, Salomo bis auf Amos nicht unterschieden wird. Dasselbe gilt hinsichtlich der zweiten Periode z. B. von der ersten nachexilischen Zeit, welche mit der vorexilischen zusammengefaßt ist, obwohl von ihr charakteristisch verschieden. Anderseits bleibt sich doch auch während jener Hauptperioden die alttestamentl. Religion in den Grundzügen gleich; bei allseitiger Darstellung würden sich also mannigfache Wiederholungen ergeben. Letzteres wäre auch der Fall, wenn man mehr nach den geistigen Sphären und Formen teilen wollte, in denen das religiöse Leben sich äußerte: Gesetz, Prophetie, Psalmdichtung, Weisheitslehre — wozu bei Öhler ein Ansatz, der die Dreiteilung aufstellt: Mosaismus, Prophetismus, alttest. Weisheit. Vermieden wird dieser Übelstand, wenn die Teilung eine theologische ist, d. h. der religiösen Erkenntnis selber entnommen wird, z. B. *1.* Lehre von Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, von seinem Verhältnis zur Welt, zu den Menschen, zu Sünde und Tod. Furcht Gottes als Prinzip der allgemeinen Lebensweisheit. — *2.* Lehre vom Reiche Gottes: a) Das Bundesvolk, sein Gottesdienst, seine Lebenspflichten u. s. w. b) Die Vollendung des Reiches Jahves auf Erden (messianische Weissagung). Eine solche Gliederung würde die stetige Bezugnahme auf die geschichtliche Entwicklung dieser Erkenntnisstücke, wo solche sich nachweisen läßt, nicht hindern. Auch ließe sich ja eine Erzählung der allgemeinen Entwicklung des religiösen Lebens in Israel vorausschicken, falls man dieselbe nicht aus der Geschichte Israels als bekannt voraussetzen wollte.

bis dahin noch nicht geführt war, nun aber für diesen ganzen Abschnitt charakteristisch wurde. Siegreich bestehen konnte man denselben nur dann, wenn sich die besseren Geistesregungen, Glaube, Gehorsam und Hoffnung oder Zuversicht schon nicht mehr bloß irgendwie erhielten, sondern unter Einfluß des offenbarenden Gottesgeistes in der Weise klärten, verinnigten und fortbildeten, daß zugleich auch die religiöse Erkenntnis auf eine neue Höhe erhoben wurde. Vielen, die schon nicht mehr an Jahve selber zweifelten, stiegen doch Zweifel gerade an demjenigen, was ihn am meisten von den heidnischen Göttern unterschied, an seiner Gerechtigkeit auf; und ihr Zweifel war um so ernster und tiefer, je handgreiflicher sie allmählich, ihrem gesetzlichen Standpunkt gemäß, Gottes gerechtes Walten, besonders die Erweisungen seiner vergeltenden Gerechtigkeit im Ergehen der Frommen und Bösen wahrzunehmen begehrten. Dem gegenüber kam es zu einer Theodicee, die den zwischen der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und der Wirklichkeit der menschlichen Geschicke zu Tage tretenden Widerspruch immer gründlicher berücksichtigte. Bei gar vielen freilich führte der Zweifel ob Jahve ein gerechter Richter sei, zu einer Frivolität, bei welcher sie Sünde nicht als Sünde gelten ließen und sich allen Gelüsten des Herzens hingaben. Andere vertrauten auf ihre äußerliche Zugehörigkeit zum erwählten Volke, auf ihre äußerliche Teilnahme am Tempelkultus, besonders auf ihre Opfer, und ergaben sich nicht weniger als die ersteren fleischlicher Sicherheit. Von drohenden Strafgerichten wollten beide gleich wenig hören. Dem gegenüber brachten Psalmisten und Propheten sowohl die Verpflichtung zu wahrem Gehorsam als auch die Größe der Sünde und Tiefe des Sündenverderbens zum Bewußtsein. Das Strafgericht stellten sie in sichere Aussicht. Den Zweifel aber, ob Israel nicht völlig zu Grunde gehen werde, und die Anfechtung, welche der drohende Untergang ihrem Glauben an Israels Erwählung bereitete, überwanden sie kraft der göttlich gewirkten Gewißheit in betreff des Endheils. Das Endheil stellte sich als Vollendung der Gemeinschaft mit Gott in Aussicht. In der 3. Periode aber suchte sich die Religiosität, ohne noch diese Vollendung erreicht zu haben, eine voreilige Selbstbefriedigung; sie veräußerlichte, ja verfiel durch Aufnahme fremdländischer Elemente der Verweltlichung, wenn sie auch zugleich einige atl. Begriffe reflektierend weiterbildete. Ihre Vorbereitung hatte diese letzte Periode bereits in der exilischen und ersten nachexilischen Zeit, so gewiß als jener legale Sinn, der sich leicht mit Veräußerlichung verband, immer allgemeiner und stärker sich regte. Dennoch empfiehlt es sich nicht, sie schon gleich vom Exil ab zu datieren. Jener innerliche Kampf, der das Charakteristische der 2. Periode ist, und einigermaßen auch der damit verbundene Fortschritt, dauert zunächst auch noch nach dem Exile fort; er steht und fällt mit der Fortdauer des Prophetentums. Das Wesentlichste der 3. Periode, Veräußerlichung und falsche Selbstbescheidung, wird allgemein bezeichnend erst in der nachkanonischen Zeit. Der Umstand, daß die schriftstellerische Thätigkeit, welche des Kanons würdige Schriften zu stande brachte, erst jetzt aufhörte, und vor allem, daß die Prophetie erst jetzt verstummte, beweist, daß die für die neue Periode bedingende Umgestaltung erst jetzt zu stande kam.

In jeder Periode muß übrigens zuerst die Lehre von den beiden Seiten, zwischen denen die Gemeinschaft gestiftet worden ist, von der göttlichen,

sowohl als von der menschlichen, dann die von der Gemeinschaft selbst, seis von der zu stande gekommenen, seis von der noch geweissagten, dargelegt werden. Und ehe noch in die Erörterung des Einzelnen eingetreten wird, empföhle es sich jedesmal, die religiöse Entwicklung im ganzen darzustellen, wenn wir hier nicht in betreff der letzteren bereits auf die Geschichte Israels verweisen dürften.

A. Fr. Büsching, Epitome Theologiae e solis literis s. concinnatae. Lemgov. 1757. 8.

Semler, Vorbereitung zur theol. Hermeneutik, 1760. Apparatus ad liberaliorem N. T. interpretationem 1767; V. T. 1773.

K. F. Bahrdt, Versuch eines bibl. Systems der Dogmatik. Gotha 1769. 70. 84.

W. Abr. Teller, Topice s. Scripturae. Lips. 1761.

Gotth. Traug. Zachariä, Bibl. Theologie, T. 1—4. 5. T. von Vollborth, Gött. 1772—86.

W. Fr. Hufnagel, Handbuch der bibl. Theol. Erl. 1785 u. 89.

Chr. Fr. Ammon, Entwurf einer reinen bibl. Theol. Erl. 1792. 98. 2. Aufl. 1801. 2.

Georg Lor. Bauer, Theol. des A. Test. Leipz. 1796. Hebr. Mythologie des A. u. N. Test. 2 Bde. Leipz. 1802.

Gottl. Phil. Christ. Kaiser, Die bibl. Theol. oder Judaismus u. Christianismus. Erl. 1813. 14. [Der 3. Band (die Moral), Erl. 1821, ist von einem veränderten, positiveren Standpunkt aus geschrieben.]

W. Mart. Leber. de Wette, Bibl. Dogmatik des A. u. N. Test.s. Berl. 1813. 3. Aufl. 1830.

Ludw. Fr. O. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol. Jena 1828 [wegen der gründl. Quellenforschung noch beachtenswert, obwohl einer geschichtl. Darstellung entbehrend].

Dan. v. Cölln, Bibl. Theol., herausg. v. Dav. Schulz. 2 Bde. Bresl. 1836 [obwohl rationalistisch und bei schlechter Einteilung nicht geschichtlich genug darstellend, doch wegen gründlicher Berücksichtigung des einzelnen teilweise noch brauchbar].

Wilh. Vatke, Die Religion des A. Test. Berl. 1835 [obwohl durch Wellhausen sehr hervorgezogen, doch wenig brauchbar, weil von Hegelscher Konstruktion vollständig beherrscht].

Bruno Bauer, Die Relig. des A. Test. 2 Bde. Berl. 1838. 39 [das einzelne von Hegelschen Gedanken aus teilweise geistvoll und anregend erörternd].

L. Noack, Die bibl. Theol. des A. u. N. Test. 1853 [extrem hegelsch].

J. Christ. Fr. Steudel, Vorles. über die Theol. des A. Test., herausg. v. Öhler, Berl. 1840 [supranaturalistisch, durch manche schöne Erörterungen ausgezeichnet].

Heinr. Andr. Christ. Hävernick, Vorles. üb. die Theol. des A. Test., herausg. v. Hahn, Erl. 1848. 2. Ausg. v. Herm. Schulz 1863 [zu kurz und unvollständig].

Gust. Fr. Öhler, Vorles. über die Theol. des A. Test., 2 Bde. 1873 u. 74; 2. Aufl. in 1 Bd. 1882 [durch Gründlichkeit, die freilich nicht überall gleichmäßig ist, und Objektivität ausgezeichnet, nur nicht kritisch genug unterscheidend und nicht geschichtlich genug darstellend].

J. Chr. K. Hofmann, Der Schriftbeweis. 3 Bde. Nördlingen 1852. 53. 55. 2. Aufl. 1857 bis 60 [in betreff der einzelnen Schriftlehren durch scharfsinnige und anregende, wenn auch oft nicht zutreffende Exegese ausgezeichnet].

J. Tob. Beck, Christliche Lehrwissenschaft, Stuttg. 1841 [reich an tiefen und geistvollen Überblicken, aber mehr die Vollendung, als die Genesis der bibl. Wahrheit berücksichtigend, in schwerfälliger, aber origineller Ausdrucksweise].

S. Lutz, Bibl. Dogmatik, herausg. v. Rüetschi, Pforzh. 1877 [wegen Objektivität, Klarheit und zutreffenden Urteils beachtenswert].

H. Ewald, Lehre der Bibel von Gott, Gött. 1871—75 [sehr breit wiederholend, was im wesentlichen schon in den andern Büchern des Verfassers vorliegt].

Herm. Schultz, Alttest. Theol. Frankf. a. M. 2. Aufl. 1878; 3. Aufl. 1885, unverändert [als eine gut geschriebene Zusammenfassung des von der neueren Theol. gewonnenen Materials sehr brauchbar, obwohl in der Lehre von der Sünde, in betreff der messianischen Weissagung und auch sonst von unhaltbaren Grundanschauungen beherrscht, der gehörigen Übersichtlichkeit ermangelnd].

A. Kuenen, De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Joodschen Staat. Haarlem 1869. 70. De Profeten en de Profetie onder Israel. Leiden 1875. Zu vergleichen auch desselben Hibbert-Vorlesungen: Volksreligion und Weltreligion, a. d. Engl. Berl. 1883, bes. S. 55—167.

F. Hitzig, Vorlesungen über bibl. Theol. u. messian. Weissagungen des A. T., herausg. v. J. Kneucker, Karlsr. 1880 [scharfsinnig, aber theologisch sehr dürftig; dazu äußerst subjektiv und unzuverlässig in seinen Kombinationen mit andern asiat. Religionen].

Aug. Kayser, Die Theol. des A. T., herausg. v. Ed. Reuß, Straßb. 1886 [mangelhafter Entwurf].

2. Die Theologie der vorprophetischen Zeit.

Das A. T. kennt keinen Anfang der Religion Israels, bei welchem sich der wahre Gott als solcher erst ganz neu zu offenbaren gehabt hätte. Schon bei Abraham, ja schon bei Noah und Sem setzt es eine Erkenntnis von ihm voraus, welche nur fortgebildet zu werden brauchte. Die neueren religionsgeschichtlichen Forschungen ergeben kein widersprechendes Resultat. Nach ihnen ist nicht die Frage nach der Ursache dessen, was geschieht, die Wurzel der Religion, und demnach auch nicht der Fetischismus der Anfang derselben; nicht das Aufsteigen des Nachdenkens von den niedern Ursachen zu höheren ist der Grund des religiösen Fortschritts (wie allerdings Peschel in seiner „Völkerkunde" S. 258, Fr. Schultze in seinem „Fetischismus" und Tiele in „M. Müller und Fr. Schultze" [Leipz. 1871] meinen; vergl. auch Tiele's Compend. der Rel.s Gesch., übers. v. Weber), sondern die Wurzel ist das Bedürfnis der Hingebung von seiten des Menschen als des niederen, ergänzungsbedürftigen Wesens an ein höheres, das ihn wirklich ergänzen und befriedigen kann. Das Objekt ist daher von Anfang an eine wirklich überlegene Gottheit. Selbst in den Religionen der sogenannten Naturmenschen werden neben den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zugleich auch Seelen und Geister verehrt, ja letztere sind sogar in den Fetischen selbst das eigentliche Objekt der Anbetung. Zudem steht nach den Anschauungen der meisten betreffenden Stämme über den untergeordneten Geistern ein höherer oder höchster Gott, nämlich der beseelte oder mehr oder weniger personifizierte Himmel, dem die Wolken als Gewand und die Sterne als Schmuck seines Angesichts dienen. Daß jetzt die untergeordneten Geister als die Hauptsache, als die eigentlichen Regenten der Welt angesehen und entschieden eifriger, ja oft allein beim Kultus berücksichtigt werden, ist erst die Folge eines Rückschritts, dessen sich die betreffenden Völker zum Teil noch selbst zu erinnern glauben (vgl. Gerland in Waitz, Anthropol. der Naturvölker VI, S. 796, und Pfleiderer, Jahrb. f. protest. Theol. I, 1875). Schön spricht sich M. Müller (Essays I, 2. Aufl. Leipz. 1879 S. VIII) aus über das, was der Religion immer und von Anfang an eigen ist. Gerade für den noch kindlichen Menschen liegt es sicher am nächsten, sich den Höheren, an den er sich als an seine Ergänzung hingeben und mit dem er verkehren will, als etwas Persönliches und Einheitliches vorzustellen.

Thatsächlich ist es bei den Semiten eigentlich nie zu einem plastisch ausgeprägten Polytheismus gekommen. Statt der Phantasie, die sich allzufrei und selbständig über ihren Gegenstand erhebt, überwog in ihnen die Pietät, die sich unterordnet; daher sie ihren Gott auch vor allem als den Starken, als den Herrn und König bezeichneten. Zudem kam der Mangel an jener Poesie, die leicht all die bunten Einzelerscheinungen der Natur persönlich faßt und plastisch bildet, es kam auch schon die Einförmigkeit der Umgebung ihrer Einfachheit zu Hilfe. „Le désert est monothéiste" (Renan, Histoire générale des langues semitiques, Par. 1855, p. 6). Sie hielten sich an die Eine allgemeine Macht und unterschieden nur verschiedene Seiten und Erscheinungsweisen an ihr. Die verschiedenen Stämme begnügten sich zudem oft mit der einen, für sie zumeist in Betracht kommenden Seite. Es ist ohne Zweifel auf den Einfluß der nichtsemitischen Urbevölkerung (der Accadier oder

Protochaldäer) zurückzuführen, daß die Götterlehre der Assyrer und Babylonier ausgebildeter und mehr systematisiert war als die Verehrung des El Eljon, des Baal-Moloch und der Astarte bei den Kanaanitern (Schrader, Semitismus und Babylonismus, in Jahrbb. f. protest. Theol. I, S. 117 ff.).

Die Depravation, die bei den Semiten ebenso gewiß wie bei den anderen Völkern stattfand, vollzog sich bei ihnen besonders in der Weise, daß sie die Gottheit immer weniger als etwas Geistiges und Ethisches, immer mehr als eine bloße Naturmacht betrachteten, die sie durch Hingebung nicht des Innerlichen, sondern des Äußerlichen, besonders durch Bethätigung der Naturtriebe verehren zu müssen meinten. Und Anfänger einer neuen, höheren Entwicklung in der Religion wurden Abraham und seine Nachkommen dadurch, daß sie, festhaltend, was sie noch Gutes hatten, dem Zuge des heil. Gottes als solchem folgten und ihr Geistesleben von ihm mehr und mehr reinigen ließen. Naturreligion und Offenbarungsreligion sind nicht graduell, sondern antithetisch verschieden; jene ist nach Baur die Religion des subjektiven, diese die des objektiven Geistes, jene hat nach Schelling den Mythus, diese die Offenbarung, jene ist nach Nitzsch die passive, diese die aktive Religion. So leicht auch ein Geschlecht, zumal in religiöser Beziehung, von einer höheren Stufe auf eine tiefere hinabsinkt, so undenkbar ist es doch, so sehr widerspricht es jedenfalls der geschichtlichen Erfahrung, daß ein heidnisch gewordenes Volk, ob sich auch eine reinere und höhere Erkenntnis in ihm entwickeln mag, zu der Höhe der wahren Religion durch sich selbst emporgelangt. Israel verdankt seine Religion der Offenbarung, und all die Fortschritte, die wir in religiöser Beziehung von Abraham bis auf Mosen und weiterhin haben andeuten können (vergl. S. 343 ff.), sind das Erzeugnis des planvoll in und an Israel arbeitenden, das letzte Ziel der Vollendung von Anfang an vorbereitenden Gottesgeistes. Sie sind daher Keime, aus denen sich die schließliche, die neutestamentliche Höhe mit Notwendigkeit ergab und wiederum auch Glieder, von denen für den ganzen Organismus keins entbehrlich war.

a. Von Gott und seinen Werken.

1. **Die Namen Gottes.** Für den Inhalt seis der patriarchalischen, seis der mosaischen Gotteserkenntnis sind vor allem ihre Gottesnamen bezeichnend. Sie sind durch Gottes Erweisungen selbst an die Hand gegeben, sind keineswegs etwas Willkürliches. Gottes Name ist in der Sprache der hl. Schrift oft genug mit Gottes sich offenbarendem Wesen identisch. Ihm werden Gottes Eigenschaften und Thaten beigelegt.[1]) — Der allgemeinste Gottesname nun,

[1]) Nach dem innigen Zusammenhang, der überhaupt für das Bewußtsein des Semiten zwischen dem Namen und dem Wesen des Benannten besteht, wird „der Name des Herrn“ nicht selten gebraucht, um den Herrn selbst zu bezeichnen, soweit er den Menschen erkennbar und also auch nennbar geworden ist. So steht es für die Ausstrahlung des göttlichen Wesens, z. B. in der Natur Ps. 8, 2; in seinem Engel Ex. 23, 21; im Messias Mi. 5, 3; für den zur Hilfe (Ps. 20, 2) oder zum Gericht (Jes. 30, 27) erscheinenden Gott. Ist aber dieser Name des Herrn etwas Objektives, so zielt er allerdings auf subjektive Anerkennung durch die Menschen. Gott erweist z. B. unverdientes Erbarmen „um seines Namens willen“ (Ps. 25, 11; Jes. 48, 9; besonders oft bei Ezech. 20, 9. 14. 22. 44; 36, 22 f.), daß man auf Erden sein huldvolles Wesen erkenne. Vgl. das Objektive und das Subjektive in der Bitte: „Geheiliget werde dein Name“, womit nicht bloß die Benennungen des himml. Vaters gemeint sind, sondern alles, was von ihm offenbar geworden im Gegensatz zu dem kommenden Reich, dem Inbegriff dessen, was erst offenbar werden soll.

der bei den Semiten von Anfang an der gewöhnlichste gewesen zu sein scheint, der aber wegen seiner Allgemeinheit leicht auch noch später neben den Sondernamen beliebt, ja zuletzt wieder sehr häufig gebraucht wurde, war אֱלֹהִים[1]. Pluralisch wurde er gebildet, nicht im Zusammenhang mit einer vorangegangenen polytheistischen Stufe (dann würde nicht auch der einzelne heidnische Gott ganz gewöhnlich אלהים heißen, 1 S. 5,7; 17,43; 1 K. 11,5; 2 K. 1,2.3.6.16), sondern wegen der Menge der Erweisungen und Kräfte Gottes[2]. — Die spezifisch-patriarchalische Bezeichnung war אֵל שַׁדַּי, der gewaltige Gott[3]) Ex. 6,2 f., vgl. Gen. 17,1. 28,3. 35,11. 43,14. 48,3 (später nur in Num. 24,4.16 und im B. Hiob). Das ethische Moment in Gott stand also noch nicht so im Vordergrunde, daß Gott schon, wie später, ausdrücklich als Heiliger und Vater bezeichnet wäre. Daß aber die Stärke Gottes, im Gegensatz zu der Schwäche des Menschen (als des אנוש), immerhin schon als eine durchaus ethische gedacht wurde, erhellt sofort aus der Grundstelle, Gen. 17,1. — Baal, Herr, hin und wieder bei den Hebräern ebenfalls üblich (Hos. 2,18; vgl. die Eigennamen 1 Chr. 8,33. 9,39. 14,7), war wie אֲדֹנָי, הָאָדוֹן, אֲבִיר יִשְׂרָאֵל u. a. nicht so sehr Name als vielmehr Titel (daher בַּעֲלִי, Hos. 2,18) und kam später infolge des Gegensatzes gegen den kanaanitischen Baal außer Gebrauch.

Daß der Jehovist, der öfters schon im Früheren das Spätere sieht, den patriarchalischen Gott bereits als Jahve bezeichnet, ja ihn sich selbst so bezeichnen läßt, Gen. 15,7, hat wohl nur den Grund, daß derselbe als der Gott der Offenbarung immerhin schon wesentlich derselbe wie der nachher durch Mose geoffenbarte war. Wie denn Jahve auch selber, als er den neuen Namen sanktionierte, seine Identität mit dem Gott der Väter ausdrücklich hervorhob, Ex. 3,13.15. 6,3.4. In den patriarchalischen Zeiten ist der Jahvename nach Ex. 6, 3, vgl. auch Hos. 12,10. 13,4; Ez. 20,5 nicht üblich gewesen.

---

[1]) Der altertümlich feierliche Singular (Dt. 32,15.17; Ps. 18,32; häufig im B. Hiob; dann wieder in spätern aramaisierenden Schriften) אֱלוֹהַּ ist nicht mit אול, stark sein, zu kombinieren (so Gesen., Tuch, Ewald, Nestle u. a.), sondern Infinitivbildung von אָלַהּ = arab. aliha, scheu umherirren, schaudern, bedeutet also eigentlich das Grauen, dann wie פַּחַד (Gen. 31,42.53) geradezu für das Numen als Gegenstand des Grauens gebraucht. Vgl. auch das griech. σέβας für σέβασμα. So Fleischer, Delitzsch u. a.

[2]) Gewöhnlich wird das Wort pluralisch gebraucht, auch wo es Einen oder den Einen Gott bezeichnet. Diese Mehrheit ist nicht trinitarisch zu erklären (so die Ältern), auch nicht vom Polytheismus abzuleiten (so manche Neuere), wovon jedenfalls das Bewußtsein ganz geschwunden sein müßte, da dieser Plural auch in den strengst monotheistischen Zeiten vom wahren Gotte gebraucht wird. Aber auch an bloßen pluralis majestaticus ist nicht zu denken, eher an einen Plural der Steigerung; so z. B. Schelling: pluralis magnitudinis; Delitzsch: intensiver Plural. Zu beachten ist aber, daß gerade in ältern und ältesten Schriftstücken אלהים nicht ganz selten dem אנשים gattungsbegrifflich gegenübersteht, die überirdischen, himmlischen, unsterblichen Wesen (nicht „Götter"!) bezeichnend, wie denn Gott mit einer solchen Gattung den Menschen gegenüber sich zusammenfaßt Gen. 3,22. So verstehe man אלהים Gen. 3,5 (vgl. auch Gen. 1,26 u. Jes. 6,8); Ps. 8,6; Ri. 9,13; Gen. 35,7; 1 Sam. 28,13 u. a. Von da aus ergibt sich, daß Gott selbst als Zusammenfassung dieser ganzen himmlischen Welt אלהים heißt, indem, wie die alttest. Engellehre zeigt, er mit diesen himmlischen Wesen aufs innigste verbunden ist, ja diese nur seine Organe und Manifestationen sind, so daß sie für das Gefühl des Menschen hinter Gott verschwinden, in Gott aufgehen. Es ist also האלהים Gott nach der Fülle seiner Offenbarungen und Geisteskräfte.

[3]) אֵל gewöhnl. und am besten v. אול stark sein abgeleitet: der Starke; nach Nöldeke dagegen von der Bedeutung: voranstehen, also: Führer, Herr. Noch anders Lagarde: vom Stamm אלי, der, dem man zustrebt (?). Dies mag der älteste semit. Gottesname sein (vgl. bes. assyr. Ilu); er ist ursprünglich auch appellativ, wird dann aber oft wie ein Eigenname gebraucht, freilich fast nur in der Poesie; sonst meist mit adjektivischen Zusätzen, z. B. שַׁדַּי der allgewaltige (v. שדד).

Denn die Annahme, daß Ex. 6, 3 die Offenbarung nur des Wesens, nicht des Namens Jahves für jene Zeiten in Abrede gestellt wird, widerlegt sich durch den engen Zusammenhang zwischen Namen und Wesen im Hebräischen, besonders in Beziehung auf Gott. Zudem fehlt dieser Name in den nom. propr. der älteren Zeit. Der Jehovist geht in Ex. 3, 13 ff. selbst davon aus, daß er bis auf Mosen wenigstens noch nicht allgemeiner bekannt geworden war. — Daß er Jahve auszusprechen sei, könnte zweifelhaft erscheinen, weil ihn die späteren Juden seiner bes. Heiligkeit wegen mit falscher Berufung auf Lev. 24, 11. 16 nicht mehr gebrauchten; die Aussprache wird jedoch von der sam. Tradition bei Epiphanius und Theodoret (Quaest. 15 in Ex.) glaubhaft bezeugt. Der Name bezeichnet Gott als den Seienden (Ewald, Dillmann, Delitzsch u. a.), nicht als den das Sein Schaffenden; im Hiph. ist חוה = היה nicht gebräuchlich (gegen Cler., Ges., Lagarde, Schrader, Guthe, Nestle, H. Schultz, Baudissin, Kuenen)[1]. Die Offenbarung, deren Mose über ihn Ex. 6, 2 ff. teilhaftig wurde, hatte wohl ebenso wie andere Offenbarungen ihre Vorbereitungen und Anknüpfungspunkte[2]. Der durch sie sanktionierte Name Jahve verbürgte nicht bloß Gottes Sein im allgemeinen, sondern auch seine Zuverlässigkeit, Beständigkeit und Unveränderlichkeit, und drückte nach Ex. 3, 13. 14, wenn anders man seinen ganzen Inhalt zu erfassen vermochte, auch das aus, daß Gott nur sein eignes Sein ist, durch nichts anderes zu erklären (daher auch nicht abzubilden) und von nichts anderem abhängig, durchaus einzigartig, absolut, wunderbar. Er lag auf einer höheren Stufe als die früheren Namen, war zudem nationaler. — Wenn es aber nicht an der ausdrücklichen Hervorhebung der Macht fehlen sollte, so fügte man etwas später, wie es scheint von Samuels Zeit ab (1 S. 1, 11. 15, 2. 17, 45; 2 S. 7, 8. 26 ff.) das ebenfalls höher greifende „Zebaoth" hinzu, Ps. 24, 8. 10; Jes. 1, 9. Man dachte dabei nicht an Gottes irdische Heerscharen (Herder, v. Cölln, H. Schultz, Kautzsch u. a.), an die Kinder Israel (die waren zu schwächlich und heißen nur Ex. 7, 4 und 12, 41 in feierlicher Rede Gottes Heerscharen), sondern an seine himmlischen, besonders an die Engel, durch welche sich seine Gewalt am wirksamsten und göttlichsten erweist: Gen. 32, 3; Jos. 5, 14; 1 K. 22, 19; 2 K. 6, 16 f.; Ps. 103, 21. 148, 2;

---

[1]) Neben der Deutung des Hiph. von dem die Dinge ins Dasein rufenden Gott, ist auch vertreten worden, es heiße: der das Verheißene zur Wirklichkeit macht. So Lagarde, der aber neuerdings (Orient. II) dasselbe erklärt: der Fallende (als Bätyl)) oder Fällende (Gewittergott). Die stärkste Instanz gegen hiphil. Erkl. bildet das Ex. 3, 14 sich dokumentierende hebr. Sprachbewußtsein. Zu erkl. ist die Stelle nach Ex. 33, 19: „Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarme", d. h. bin in meinem Erbarmen von nichts und von niemandem außer mir abhängig. Jahve ist also der in seinem Sein schlechthin Unabhängige. Dabei ist freilich nicht an ein bloß begriffliches, sondern an ein lebendiges, wirksames Sein gedacht. Noch abstrakter übrigens ist die Aussage: Ich bin der Er schlechthin, Dt. 32, 39; Jes. 41, 4. 43, 10.

[2]) Der Ansicht, daß vor Mose der Name Jahve bereits in einem beschränktern Kreise der Israeliten üblich war (so auch Tholuck, Ewald, Nestle, Kuenen, Wellhausen), läßt sich durch den Namen der Mutter Moses Jochebed (Ex. 6, 20) stützen. Näher denkt der Verfasser an die ernster gesinnten Israeliten in Ägypten, die mit diesem Namen ihr Bekenntnis den Zweiflern gegenüber ausgesprochen hätten. Wellhausen vermutet, dieser Gottesname sei in Moses Familie oder im Stamm Josephs üblich gewesen. — Jedenfalls wurde er seit Mose Gemeingut des Volks. Außerisraelitischen Ursprung des Jahvenamens aus Ägypten, Babylonien, Midian, Kanaan oder gar einem arischen Volk hat man oft nachzuweisen versucht, aber bis jetzt ohne irgend evidenten Nachweis. S. darüber König, Hauptprobleme S. 29 ff. — Daß derselbe nicht erst nach Mose zu den Israeliten kann gekommen sein, beweisen die von Mose an häufigen, damit zusammengesetzten Eigennamen.

2 Chr. 18,18. Man verband Jahve Zebaoth daher auch öfter mit „thronend auf den Cherubim“: 1 S. 4,4; 2 S. 6,2. Mit „Gott der Schlachtreihen Israels“ ist dieser Name 1 Sam. 17,45 nicht als Synonymon, sondern als bedeutsame Folie zusammengestellt[1]).

2. **Gottes Wesen und Eigenschaften.** Die Persönlichkeit Gottes stand vor allem fest. Ihre konkrete Fassung drückte sich besonders auch durch die Anthropomorphismen und Anthropopathismen aus, die ein Zeichen nicht der niedrigeren, sondern der lebendigeren Religiosität sind und sich am häufigsten beim Jehovisten finden[2]). In betreff der Geistigkeit und Einzigkeit oder Ausschließlichkeit Gottes ist zwischen niederen Volksvorstellungen oder populären Redeweisen und der Erkenntnis der biblischen Autoren selbst zu unterscheiden. Nur reden auch letztere noch nicht sowohl von Gott als Geist, als vielmehr von Gottes Geist, vgl. jedoch Jes. 31,3. Daß sie nicht bloß einem Henotheismus, wonach Jahve bloß der allein zu verehrende, aber nicht der einzige Gott gewesen wäre, sondern einem wahren Monotheismus huldigen, erhellt daraus, daß der Herr nach ihnen der unumschränkte Schöpfer, Gebieter und Richter für alles, auch für andere Völker ist, vgl. Am. 9,7. Auch handelte es sich bei Abfall zu Götzendienst gewöhnlich nicht um die Mitanerkennung eines fremden Gottes, etwa Baals, neben Jahve, sondern um den Übergang von Jahve zu Baal, oder es war fraglich, ob nicht mehrere Verehrungsweisen der einen Gottheit neben einander berechtigt seien. Über die Bildlosigkeit des legitimen Jahvekultus seit Mose s. unten S. 442. — Wie entschieden ethisch der Gottesbegriff auch der älteren Autoren schon war, ergibt sich besonders aus den Eigenschaften, die sie von Gott aussagten, um sowohl seinen scharfen Gegensatz gegen alles Böse, als auch seine innige Zuneigung zu allem Guten auszudrücken. Die Grund- und Haupteigenschaft war zwar zunächst noch nicht die Gerechtigkeit, die nur Ex. 9,27 im Munde Pharaos und Dt. 32,4 in der Poesie vorkommt, sondern — wenigstens von der Gründung der Theokratie ab (zum erstenmal Ex. 15,11) — die Heiligkeit, welcher auf seiten Israels nicht bloß eine innerliche, sondern ebenso sehr noch — was für den ganzen damaligen Standpunkt äußerst bedeutsam und für die weitere Entwickelung ganz besonders wichtig war — eine äußerliche, sinnliche, levitische Heiligkeit entsprach (nach dem ganzen engen Verhältnis Israels zur Natur,

---

[1]) יהוה צבאות für יהוה אֱלֹהֵי צ׳, bezeichnet Jahve als Gott der himml. Heerscharen. Für ursprüngl. Beziehung auf Israels Kriegsscharen (so auch Kautzsch, nach welchem der Name in seiner Urbedeutung den durch die hl. Lade repräsentierten Kriegsgott bezeichnete) kann man sich außer dem parallel gefaßten Zusatz 1 Sam. 17,45 auch darauf berufen, daß das himml. Heer stets im Sing. צבא heißt, nur Ps. 103,21 u. 148,2 Qere צבאים, während der Plur. außer jener Verbindung stets auf die isr. Scharen geht. Sicher ist aber, daß in der proph. Zeit eines Jesaja u. s. f., wo der Name sehr häufig gebraucht wurde, man nur an die himmlischen Heere dachte, so daß man einen Wechsel der Vorstellung annehmen müßte, wenn dies in der frühesten Zeit des Gebrauchs (merkwürdigerweise der samuelischen, nicht der mosaischen oder josuanischen, wo die eigentlichen „Kriege Jahves“ geführt wurden!) anders sollte gewesen sein.

[2]) Es ist bei diesen Anthropomorphismen immerhin zu unterscheiden zwischen kindlich naiven Vorstellungen, wie sie etwa in vormosaischen Erzählungen des Jehovisten vorkommen, gegen die Allwissenheit oder Allgegenwart oder Geistigkeit Gottes formell verstoßend (vgl. z. B. Gen. 11,5–7. 18,20 f.), und jener lebensvollen Übertragung menschlicher Affekte, wie Liebe, Haß, Zorn, Mitleid, Reue u. s. w., auf Gott, wie sie von einer lebendigen Auffassung Gottes unzertrennlich und gerade bei den am tiefsten in die göttlichen Geheimnisse hineinschauenden Propheten am häufigsten anzutreffen sind.

vgl. oben S. 396), Ex. 19,5; Lev. 11,44 f. 19,2. 20,8. 21,8. Ähnlich aber, wie nachher die Gerechtigkeit, war auch sie schon ein Grund nicht bloß heiliger Scheu, sondern auch lebendigen Vertrauens (Ps. 22,4. 33,21. 103,1; Hos. 11,9), obwohl sie keineswegs als ein bloßer Relationsbegriff Gottes Zugehörigkeit zu Israel, sondern als Qualitätsbegriff seine ganze Erhabenheit und Herrlichkeit ausdrückte (vgl. gegen Achelis, Ritschl und Diestel besonders Baudissin, Stud. zur semit. Religionsgesch., H. II, 1876; auch Orelli in Ztschr. für kirchl. Wissenschaft und k. Leben 1884. H. II.

3. **Göttliche Offenbarungsformen.** Das lebendige Verhältnis Gottes zur Welt, besonders zu Israel, bethätigte sich schon nach der älteren religiösen Anschauung durch besondere Offenbarungsformen, die als Ansätze zu der neutest. trinitarischen Offenbarungsvollendung (vgl. 1 Kor. 10,4.9; Kol. 1,15; Hebr. 1,3) immer ganz besonders bedeutsam erschienen sind. Voran und zumeist gehört dazu *1.* der Geist Gottes. Er wurde freilich noch nicht als Urheber einer innerlichen Erneuerung in den Menschen (als h. Geist im neutest. Sinn), wohl aber als Quelle alles kreatürlichen Lebens, Gen. 1,2. 2,7; Ps. 33,6. 104,29.30, besonders aller geistigen Gaben, Ex. 31,3; Num. 11,29. 27,18; Dt. 34,9 u. a. erfaßt.[1]) *2.* Das Wort Gottes. Wie eine lebendige Macht verwirklichte es seinen Inhalt selbst, Gen. 1,3 ff.; Dt. 28,2.15, auch Jes. 9,8, besonders Jes. 55,10.11. — *3.* Die Lichterscheinung Gottes, der Kabod, Ex. 24,16; 34,5.6, vgl. 1 K. 29,11—13, und die wesentlich identische Wolken- und Feuersäule in der Wüste, Ex. 13,20 ff.; 40,34 f.; Num. 14,10; 1 K. 8,11. In ihr kam für Israel Gottes Licht- und Feuernatur zur Darstellung; sie war die später sogenannte שְׁכִינָה, Einwohnung Gottes. — *4.* Ganz besonders der Engel des Herrn, מַלְאַךְ יְהוָה, auch מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים. Er übermittelte den Menschen nicht bloß Gottes Willen, sondern brachte ihnen auch Gottes Wesen nahe, besonders in wichtigen, entscheidenden Lagen, so daß er ganz wie Gott redete, ja auch geradezu Gott hieß; daher ihn denn Einige für die Erscheinung Jahves selber, die meisten Ältern jedoch für den als Engel erscheinenden Logos gehalten haben, namentlich bei dem jüngeren Elohisten und Jehovisten, Gen. 16,7—13. 21,17 f. 22,11 f. 15 f. 31,11.13. 48,15 f.; Ex. 3,4.6. 14,19. 23,21. 33,14; Ri. 12,14.16; Hos. 12,4 f.; Jes. 63,9. Anderseits aber trat er doch auch wieder, wie schon sein Name besagt, als eine zu den Engeln gehörige, von Gott verschiedene Persönlichkeit auf, Num. 22,31; Jos. 5,14 (wenn anders er hier gemeint ist), Sach. 1,12, auch Luk. 2,9; Akt. 12,17; Apok. 22,6.12. Auf Grund des religiösen Bedürfnisses einer möglichst konkreten Vergegenwärtigung Gottes fand das unmittelbare religiöse Bewußtsein der älteren Zeit in ihm offenbar mehr, als die klarere Gotteserkenntnis je einem Wesen außer Gott beilegen konnte. Letztere vermochte ihn immer nur noch erst als einen Engel anzusehen[2]). — *5.* Die übrigen Engel. מַלְאָכִים, *ἄγγελοι*, Boten, Diener,

---

[1]) Als Verleiher besonderer Charismen zum Dienst an der alttestamentl. Gemeinde, wie Weissagung u. dgl., wird an diesen Stellen offenbar eine höhere Potenz des göttlichen Geistes bezeichnet, welche von der allgemeinsten, in alle beseelte Kreatur eingegangenen, deutlich unterschieden ist.

[2]) Dem Menschen gegenüber gelten alle Engel als göttliche Wesen (אלהים), in welchen sich göttliche Macht und Herrlichkeit darstellt und durch welche sich Wort und That des Herrn vermitteln. Sie sind Gottes Organe, und kommen im Alten Test. fast gar nicht nach ihrem individuellen Fürsichsein in Betracht. Sie sind des Herrn Manifestationen; all sein Eingehen in die

Ps. 104,4. Sie vermittelten es in konkreter, faßlicher Weise, wenn sich der Mensch (auf irgend welche sinnliche Veranlassung hin) wie von oben berührt und von himmlischer Autorität beauftragt, geleitet, unterstützt oder bewahrt fühlte. Sie bildeten die nächste, dienende Personalumgebung des himmlischen Gottes. Daher sie denn auch, als über den eigentlichen Kreaturen stehend, in poetischer Rede, Ps, 29,6. 89,7; Hi. 1,6. 2,1 Gottes Söhne heißen; erst Kol. 1,15; Röm. 11,36 werden sie in das Geschaffene mit eingerechnet. Sicher verfehlt ist es von H. Schultz, die ältere Engelvorstellung besonders aus der gar nicht hierher gehörigen Stelle Gen. 6,2 zu deduzieren und die Engel demnach zu bloßen Machtwesen, die sittlich indifferent seien, zu machen. — *6.* Die Cherubim und Serafim. חַיּוֹת Ezech. 1,13.19. 3,13, ζῶα, Apok. 5,11 ff. 7,11 genannt, sind sie von den eigentlichen Engeln verschieden; sie werden nicht zu den Menschen gesandt, sondern haben zunächst nur eine Beziehung zu Gott. Die ersteren haben über die Nichtverletzung oder Nichtverunreinigung dessen, was Gottes ist, z. B. des Paradieses Gen. 3,24, der Bundeslade und des darin verwahrten Gesetzes (Ex. 25,18 ff.), als gewaltige Schirmherren zu wachen. Wie ihnen denn die an der Außen- oder Innenseite der assyrischen Königspaläste parweise gefundenen Tierkolosse — Löwen- oder Stierleiber mit Adlerschwingen und Menschenhaupt — für welche Lenormant (Bérose p. 80—135) in einer Amuletinschrift die Bezeichnung Kirubu entziffert hat, zu entsprechen scheinen (vgl. Schrader, Jahrbb. für protest. Theol. I S. 126). Sowohl Ex. 25,20 als auch Ez. 28,14; 1 Chr. 28,18 wird ihnen vorzugsweise ein „Bedecken“, סכך, beigelegt als ein Schützen und zwar in Beziehung auf Gott zugehörige Dinge. Wohl von Anfang an nicht einfach menschlich, sondern ebensosehr tierisch gedacht, Ps. 18,11, sind sie zugleich die Träger des göttlichen Throns, Ex. 25,22; Ez. 1,26 ff. Ihre Bilder in der Stiftshütte sind daher ein Symbol der Gegenwart des in seiner ganzen unverletzlichen Erhabenheit offenbar gewordenen Gottes.[1]) — Die Serafim haben nach Jes. 6,2, wo sie allein vorkom-

---

Endlichkeit und Sinnlichkeit ist, genau genommen, angelisch vermittelt gedacht. Der Engel Jahves ist im allgemeinen der in die sichtbare Endlichkeit eingegangene Jahve selbst, daher Jahve durch ihn spricht und in ihm geschaut wird. Anderseits ist jeder Engel als solcher, als endliches dienendes Organ von dem Herrn selbst unterschieden; er ist geschöpflicher Art. Ein ungeschaffener Engel, der alle andern als solcher weit überragte, ist dem alttest. Gesichtskreise fremd. Wohl aber sind jene Organe nach ihrem mehr oder weniger intimen Verhältnis zu Gott und dem verschiedenen Rang ihrer Werke von Anfang an unter sich verschieden gedacht. Und in beiderlei Hinsicht ragt über den übrigen hervor jener Engel, von dem Ex. 23,21 die Rede ist, als von dem, in welchem Jahves Name sei, d. h. nicht nur eine Offenbarung, sondern die Offenbarung des göttlichen Wesens selbst, oder Jes. 63,9, vgl. Ex. 33,15, der Engel seines Angesichts, d. h. der Engel, in welchem sich nicht nur etwa Gottes Arm thätig beweist, sondern sein Angesicht, sein persönliches Wesen sich spiegelt. Seinem Amte nach ist es der Bundesengel, der die Gegenwart Gottes seinem Bundesvolke vermittelt. Vgl. Mal. 3,1.

[1]) Der Name כְּרֻבִים, nicht semit. Ursprungs, bedeutet nach einem assyr. Synonymenverzeichnis, welches das Wort karubu mit rubu erklärt, groß, erhaben, hehr. Es werden himmlische Mächte damit bezeichnet, welche die assyr. Plastik häufig darstellt, dort meist šêdu (שֵׁדִים) geheißen. Offenbar hat man es mit Wesen zu thun, welche im Volksglauben schon lange vor Mose vorhanden waren. Als physisches Substrat dieser Vorstellung läßt sich noch die Gewitterwolke erkennen; vgl. Gen. 3,24; Ps. 18,11, die in einer Wetterwolke erscheinenden Cherube bei Ezechiel. Im Unterschied von jenen Stiergottheiten der Assyrer und Babylonier haben aber die Cherube in der mosaischen Religion von Anfang eine lediglich dienende, Jahve gänzlich untergeordnete Stellung, indem sie einerseits, wie oben angegeben, das unnahbare Heiligtum wahren, anderseits die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes zur Erscheinung bringen (vgl. bes. bei Ezechiel).

men, den sündigen Menschen, wenn er etwa als prophetisches Organ in die engere Gottesgemeinschaft aufgenommen werden soll, zu läutern.[1])

4. **Gottes Thätigkeit.** Sie ist, soviel zu ersehen, für die wahre Religion stets voran eine schöpferische gewesen. Nur an einen Gott, von dem alles durchweg, von dem also auch schon der erste Anfang seis der Welt überhaupt, seis der Menschheit abhängig gewesen ist, konnte sich der Mensch so, wie es die wahre Religion mit sich bringt, hingeben. Gott hat die Welt nicht aus einem schon vorhandenen Stoff hervorgebildet, sondern er hat sie geschaffen (Gen. 1, 2; Ps. 8, 4 ff. 19, 1. 33, 6; Jes. 40, 26, bes. Ps. 104 u. a.). Bedeutet auch ברא nicht immer schaffen im strengen Sinn, vgl. Gen. 1, 21, so tritt doch Gott zu allmächtig und absolut auf, als daß es wahrscheinlich wäre, daß die erste Materie von ihm unabhängig gedacht sei, obwohl sich der Ausdruck ex nihilo fecit mundum erst in der Vulgata 2 Makk. 7, 28 (für *ἐξ οὐκ ὄντων*) eingestellt hat, vgl. auch Hebr. 11, 3 (*μὴ ἐκ φαινομένων*). Indem er die niederen Bildungen zur Hervorbringung der höheren hat mitwirken lassen, hat er das Ganze nach Gen. 1 nur stufenweise, aber so zweckmäßig und gut gestaltet, daß es nun, wie verschieden auch von ihm, doch ein Spiegel seines eigenen herrlichen Lichtwesens ist. Man wird dieser Schöpfungsdarstellung nicht gerecht, wenn man in ihr nur einiges als religiös bedeutsam ansieht und anderes als äußerlich und ins Gebiet der Wissenschaft eingreifend beiseite setzt. Vielmehr gibt sich in ihr alles, auch die Kürze der Zeitdauer, die das „Er spricht und es geschieht", veranschaulicht, als ein bedeutsamer, wenn auch wissenschaftlich angesehen, mehrfach mangelhafter Ausdruck für wichtige religiöse Wahrheiten.

Um den Unterschied zwischen Gottes schöpferischer Thätigkeit und der gewähren lassenden, die darauf gefolgt ist, hervorzuheben, legte man ihm einerseits, Gen. 2, 1—3, ein Ruhen bei, welches seine über den nie ruhenden Weltlauf hinausgehende Erhabenheit andeutet, anderseits ein Erhalten, welches in lebendiger Weise auch als ein fortgehendes Neusetzen, als creatio continua angesehen wurde. Man faßte es als eine zweckvolle Regierung, welche die menschliche Freiheit nicht ausschloß, aber alles, auch Sünde und Übel, ihren Absichten dienstbar machte; — von einem Zufall redeten nur die Philister (1 S. 6, 9). An die bestehenden, nicht unverbrüchlichen Naturordnungen (Jer. 33, 25) bindet sich Gott nach dieser Erkenntnis nur so lange, wie es seinen Zwecken entspricht. Er thut Wunder, die über das Natürliche weit hinausgehen (פלא und נפלאות von פלה = absondern), die für ihn jedoch nur graduell ausgezeichnete Kraft- oder Großthaten sind, Num. 16, 30; Jer. 31, 21. Ihre Stelle aber haben diese Wunder recht eigentlich da, wo es gilt, das, was infolge der Sünde Naturordnung geworden ist, zu durchbrechen und ein

[1]) Der Name שְׂרָפִים bedeutet nicht die himmlischen Magnaten, wie Gesenius u. a. nach dem arab. šarufa, hoch sein, vornehm sein, deuteten, sondern führt auf Verwandtschaft mit jenen „brennenden" (שָׂרָף) Schlangen Num. 21, 6; Dt. 8, 15; Jes. 14, 29. 30, 6. Nach Analogie des zu den Cherubim Angemerkten wird man die feurigen Blitzesschlangen als sinnlichen Ausgangspunkt dieser ebenfalls gewiß uralten Vorstellung, die Jesaja als bekannt voraussetzt, anzunehmen haben. Bei den Israeliten sind's nach dieser Stelle die heiligsten Wesen, welche die nächste Umgebung des dreimal heiligen Gottes bilden, dessen Heiligkeit für die unreine Kreatur ein verzehrendes Feuer ist; daher eines dieser ebenfalls Gotte tief untergeordneten Geschöpfe die Lippen des Proph. mit heiliger Kohle ausglüht, um das Unreine von ihm auszuscheiden.

neues zu schaffen, d. i. auf dem Boden der Heilsgeschichte. Sie beginnen daher besonders mit der Erlösung aus Ägypten, Ex. 15, 11.

b. Vom Menschen und von der Sünde.

1. **Anlage und Bestimmung des Menschen.** Die alttest. Religion hätte nicht von ihrer Wahrheit überzeugt sein müssen, wenn sie sich nicht vor allem schon durch die ursprüngliche Anlage und Bestimmung des Menschen hätte begründet sehen wollen. Sie läßt den Menschen nach Gottes Bild (Gen. 1, 26 f.) durch einen unmittelbaren Aushauch aus Gott (Gen. 2, 7) zur Herrschaft über die Natur, zur Entwicklung wahrer Menschlichkeit, wie sie durch den Verkehr des Mannes mit dem ihm ebenbürtigen Weibe möglich ist, zum Umgange mit Gott und damit dann ebensosehr zu einem sich vollauf genügenden ewigen Leben, wie zur Verherrlichung Gottes geschaffen sein. Des Menschen Leben stand von vornherein in einer Entwicklung, durch die es bereits zu einem ewigen wurde; er brauchte nur in der Gemeinschaft mit Gott zu verbleiben, und sich dadurch den Genuß vom Baume des Lebens zu erhalten. Wenn er von Gott abfiel, konnte, ja mußte er trotz der Unsterblichkeit der Seele, die vom ewigen Leben wohl zu unterscheiden ist, dem Tode verfallen, ja weil aus Erde gebildet, zur Erde (ins Grab und in den Scheol) zurückkehren (nicht „zur Erde werden").

2. **Sünde.** Die durchgehende Voraussetzung der Gesetzesökonomie ist, daß die Menschen der Herrschaft der Sünde und darum auch des Todes verfallen sind. Die Sünde galt ihr als Verfehlung des rechten Weges und Zieles, חַטָּאָה, חֵטְא, חַטָּאת, als Auflehnung wider Gott, פֶּשַׁע, als Verkehrtheit, עָוֹן. Besonders wichtig aber war es, wie über die Entstehung der Sünde und den Grund ihrer Allgemeinheit geurteilt wurde. Denn ob die Gottesgemeinschaft als möglich in Aussicht genommen und mit Entschiedenheit erstrebt wurde, hing zum guten Teil von der Würdigung ihres Hindernisses ab. Nach der Sinnlichkeitstheorie wäre Versuchung und Sünde in der Natur des Menschen selbst begründet. Das niedere animalische Leben selbst müßte in ihm als selbständiges Prinzip und damit als versucherisches animal hervortreten und sich übermächtig geltend machen (H. Schultz, S. 611, 632 ff.). Aber die Bibel, auch Gen. 3, steht zu dieser Anschauung in direktem Gegensatz. Wie nach c. 1, nach welchem selbst die Tiere anfangs ganz anders als später lebten, vergl. v. 30, waren die Menschen auch nach c. 2 so gut und rein erschaffen, daß sie sich durchaus normal hätten entwickeln, daß sie also alles Versucherische sehr wohl hätten abweisen können. Gott hätte sonst nicht der Sünde eine so schwere Strafe setzen können. Den Tod, den Gott ihrem Ungehorsam droht, konnten und sollten sie offenbar vermeiden. Nicht von innen, sondern von außen trat nach c. 3 die Versuchung an sie heran, und nicht in ihrer niedern, sinnlichen Natur, sondern im Erkenntnistriebe, weiterhin in ihrem Verlangen, sich möglichst zu vervollkommnen, lag das, was ihr bei ihnen Gehör verschaffte. Da aber ihre Sünde eben Sünde und als solche etwas durchaus Freies war, läßt sich nicht sagen, warum, sondern nur, wie sie sich ihr ergaben. Ebenso konstitutiv wie der Trieb der Hingebung ist in allem, auch im menschlichen Leben der Trieb der Selbstheit; und zu stande

kam die Sünde, indem die Menschen den letzteren über den ersteren das Übergewicht gewinnen ließen, trotzdem daß die Beweise der Liebe und Fürsorge Gottes im Paradiese sie zum Gegenteil hätten bestimmen sollen. Übrigens aber handelte es sich für sie nicht um die Selbstheit an sich, sondern um die Erlangung eines bestimmten Gutes. Sie wollten nicht glauben, sondern erkennen und erfahren, nicht bloß, daß das Gute wirklich gut und heilsam, sondern auch, daß das Böse wirklich böse und verderblich sei. Und wenn sie nun inne wurden, daß das Gut ihrer Erkenntnis, obwohl in gewisser Beziehung ein Fortschritt, doch im übrigen ein sehr trauriger Erwerb war, so war es möglich, ja es lag nahe, daß sich in ihnen das Verlangen nach wahreren Gütern regte und daß sie, um derselben teilhaftig zu werden, umkehrten. Die persische Sage von der Schlange, in der Ahriman erschien, kommt erst in dem auch jüdische Elemente enthaltenden Bundehesch in der Sassanidenzeit (v. 226 n. Chr. ab) zum Vorschein. Die ältere persische Lehre kennt die Schlange nur als ahrimanisches Tier, wie sie deren viele statuierte. Älter aber und allgemeiner verbreitet ist die Vorstellung von den gottfeindlichen, chaotischen Naturkräften als einer Schlange. Im übrigen vgl. S. 338 ff.

3. **Ausbreitung des Sündenverderbens.** Die Sinnlichkeitstheorie statuiert, Adams Nachkommen seien noch ebenso beschaffen gewesen, wie er selbst. Seine Sünde sei nicht der Grund der ihrigen, sondern mit der ihrigen identisch. Die Geschichte des Sündenfalls in Gen. 3 sei ein Mythus, der in Adam sein ganzes Geschlecht darstelle. Daß Adams Kinder, ja daß alle Nachkommen unter der Sünde des einen Stammvaters hätten leiden sollen, sei undenkbar. Aber wenn man es (wie H. Schultz, S. 636) mit Baumgarten-Crusius lächerlich findet, an eine so einsame Geschichte, wie Adams Fall sei, Folgen für das ganze Geschlecht zu knüpfen, so will die Bedeutung, welche jede erste sittliche oder unsittliche That für die weitere sittliche Entwicklung unter allen Umständen hat, und will zugleich der organische Zusammenhang des Menschengeschlechts, der die Solidarität in sittlicher Beziehung, der besonders den Einfluß der Eltern auf die Kinder notwendig macht, da ohnedem jeder, statt in das Erbe des andern einzutreten, wieder von vorn anfangen müßte, — ernster gewürdigt sein. Übrigens kann auch ganz wohl angenommen werden, daß die biblische Darstellung in und mit dem einen sündigen Akt Adams zugleich seine ganze entsprechende Entwicklung hat zeichnen wollen. Daß das A. T. auf diese für das Nachdenken so wichtige Erklärung der Allgemeinheit der Sünde sonst nirgends weiter zurückkommt, ist in seiner praktischen Richtung begründet und kann um so weniger auffallen, als auch die Erzählung von Kain und Abel nirgends weiter als in Gen. 4, als selbst die Sündflutgeschichte nur höchst selten angezogen wird. — Nach Gen. 4 trug Kain im Unterschiede von Adam die Sünde von vornherein schon in seinem Herzen (was H. Schultz völlig verkennt); die Sünde, welche bei ihm noch vor der Thür lauerte, war nur noch die sündige That mit ihrem weiteren Gefolge. Selbst nach der elohistischen Darstellung, die den Sündenfall nicht erzählt, griff das Sündenverderben bald genug so um sich, daß die Sündflut nötig wurde. Daß die bessere sethitische Linie ebenfalls von der Sünde infiziert war, läßt sich, obwohl es nicht ausdrücklich gesagt wird, daraus entnehmen,

daß nur der fromme Henoch, weil er ein göttliches Leben führte, entrückt wurde, Gen. 5, 24.[1])

Ob die alttestamentliche Religion von Anfang an geradezu eine Vererbung des Verderbens oder bloß eine Gewöhnung zur Sünde statuiert hat, ist nicht zu ersehen. Aber das erstere lag ihr bei der Anerkennung des engen Zusammenhangs zwischen Eltern und Kindern und bei der Unterordnung der Einzelpersönlichkeit unter das Geschlechts- und Volksganze am nächsten. Auch deutet es sich durch die Einsetzung der Beschneidung vor der Zeugung Isaaks Gen. 17 an (später in Ps. 51, 7 u. Hi. 14, 4).

4. **Schuld.** Mit der Sünde verknüpfte man die Schuld so eng, daß man beide durch ein und dasselbe Wort עָוֹן, Gen. 4, 13, bezeichnete. Und so ernst wieder war der Begriff der Schuld, אָשָׁם, als eines Gott Verhaftetseins, daß durch die Bezeichnungen derselben zuweilen auch der Begriff der Strafe mit ausgedrückt wurde, Gen. 4, 13; Ps. 40, 13. Durch den Umstand, daß die Sünde der Vorfahren an der Sünde der Nachkommen mit schuld war, fand man die Strafbarkeit der letzteren nicht aufgehoben. Vielmehr fühlte man, daß sich bei der engen Zusammengehörigkeit des ganzen Geschlechts auch die Strafbarkeit übertrage. So entschieden übrigens die h. Schrift lehrt, daß durch die Eltern auch die Kinder, daß durch einen auch viele andere, die zu ihm gehören, schuldig und strafbar werden, Gen. 9, 18. 25. 20, 9. 26, 10; Ex. 20, 5; Hos. 4, 6; Am. 7, 17; Jer. 16, 11 ff.; Jes. 65, 7, so bestimmt macht sie auch wieder geltend, daß wo kein Gesinnungs-Zusammenhang vorhanden ist oder wo er gründlich aufgehoben wird, Zurechnung weder im guten noch im bösen stattfindet. Nur für die, welche Gott hassen, ist er ein starker, eifriger Gott, der die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht, Ex. 20, 5. Für die Kinder, die ihn lieben, ist er das nicht. Die abergläubische Vorstellung, die von dem innerlichen Zusammenhang absah, wird Jer. 31, 29 f.; Ez. 18, 2. 4. 19. 33, 12 ff. ausdrücklich widerlegt. Für das bürgerliche Recht sollte der Sohn unter allen Umständen nicht um des Vaters willen strafbar sein, Deut. 24, 16, vergl. 2 K. 14, 6.

5. **Sittliches Vermögen.** Die sittliche Fähigkeit des Menschen ist schon nach der älteren Erkenntnis jetzt nicht so groß, daß er sündlos sein könnte, Hos. 11, 8; Hi. 13, 25. 28 u. a. Aber wie sehr er auch Fleisch geworden, Gen. 6, 3; Joel 4, 1; Jes. 40, 6, so hat doch seine Seele noch immer eine unterschiedliche Erhabenheit; sie ist seine Ehre, sein כָּבוֹד, seine einzige, יְחִידָה. Die Gottbildlichkeit in dem allgemeineren Sinn, der der eigentliche ist, hat er behalten, Gen. 5, 1–3. 9, 6, vgl. 1 Kor. 11, 7; Jak. 3, 9, und damit denn auch die Möglichkeit, sich von Gottes Mahnungen und Weisungen anfassen und zum Kampf wider die Sünde anregen, ja für die Gottgemeinschaft und das Heil wieder gewinnen zu lassen. Fast scheint die gesetzliche Stufe die sittliche Fähigkeit sogar zu überschätzen. Im allgemeinen sieht man es auf

[1]) Abzuweisen ist dagegen der immer noch hie u. da wiederholte Versuch, Gen. 6, 1 f. auf eine die Korruption der Sethiten nach sich ziehende Vermischung dieser Linie mit der kainitischen zu deuten. Das allgemeine בני האלהים kann neben dem ebenso allgemeinen בנות האדם nur vom überirdischen Geschlecht verstanden werden; vgl. Brief Judä v. 6 f. So richtig Kurtz, Die Söhne Gottes u. s. w. (1858), Tuch, Hupfeld, Hofmann, Delitzsch, Köhler u. v. a. (gegen Hengstenberg, Bunsen, Keil, Lange, Fr. W. Schultz u. a.).

ihr so an, als wenn der Mensch nur der Belehrung bedürfte; von anderweitiger Hilfe, etwa innerlicher Erneuerung ist nicht die Rede. Dennoch aber ist die Anschauung nicht pelagianisch. Wie wenig ihr der Gegensatz der menschlichen Willensrichtung gegen Gottes Willen verborgen ist, erhellt aus der Häufigkeit des: „du sollst nicht".

c. Vom Bunde Gottes mit Israel.

1. **Der Bund selber.** Was im Wesen Gottes als des sich zu der Welt in engste Beziehung Setzenden begründet und durch die Anlage der Menschen als der zu ihm geschaffenen ermöglicht war, ist trotz Sünde, Schuld und Tod durch Gottes Gnaden- und Heilsthaten, welche das eigentliche Herz des alttest. Glaubens ausmachen, in Israel zu stande gebracht: ein enges Gemeinschaftsverhältnis, das sich in der Form eines Bundesverhältnisses darstellt. Die Bundschließung war den Semiten je und je die geläufigste Form der Gemeinschaftsstiftung. Gott hatte schon mit Noah, Gen. 9,9 ff., dann mit Abraham seinen Bund aufgerichtet, Gen. 15 u. 17; der Sinaibund war eine steigernde Fortsetzung jener Anfänge. Das Opfer- und Bundesblut, womit das Volk bei der Schließung desselben besprengt wurde, Ex. 24,8, war ein Zeichen, nicht bloß, daß der Herr es als von Sünden gereinigt ansah, sondern auch, daß er es in seine Blut-, d. i. Lebensgemeinschaft aufnahm; es war demnach besonders denkwürdig, Sach. 9,11; Hebr. 9,18 ff. Leuchtend genug tritt die Herrlichkeit dieses Bundes hervor, und ohne Schwierigkeit erklären sich seine Mängel.

Die Herrlichkeit desselben lag schon darin, daß ihn nicht das Volk mit dem Herrn, sondern daß ihn der Herr mit dem Volke schloß (קֵם oder אֶת־הֵקִם nach der mehr die Koordinierung erfassenden pentateuchischen, לְקֵם nach der mehr Gottes all-bestimmende Überlegenheit hervorhebenden außerpentateuchischen Sprache), so daß er mehr eine *διαθήκη* als eine *συνθήκη* war. So auf den Herrn selbst, auf dessen Willen und Veranstaltung zurückgehend, erfreute sich dieser Bund einer höheren Zuverlässigkeit, und forderte jedenfalls die Dankbarkeit besonders stark heraus. Dabei entbehrte er nicht der Innigkeit. Nach den Propheten ist Gott durch seinen Bund zu Israel in das denkbar engste Verhältnis getreten, er hat sich sein Volk angetraut, er ist der Eheherr, Israel ist sein Weib geworden, Hos. 1—3; Jer. 2,20. 3,20; Ez. 16 u. 23; Jes. 54,5. Nach dem Pentateuch ist er Israel zum Gott geworden, d. h. er hat sich ihm durch seine Erlösungs- und Heilsthaten, ganz besonders durch die grundlegende Erlösung aus Ägypten, dann durch die Aufrichtung seiner Wohnung bei ihm als seinen Gott erwiesen. Israels Untreue gegen ihn wird daher auch hier schon, wenn auch noch ohne Statuierung eines ehelichen Verhältnisses, als „hinter andern Göttern her huren" bezeichnet, Ex. 34,15. 16; Lev. 17,7. 19,29. 20,5 f.; Num. 14,33. 15,39; Dt. 31,16. Er heißt Israels Herr oder in poetisch-prophetischer Sprache auch sein König, Ri. 8,23; 1 Sam. 8,7; Dt. 33,5; Ps. 48,3. 20,10. 145,1 ff.; Jes. 6,5. 33,22. 41,21. 43,15. 44,6. 52,7 u. a. Israel ist ihm dementsprechend zum Volk geworden. Er, der Heilige, hat es sich aus all den anderen Völkern ausgesondert, daß er es als sein besonderes Eigentum, סְגֻלָּה, heilige und bewahre, Gen. 17,7 f.; Ex. 6,7. 19,5 f. 29,45. 31,13 u. a. Es sollte sein Erbe oder Besitz, 1 Sam.

10, 1; Dt. 9, 29; Pſ. 33, 12, oder, wie es am idealſten und für Israel am ehrenvollſten ausgedrückt wird, ſein Königreich von Prieſtern ſein, Ex. 19, 5, vgl. Dt. 7, 6; Pſ. 135, 4.

Der Mangel des Sinaibundes lag vor allem darin, daß er noch nicht ein Bund der Gnade und des Geiſtes, der Kindſchaft und Freiheit, ſondern des Geſetzes, noch nicht ein Bund der Belebung, ſondern der Verpflichtung war. Zwar deutete ſich auch ſchon der Begriff der Kindſchaft Gott gegenüber an. Aber der Israelit war nicht ſchon an ſich, ſondern nur als Mitglied des Volkes ein Kind Jahves; Sohn Jahves war eigentlich nur Israel, ſofern es dem Herrn ſein Volkstum verdankte, Ex. 4, 22; Dt. 14, 1. 32, 6; Jeſ. 1, 2; Jer. 3, 4. 19. 31, 9. 20 u. a. Gottes Erlöſungs- und Heilsthaten waren einſtweilen erſt äußere; ſie vermochten die Herzen noch nicht in der Weiſe zu bewegen, daß der Geiſt der Kindſchaft hätte aufkommen können. Israel hatte an ihm vor allem einen Geſetzgeber, Richter und Regierer, ſo daß Joſephus mit Recht von einer Theokratie in ſeinem Volke redet (c. Ap. 2, 16). Damit hing zunächſt die äußerliche, ſtaatliche Geſtalt des moſaiſchen Bundes zuſammen, daß er ſich nicht ſo ſehr durch innerliche, geiſtliche Mittel als vielmehr durch Zucht und Zwang von außen durchſetzte, und dann auch ſein Partikularismus, daß er die Nationalität über die Zugehörigkeit entſcheiden ließ und Israel zu Kanaanitern und Amalekitern als dem göttlichen Fluch verfallenen Geſchlechtern in ſo ſcharfen Gegenſatz ſtellte. Die Gefahr der Veräußerlichung und Selbſtüberhebung lag in ihm nahe genug. Indeß konnte doch nur durch einen ſolch äußerlichen Anfang eine wirklich innerliche Entwicklung und geiſtliche Vollendung vorbereitet und ermöglicht werden. Ein Gegengewicht gegen die Veräußerlichung und Selbſtüberhebung bildete vor allem ſchon die Offenbarung Gottes als des geiſtigen und heiligen ſelbſt. Es ſtand feſt, daß Gott das Herz anſah, ſo gewiß, als er ein geiſtiger Gott war. Der Herr hatte ſein Volk — dies die ewige Grundlage für die ganze Heilsgeſchichte in der Zeit — vor allen anderen Völkern erwählt (בָּחַר) und erkannt (יָדַע, ſich mit Liebe angeeignet), Dt. 7, 7; Gen. 18, 19; Am. 3, 2; Hoſ. 13, 5. Aber dieſe Bevorzugung war der Art, daß ſie Israel nicht mit Selbſtbewußtſein, ſondern nur mit Dank erfüllen durfte. Er hatte es erwählt nicht wegen irgendwelcher Vorzüge, ſondern infolge ſeiner wunderbaren Liebe, welche ſich voran auf die Erzväter bezog, welche aber eigentlich ihren Grund nur in ſich ſelber hatte, alſo unbegreiflich war, und welche ihrem Endziele nach auch die übrigen Völker umfaßte, Dt. 4, 37. 7, 7. 8, 17; Gen. 12, 3.

2. **Das Bundesgeſetz.** Die Forderungen Gottes, wie ſie ſchon für die älteſte Zeit im Dekalog, in etwas weiterer Ausführung auch im ganzen Bundesbuch, Ex. 20—23, in den älteren Stücken der Prieſterſchrift, und beſonders Lev. 18. 19, enthalten ſind, waren ein Ausfluß der Heiligkeit Gottes und liefen, mochten ſie das Verhalten zu Jahve oder zu den Mitisraeliten betreffen, auf das Eine hinaus, daß ſich das Volk die Gemeinſchaft des heil. Gottes durch eigene Heiligkeit bewahren ſollte. Die Hauptſache, welche ſie verlangten, war überall die Furcht vor dem heilig-huldvollen Gott, Gen. 22, 12; Ex. 9, 30. 14, 31. 18, 21; Lev. 25, 17 u. a., und die Liebe zu ihm, Ex. 20, 6, beſonders Dt. 6, 5. c. 10 u. 11. Und zwar nicht die knechtiſche, pathologiſche Furcht, die vor dem Gefürchteten zurückbebt und von ihm trennt, ſondern die

echt religiöse, die Gott hoch hält und daher mit ihm verbindet; nicht die unwahre Liebe, die statt des Herrn nur seine Gabe meint, die dem Zusammenhang von Ex. 20,6 schlecht entsprechen würde, sondern die wahre, herzliche. Die Furcht ging allerdings noch immer, wie es der gesetzliche Standpunkt mit sich brachte, als Hauptsache voran; die Liebe galt noch nicht ausdrücklich genug als der Inbegriff von allem übrigen (wie allerdings in Dt. 6,5), sondern mehr nur als etwas einzelnes neben anderem; immerhin aber verlangte das Gesetz beide in einer auf das Richtige hinausführenden Verbindung. Im Anschluß an Israels besondere Anschauungen und Bedürfnisse, besonders auch in Rücksicht auf seinen sittlichen Standpunkt, seine Herzenshärtigkeit, nahm das Gesetz natürlich auch Elemente von bloß zeitweiliger Bedeutung, ja Beschränktheiten und Unvollkommenheiten in sich auf. Im Grunde gab ihm die enge Beziehung auf Israel sogar durchweg einen vergänglichen Charakter. Sofern aber alles in ihm an dem einen großen Zwecke, eine der Heiligkeit Gottes entsprechende Heiligkeit der Gemeinde zu stande zu bringen, partizipierte, hatte es durchweg ewige Bedeutung. Auch war es an sich nicht ein knechtend Joch, sondern eine wahrhaft wohlthätige Unterweisung, Ps. 19,8 ff. Nichts in ihm konnte einfach zu Grunde gehen; durchweg mußte es sterben, aber um verklärt wieder aufzuerstehen. Übrigens deutet das Zeitliche in ihm schon selber etwas Ewiges an. Wo von Blutrache die Rede ist, handelt es sich um ihre Beschränkung, wo von Vielweiberei und Scheidung, soll dem Weibe ein gewisses Recht gesichert werden. Obwohl sich der Begriff des Nächsten auf den Volksgenossen beschränkt, soll die Liebe doch auch den Fremdling umfassen, Lev. 19,34, vergl. auch Dt. 10,19; so lange sich derselbe noch nicht in Israels Volkstum hat aufnehmen lassen, soll man ihm wenigstens mit Schonung und Milde begegnen, Ex. 22,20 f. 23,9; Lev. 19,9.10.33. 23,22. Wenn zur Einschärfung der Gebote besonders stark auf Lohn und Strafe hingewiesen, wenn zudem meist äußerliches und zeitliches als Lohn oder Strafe in Aussicht gestellt wird, so hängt das nicht bloß mit der Absicht, um so besser erzieherisch einzuwirken, sondern auch mit der Energie der Überzeugung, daß Gott sich nun einmal nicht unbezeugt lassen kann, zusammen. Übrigens kommt neben dem Äußerlichen, wie Erfolg in der Arbeit, langes Leben, Sieg über die Feinde ist, auch das Innerliche, der Friede mit Gott, die Stillung der unruhigen Seele, die Herzensfreudigkeit und dergleichen in Betracht, Ps. 4,8. 17,15. 23. 73,25. Wenn sich endlich innerliche und äußerliche, notwendige und, wie es scheint, willkürliche, moralische und zeremonielle Gebote wie gleichwertig aufs engste mit einander verbinden, so haben auch die äußerlichen eine innerliche Bedeutung — sie sind bei den alten, israelitischen Anschauungen nicht wirklich willkürlich.

Das **Moralgesetz** ist im Dekalog, Ex. 20; Dt. 5, zusammengefaßt; unter irgend eines seiner Gebote, deren Zehnzahl (aber nicht Zählungsweise) Ex. 34,28 u. Dt. 10,2. 4,13 hervorgehoben wird, läßt sich jedes andere Moralgebot ohne Schwierigkeit subsumieren. Er enthält zuerst die Pflichten gegen Gott, der sich im Eingange aufs kürzeste nach seiner ganzen für sein Volk in Betracht kommenden Bedeutung, als Jahve, Gott und Erlöser Israels bezeichnet, dann die Pflichten gegen den Nächsten, dessen Rechte aus denjenigen Gottes resultieren. Als Pflichten gegen Jahve werden zuerst die beiden fun-

damentalsten hervorgehoben, daß man ihn allein, und daß man ihn ohne Bild anbete; denn nicht das Bild eines anderen Gottes, sondern das zum Zweck der Anbetung angefertigte Bild schlechthin, also voran und zumeist dasjenige Jahves selbst, wird verboten. Beides, die Mitverehrung anderer Götter und die bildliche Verehrung Jahves widerspricht der Absolutheit Gottes, erniedrigt ihn zu einem beschränkten Wesen. Weil die Versuchung zum Bilderdienst so groß war, Ex. 32; Ri. 8, 27. 17; 2 Kg. 12, 28, war das zweite Verbot so wichtig; weil es die Geistigkeit Jahves, den wesentlichsten Unterschied zwischen ihm und den Heidengöttern, zur Geltung brachte, stand es so hoch, wie kein anderes; daher es auch sicher als ein besonderes Gebot zu zählen ist. Es ist der Inbegriff all derjenigen Anordnungen, die gegen eine noch nicht zu offenbarem Polytheismus werdende Herabsetzung Jahves gerichtet sind, und sehr begreiflich ist es, daß die das ganze Gesetz einschärfende Drohung und Verheißung noch nicht nach dem ersten, sondern erst nach diesem zweiten Fundamentalgebot folgt.[1]) Am unmittelbarsten resultieren aus diesen Grundpflichten gegen Gott selber diejenigen gegen die Mittel, welche er zur Pflege und Bewahrung des Verhältnisses zu ihm gewährt hat: gegen seinen Namen, in welchem man seine Offenbarung, d. i. alles, was er von sich kundgegeben hat, bewahren und heilig halten muß, gegen seinen Tag, durch dessen Beobachtung man sich ihm immer aufs neue weiht, und gegen seine Stellvertreter, die Eltern und elterlichen Personen, aus deren Verehrung diejenige gegen ihn wie von selber hervorwächst. Das Elterngebot gehört ohne Zweifel noch zu den Geboten der ersten Tafel, wenn auch zu denen der zweiten überleitend. Die Pflichten gegen den Nächsten werden durch die Heiligkeit des Lebens, der Ehe und des Eigentums als der Güter, an denen das menschliche Sein hängt, bestimmt, vgl. S. 392 f. Sie sind aber nicht bloß durch die äußere That, sondern auch durch die Rede, ja durch die Gesinnung, besonders durch die Unterdrückung des bösen Gelüstes zu erfüllen. Dem entsprechen die fünf Gebote der zweiten Tafel, welchen nicht nur viele andere rechtliche Anordnungen, sondern auch kleine, nebensächliche und symbolische Vorschriften (vgl. S. 395) zur Ausführung dienen.

Das Ceremonialgesetz macht den weit größten Teil des atl. Gesetzes aus. Manche meinen, es schreibe Gebräuche vor, durch deren Beobachtung Israel von den heidnischen Völkern geschieden, in sich selbst verbunden, an Gehorsam gewöhnt und immer wieder auf den Herrn zurückgewiesen oder auch, sofern dadurch ein sinnliches Gepränge zu stande kam, mit Ehrfurcht vor der Erhabenheit Gottes erfüllt werden sollte. Aber die Hauptsache war, wie schon S. 395 f. hervorgehoben ist, daß sich ein Volk wie Israel, das noch ein so enges Verhältnis zur Natur hatte, gegen so manches Physische nicht gleichgültig verhalten konnte, ohne auch gegen ethisches Gleichgültigkeit zu beweisen und zu verrohen. Dazu kam das Bedürfnis, das Gottwohlgefällige und

---

[1]) Es ist demnach eine über die ganze Auffassung der Offenbarung Jahves durch Mose entscheidende Frage, ob man diesem Religionsstifter das besagte Verbot des Bilderdienstes zuerkennt oder abstreitet. Geleugnet wurde die Mosaicität dieses Verbots von Vatke, Dozy, Kuenen, Wellhausen und manchen Neueren, welche sich namentlich darauf stützen, daß Jahve in bildlicher Gestalt unbedenklich noch lange verehrt worden sei. Siehe dagegen am besten Ed. König, Hauptprobleme S. 53 ff., sowie denselben in der Zeitschr. f kirchl. Wissensch. 1886, V u. VI.

Gotteswürdige auch äußerlich zur Darstellung zu bringen, und zugleich der symbolisierende Sinn, welcher Gedanken oder Wahrheiten unwillkürlich durch Gebilde, Farben und Riten ausdrückte.

3. **Das Bundesheil.** Der Bund und das Bundesgesetz zielten ebenso sehr auf Israels Heil und Leben, wie auf Gottes Verherrlichung ab. Es fragt sich aber noch, welchen Heilsweg und welche Heilshoffnung sie darboten.

Den Heilsweg wandelte, wer ein heiliges, Le. 11,44, und gerechtes Leben führte, Gen. 6,9. 7,1. 18,23.24.28; Ex. 23,7 f.; Le. 19,36. Die Gerechtigkeit, auf die es ankam, schloß ja freilich nicht Fehler im einzelnen aus; sie bestand mehr in der Ehrfurcht vor Gott und in der rechtschaffenen Gesinnung gegen den Nächsten im ganzen, als in der Erfüllung der einzelnen und äußerlichen Satzungen — namentlich nach dem Bewußtsein der Psalmisten und Propheten. Dennoch aber war die gottwohlgefällige Lebensrichtung und der thatsächliche Erweis derselben die erste und eigentliche Bedingung. Darf auch der Unterschied zwischen dem alt- und neutestamentl. Heilswege nicht judaistisch übertrieben und als Gegensatz gefaßt werden, so beruht doch die Gleichstellung beider (z. B. in H. Schultz' ATl. Theol., bes. S. 302) auf einer Verkennung des einen wie des andern. Bei der Vergleichung des einen mit dem andern kommt besonders die Betonung des Glaubens und der Gnade in Betracht. An der Betonung des Glaubens als des vor allem andern nötigen fehlt es im A. T. nicht. Gerade an den verhängnisvollsten Wendepunkten der Geschichte wird er als das Entscheidende hervorgehoben, Gen. 15,6; Ex. 14,31; Num. 20,12; Dt. 1,32. 9,23, vgl. Ps. 106,12.24; Jes. 7,9. 28,16; Hab. 2,4; 2 Chr. 20,20. Der Anerkennung der göttlichen Gnade aber, auch der die Sünde vergebenden, ist das A. T. erst recht voll, Gen. 32,11; Ps. 32. 51. 130. 143 (Luthers psalmi Paulini). Im Grunde weiß schon der alttest. Fromme sehr wohl, daß er, selbst was er an Gerechtigkeit hat, nur auf Grund der Gnadenthaten und Offenbarungen Gottes hat; und immer sieht er noch so viel Unvollkommenheit, ja Sünde an sich, daß er sich Gerechtigkeit nicht für sich allein zuschreiben kann, sondern nur, sofern er ein Glied des erwählten, begnadigten und geheiligten Volkes ist. Aber dennoch ist es nicht zunächst und durchweg die sündenvergebende und alles rein aus sich gewährende Gnade, woran er sich hält und zu halten angeleitet wird, vielmehr ist es die Güte oder Huld, bei den Psalmisten und Propheten die Gerechtigkeit Gottes, die sich vor allem dem Gerechten, wenn auch zuweilen dem durch Bußfertigkeit Gerechten zuneigt (vgl. Ps. 17 und 26, auch Ps. 7) und für ihn sogar ein Recht Gott gegenüber begründet (Ps. 119,132 u. a.). Und darum ist der Glaube auch noch nicht das, was die Kraft oder den Geist eines neuen Lebens vermittelt und was zu allen Werken, auf die es ankommt, wie von selber verhilft.

Die Heilshoffnung, und zwar zunächst die messianische, welche die völlige Überwindung der Sünde, wie sie die Gegenwart noch nicht bot, die Erweiterung des noch so engen Gebietes der wahren Gottesfurcht über Israel hinaus und besonders auch eine Besserung des Verhältnisses zwischen Israel und der Völkerwelt von der Zukunft erwartete, fehlte bei den Jahvegläubigen wohl nie ganz. Wo Jahve Gott war, mußte das Unvollkommene zur Vollkommenheit streben. Schon durch das Protevangelium, Gen. 3,15, wurde

es zugesagt, daß in dem schweren Kampfe gegen die Macht, durch welche Sünde und Übel in die Welt gekommen war, des Weibes Same, wenn auch nicht ohne schmerzliches und gefährliches Leiden, wenn auch zunächst nur in einzelnen Vorkämpfern, den Sieg davontragen werde. Im Anschluß an den Gang der Heilsgeschichte wurde dann, besonders durch die jehovistische Darstellung auch das näher bestimmt, wer zuerst und zumeist den Sieg vermitteln sollte. Durch den Segen Noahs wurde Jahve, der Inbegriff aller wahren Güter, der besonders auch den Sieg über die Sünde verbürgte, bevor noch irgend einem anderen dem Sem zugesprochen, Gen. 9,26. Nach den patriarchalischen Verheißungen sollte dann Abraham, Isaak und Jakob zu einem Segen sein, den sich alle Geschlechter der Erde wünschen oder auch aneignen würden (נִבְרְכוּ Gen. 12,3. 18,18. 28,14, הִתְבָּרְכוּ Gen. 22,18. 26,4). Nach Jakobs Segen sollte in Juda ein Königtum aufkommen, das nicht bloß kämpfend die Feinde unterwerfen, sondern auch friedereich (in einem Schilo, Luth. nicht genau „Held") den Gehorsam (eigentlich die Anhänglichkeit) der Völker gewinnen und sich der schönsten Gaben der Natur erfreuen werde, Gen. 49,8 ff. Von Bileam wird der König, d. i. das Königtum Israels als der Stern bezeichnet, dessen Glanz ewig leuchtet, während sich das Völkertum rings herum aufreibt, Num. 24,17–24. Nach Dt. 18,15 ff. soll es aber auch immer wieder einen Propheten geben, der klar und wahr wie Mose Gott zum Dolmetsch dient und die Offenbarung vollendet, vgl. 1 Makk. 4,46; Joh. 1,19–21. 6,14; Akt. 3,22. 7,37. Sebulon und Issachar sollen zudem als die den fremden Völkern zunächst wohnenden die Auswärtigen zur Teilnahme an ihrem Gottesdienst einladen, Dt. 33,18 f. Israel im ganzen aber soll nach Dt. 32, nach dieser Magna charta der ganzen Prophetie, schließlich, wenn es in schwerer Züchtigungszeit durch ein Nichtvolk zur Eifersucht gereizt (v. 21), zum Herrn zurückkehrt, ein Gegenstand des Preises der Nationen werden, weil der Herr es versühnt. Aber abgesehen davon, daß diese Aussprüche zum Teil zweifelhaften Zeitalters sind, jedenfalls waren sie noch zu vereinzelt. So lange noch die prophetische Entfaltung der in ihnen enthaltenen Andeutungen und besonders der Hinweis auf den Heilsmittler fehlte, hatte der Glaube noch nicht Halt genug. Am wenigsten ergriff er die Gnade schon als aus dem Tode wiederherstellend.

Die Hoffnung auf das Leben nach dem Tode sollte sich erst später durchringen. Die Wegnahme des Henoch 1 Mos. 5,24 (und ebenso die des Elia) gab einen bedeutsamen Wink, aber bildete eine Ausnahme. Es stand freilich nicht so, daß man gemeint hätte, mit dem Tode sei alles aus. Schon die Redeweise: zu den Vätern versammelt werden (auch in den Fällen, wo die Gräber weit von einander getrennt waren) und besonders die Beschwörung der abgeschiedenen Geister (Gen. 25,8.17. 49,33; Num. 20,24.26 u. a. — 1 Sam. 28,6 ff.; Jes. 8,19 u. a.), beides beweist, daß die allgemeinere Überzeugung der Völker von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode auch in Israel bestand. Aber diese Fortdauer erschien noch nicht als etwas, was Leben zu heißen verdiente. Durch die Lehre vom Scheol (שְׁאוֹל, wahrscheinlich = שְׁעוֹל, Grube, wenn nicht ein accadisches Wort, schual, Schrader, S. 390) hob die alttest. Religion zunächst erst recht stark hervor, was der Mensch an sich und abgesehen von der Gnade zu erwarten hat. Wie der Leib, ohne den sie un-

kräftig ist, fällt auch die Seele der Abhängkeit von der Erde anheim. Statt sich zu einer innigeren Gemeinschaft mit Gott zu erheben, versinkt sie in die tiefste Tiefe (Ps. 88,6 f.; Ez. 31,10.15 f. 18. 32,18.24.26.28 f.; Hiob 26,5; Jes. 14,9.15). Die Abgeschiedenen sind רְפָאִים, Schlaffe, Matte, die nicht aufstehen können, Jes. 26,14, sind nicht ihrer selbst mächtig; ihr Sein ist ein trübes, dunkles, schattenhaftes. Der Scheol ist ein Abaddon, ein Land des Verderbens, des Dunkels, der Vergessenheit, des Schweigens, wo man Gott nicht mehr lobt, Ps. 6,6, wo Gott keine Wunder thut, Ps. 88,11.13. Der Gedanke an ein solches Ende ohne Aufhören hätte über den ganzen Alten Bund einen düsteren Schatten werfen müssen, wenn nicht einerseits noch das Individuum gegen die Familie und Gesamtheit zu sehr zurückgetreten wäre, anderseits Gottes große Huld und Güte in der Gegenwart die Sorge um die Zukunft zurückgedrängt hätte.

Über die Frage des Ursprungs der Religion vergl. Zöckler, Die Urgestalt der Religion (bei den Natur- und Kulturvölkern) in der allg. Missionszeitschr. v. Warneck, Okt.—Dez. 1880; Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. Bd. I (die sittlichen Stadien) 1881; E. G. Steude, Ein Problem der allgem. Religionswissenschaft u. seine Lösung, Lpz. 1881. || In betreff der Semiten insbes.: Selden, De diis Syris (in Ugolin. Thes.); Münter, Die Religion der Karthager; Movers, Die Phönizier, besonders I, S. 168; Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, 1856; Palgrave, Ein Reisejahr in Zentralarabien, übs. v. Jonveaux; Ludw. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipz. 1863; Osiander, ZDMG. VII u. XX; Schrader u. Blau ebenda XXVII über altarab. Religion; Lenormant, Les premières civilisations, 1874; G. Smith, Assyrian discoveries, 1875; ders.: Chald. Genesis, autoris. Übers. von Friedr. Delitzsch, Leipzig 1876; Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, ein altbabyl. Epos, 1874; M. Müller, Essays (deutsche Übs. I S. 297 ff. „der semit. Monotheismus"); E. Renan, Histoire et système comparé des langues semitiques, ed. 2. 1858; Grau: Semiten und Indogermanen 1864; J. Röntsch, Über Indogermanen und Semitenthum 1872; Diestel, Der Monotheismus des älteren Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten, Jahrbb. f. d. Theol. 1860. || Speziell in betreff der Hebräer: Bendavid, Religion der Ebräer vor Moses 1812; H. Ewald, Neue Untersuchungen über den Gott der Erzväter, Jahrb. f. bibl. Wissensch. 1859—61; Dillmann, Über den Ursprung der alttest. Religion, akad. Rede 1865; König, Die Hauptprobleme der altisr. Rel.-Gesch. Leipz. 1884. — Die ältere Lit. verzeichnet eingehend der Letztgen., S. 1 ff.

Über die Gottesnamen, Ursprung, Bedeutung und Gebrauch derselben vgl. betreffend Elohim u. El: A. Geiger, Urschrift u. Übers. der Bibel 1857 S. 279 ff.; Öhler-Delitzsch PRE.[2] 4, 186. Fleischer bei Delitzsch, Genesis, 4. Aufl., S. 57 f. Nestle, Israelit. Eigennamen S. 33 ff. und Studien aus Württemberg III, 243 ff. Nöldeke, Monatsber. der Berliner Akad. der W. 1880 S. 760 ff. Lagarde, Orientalia II, 3 ff. Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 164. Siehe auch Gesenius Thesaur. und Handwörterb. 10. Aufl. — Betreffend Jahve vgl.: Reland, Decas exercitationum philol. de vera pronuntiatione nominis Jehovah, 1707; Hoelemann, Bibelstudien I, Leipz. 1859 S. 54 (über Bedeutung und Aussprache von יהוה); Köhler, De pronuntiatione ac vi sacros. tetragrammatis 1864; Öhler, Artikel „Jehova" in PRE.; Hitzig, Über die Gottesnamen im A. Test., Zeitschr. von Hilgenf. XVIII; De Lagarde, ZDMG. 1868 S. 331. Ders.: Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi 1874; Schrader, Artikel „Jahve" in Schenkels Real-Lexik.; Baudissin, Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω, Zeitschr. f. histor. Theol. 1875, III; Fr. Delitzsch, Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens יהוה, Zeitschr. f. luth. Theol. und K. 1877. IV. || In betreff des Zebaoth-Namens insbes.: Fr. Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1874; Eb. Schrader, Jahrb. f. prot. Theol. I; König, a. a. O., S. 49 ff.; E. Kautzsch in der Ztschr. für altt. Wissensch. 1886 S. 17 ff. u. in PRE.[2] Art. Zebaoth.

Über die Lehre von der Person Gottes und den göttlichen Eigenschaften vgl. Sal. Glassii Philologia s. Lips. 1691 p. 1116 ff.: De metaphoris ab homine ad deum translatis [die vollständigste Zusammenstellung der anthropopathischen und anthropomorph. Ausdrücke]; Kuenen, Jahveh and the „other Gods" in The theol. Review, N. LIV, July 1876; Baudissin, Die Anschauung des A. T. von den Göttern des Heidenthums in den Studien zur semit. Religions-Geschichte I. Leipz. 1876, S. 47 ff.; Caspari, Über das Wort קדוש ישראל, Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1844 III. S. 92 ff.; A. Ritschl, De ira

Dei, Bonn 1859, p. 8—15; auch: Die christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhn. II. S. 90 ff.; Achelis, Versuch, die Bedeutung des Wortes קדש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen, in Stud. u. Krit. 1847. I, S. 187 ff.; F. Weber, Vom Zorn Gottes Erlangen 1862; Diestel, Die Heiligkeit Gottes, Jahrb. für deutsche Theol. 1859. IV, S. 1 ff.; Öhler, Die Heiligkeit Gottes in der 1. Aufl. der Herzogschen Encycl. (Supplem.-Bd.); Delitzsch in der 2. A., V; Baudissin, Stud. zur semit. Relig.-Gesch. II; H. Cremer, Art. ἅγιος, in s. bibl. theolog. Wörterbuch, 5. Aufl.. S. 33 ff.; v. Orelli in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. W. u. L. 1884. II.

Über die Offenbarungsformen Gottes vgl.: P. Kleinert, Zu der alttest. Lehre vom Geiste Gottes, Jahrb. f. deutsche Theol. 1867. I; Sabatier, Mémoire sur la notion hébraique de l'esprit, Paris 1879. || Über die Wolken- und Feuersäule: Camp. Vitringa, Observat. s. V. c. 14—17. || Über den Engel des Herrn: Hengstenberg, Christol. I. 2. Aufl. S. 124 ff.; Chr. G. Barth, Der Engel des Bundes. Leipz. 1845; Delitzsch zu Gen. 16 u. v. Hofmann, Schriftbeweis I (gegen Hengstenbergs altkirchliche Auffassung); Kahnis, De angelo Domini diatribe, Lips. 1858. || In betreff der Engel im allgemeinen: Ode, De angelis comment. 1739 [ein noch immer unübertroffenes Hauptwerk]. || In betreff der Cherubim: Spencer, De legibus Hebr. rit. 3. Buch, cap. I; Züllig, Der Cherubim-Wagen, Heidelberg 1832; Riehm, De natura et notione symb. Cheruborum, Basil 1864. Von dems.: Die Cherubim in der Stiftshütte u. im Tempel, in Stud. u. Krit. 1874, S. 399 ff.; Kamphausen, Stud. u. Krit. 1864. IV. S. 712 ff.

Über die biblische Schöpfungsgeschichte vergl.: Kurtz, Bibel und Astronomie, 5. Aufl. 1865; Reusch, Bibel u. Natur. Freibg. 1. Aufl. 1862. 3. Aufl. 1870; Keerl, Die Schöpfungsgeschichte, Basel 1861; Fr. W. Schultz, Die Schöpfungsgesch. nach Naturwissenschaft und Bibel, Gotha 1865; O. Zöckler, Die Urgeschichte der Erde und des Menschen, Vorträge, Gütersloh 1868; dess. Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissenschaft, 2 Tle. Ebd. 1877. 1879; dess. Vortr.: Der mos. Schöpfungsbericht u. die neuere Naturw., Ev. K.Ztg. 1880, Nr. 25 f.; E. Riehm, Der bibl. Schöpfungsbericht. Vortr., Halle 1881.

Über die menschliche Natur vergl.: Carus, Psychologie der Hebräer. Nachgelassene Werke, Band V; A. Hahn, De natura hominis in V. T. 1846; Roos, Grundzüge der Seelenlehre aus der h. Schrift, 1857; T. Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre. 2. Aufl. 1862; Frz. Delitzsch, Bibl. Psychologie, 2. Aufl. 1863; Auberlen (Cremer), über den menschlichen Geist und Öhler (Delitzsch), über das menschl. Herz, beide in PRE.[2] Bd. V und VI; Wendt, Notiones carnis et spiritus quomodo in Vet. T. adhibeantur 1877; ders.: Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch, Gotha 1878; John Laidlaw, The Bible doctrine of man, Edinb. 1880; Zöckler, Art. „Mensch", PRE.[2] Bd. IX.

Über den Begriff der Theokratie s. die Abhandl. v. Spencer, Blechschmid, Deyling, Goodwin, Hulsius, Dannhauer, Conring in Ugolin. Thes. Bd. XXIV; Cellérier, Esprit de la legislation Mosaique, Gen. Paris 1837; Diestel, Die Theokratie Israels, Greifswald 1864. || In betreff des Gesetzes, besonders des Dekalog: Ewald, Geschichte Israels II S. 205-217; Geffken, Über die verschiedenen Einteilungen des Decalog, Hamburg 1838 [eine bes. gründliche und gelehrte Schrift]; Sonntag und Züllig über die Einth. des Decalog, Stud. u. Krit. 1836 I u. II; Fr. W. Schultz in Ztschr. f. luth. Th. 1858 I; Hengstenberg in Ev. KZtg. 1857 S. 717 ff.; P. G. Datema, De decalogo, Utrecht 1876; Lemme, Die religionsgeschichtl. Bedeut. des Dekalogs, 1880. || Über den alttest. Heilsweg: H. Schultz, Die Gerechtigkeit aus dem Glauben im A. u. N. Test., Jahrb. f. d. Theol. 1852 S. 510 ff.; v. Hofmann, Schriftbew. I, S. 581 ff.; Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit im A. T., in Jahrb. f. d. Theol. 1860 II, S. 176 ff. Kautzsch, Die Derivate des Stammes צדק, Einladungsschrift, Tübingen 1881.

3. Die Theologie der prophetischen Zeit.

Das von Mose begründete Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Israel mochte denen, die darin standen, fürs erste Befriedigung gewähren; durch die Entwicklung aber,. auf die es selbst hinführte, wurde die Notwendigkeit seiner Vervollkommnung immer klarer. Vieles spricht dafür, daß von David und Salomo ab nicht bloß der Kultus in Jerusalem bestimmtere Gestalt annahm, sondern auch der spezifisch israelitische Glaube an den heiligen, geistigen Gott tiefer und weiter umher Wurzeln schlug, und daß diese wichtige Entwickelung immer kräftiger ihre Konsequenzen zog. Fast handgreiflicher

freilich tritt es zu Tage, daß Priester und Volk den Opferkultus oft genug in einer Weise betrieben, als ob Jahve nicht der wahre Gott, sondern ein Götze wäre, und selbst in Juda ging immer wieder der eine oder andere der Könige von der Offenbarungs- zur Naturreligion über oder tolerierte wenigstens Baal neben Jahve. Indes war das nur eine Reaktion gegen die besseren Elemente, wie sie in den Verhältnissen Israels nicht wohl ausbleiben konnte. Die wichtigste Konsequenz war, daß in dem frömmeren Kern des Volkes die besonders in den Psalmen und Proverbien vertretene Richtung auf das Ethische als auf das eigentlichste Wesen der Offenbarungsreligion zu einer wirklichen Macht wurde. Von diesem Punkte aus entwickelten sich die innerlichsten Bewegungen. Der Gerechtigkeit Gottes sollte die Gerechtigkeit der Menschen entsprechen; Gottes Gerechtigkeit mußte sich durch seine Weltregierung, speziell durch sein Walten in Israel und besonders durch Belohnung der Frommen, durch Bestrafung der Bösen bewähren. Und sofern es daran fehlte, handelte es sich um eine Erklärung, ohne welche dem Glauben und Gehorsam die größten Gefahren drohten. Dem heiligen, gerechten Gott gegenüber vertiefte sich die Sündenerkenntnis; zudem trug die Volksentwicklung selbst dazu bei, daß man mehr und mehr einsehen mußte, daß nicht bloß der Mensch an sich, sondern daß auch Israel trotz der Offenbarung und des Gesetzes der Macht des Sündenverderbens gegenüber zu schwach sei. Es deutete sich die Notwendigkeit neuer, höherer Hilfe an. Was aber den Frommen Anfechtung bereitete, stärkte die Leichtfertigkeit der Bösen. Schon S. 425 f. ist kurz hervorgehoben worden, welche Leugnung der richterlichen Energie Gottes, welcher Ungehorsam und welche Frivolität, kurz welch heidnischer Sinn, zumal bei dem Erstarken und mächtigen Auftreten der heidnischen Völker rings herum, in Israel um sich griffen und welche tiefgreifenden Kämpfe infolge dessen zu führen waren. Eben diese Kämpfe waren das Charakteristische der neuen Periode. Wenn es nicht zu schlimmen Rückschritten kommen sollte, mußte die Offenbarung einen bedeutenden Schritt vorwärts thun, so daß sie das Glaubensleben verinnigte und zugleich die religiöse Erkenntnis vervollständigte. Und waren die Priester nur dazu gesetzt worden, dem Verhältnis zu Jahve, wie es einmal Bestand gewonnen hatte, durch den Kultus einen Ausdruck zu geben, hatten die Könige nur die Aufgabe überkommen, dies Verhältnis durch Ausführung des göttlichen Willens aufrecht zu erhalten, so bedurfte es anderer Männer, durch welche der Geist Gottes das jetzt nötig werdende innerliche Werk ausrichtete. Diejenigen, durch welche er es vorbereitete und in Angriff nahm, waren die Psalmendichter und Weisheitslehrer; diejenigen, durch welche er es recht eigentlich zu stande brachte, waren die Propheten.

Die Psalmendichtung. Vorwiegend lyrische Poesie, und als solche der Eigenart Israels besonders entsprechend, daher in einzelnen Blüten (Ps. 90?; Ri. 5) schon frühzeitig sich andeutend, durch David zu schöner Entfaltung gelangend, aber auch noch durch alle folgenden Jahrhunderte gedeihend, bildete die Psalmendichtung den unmittelbarsten Ausdruck der subjektiv gewordenen Religion. Als ein preisendes oder flehendes Bekenntnis zu dem, der das Vertrauen der Seinigen auch in den schwersten Drangsalen ebensosehr in Anspruch nahm wie rechtfertigte, entquoll sie der eigensten Erfahrung und dem festesten Glauben, war sie daher religiös zu stimmen und zu beleben ganz besonders geeignet.

Die Weisheitslehre. Sich von Salomo herleitend, sich aber auch noch in der apokryphischen Zeit besonders stark entfaltend, ging sie ganz unmittelbar darauf aus, Gesinnung und sittliches Verhalten durch ihre Weisungen gottwohlgefällig zu gestalten. Sie war vorwiegend praktisch und machte die Furcht Gottes, d. h. das Achten auf Gottes Willen und Gesetz, zum Anfange der Weisheit (Spr. 1,7. 9,10; Hi. 28,28; Ps. 111,10). Auf ihren Höhepunkten erhob sie sich aber auch dazu, „die Grundgedanken der hebräischen Religion zu einer vollständigen Lebensanschauung auszubilden, sie den Schwierigkeiten und Zweifeln gegenüber zu begründen und sie auf einzelne Fragen des Lebens anzuwenden" (Öhler). Obwohl also von der Philosophie sonst weit verschieden, hatte sie doch das mit derselben gemeinsam, daß sie die Einsicht förderte. Dadurch wirkte sie innerlich befreiend, so daß Willigkeit und Freudigkeit zur Beobachtung der göttlichen Gebote entstand. Vermöge ihrer auf das Innerliche und Individuelle gehenden Richtung begann sie sogar auch schon, das Nationale und Theokratische abzustreifen [1]).

Die Prophetie. Die Propheten erinnerten nur äußerlich an die Wahrsager der asiatischen Nachbarvölker, auch an die Manteis der Griechen; im Grunde waren sie wesentlich davon verschieden. Sie hießen in älterer Zeit, wenigstens in der Volkssprache, Seher, רֹאִים, חֹזִים, 1 S. 9,9, später aber, sofern sie öffentlich hervortraten, נְבִיאִים (wohl nicht passivisch = mit Eingebung und Rede versehen, sondern aktivisch = Sprecher und Dolmetscher, Ex. 7,1, vgl. 4,16, nach dem arab. nabaa, Worte hervorbringen, sprechen, womit das arab.

[1]) Die Weisheitslehre der Hebräer zeigt in ihren biblischen Erzeugnissen (Spr. Sal., Hiob, Koheleth) ein merkwürdiges Umgangnehmen von den spezifisch israelitischen Bundesverhältnissen. Sie geht nicht von den besondern geschichtlichen Offenbarungen aus, welche diesem Volke durch Mose und die Propheten geworden sind, sondern stellt sich auf den Boden der gemeingültigen, allen Menschen erkennbaren Wahrheiten, die aber keine bloß theoretische oder philosophische sind, sondern ihren Erkenntnisgrund in der Gottesfurcht haben und zur Förderung des gottesfürchtigen Lebens, und damit des Wohlergehens führen. „Die Richtung dieser Chokmaliteratur geht auf das Humane im Israelitischen, auf das Gemeinreligiöse im Jehovatum, auf das Gemeinsittliche im Gesetz" (Delitzsch). Der israelitische Weise ist sich dabei bewußt, ein Gebiet zu bebauen, das nicht bloß Israels Eigentum ist, sondern auch bei andern Stämmen von jeher Pflege gefunden hat. Vergl. vor allem den kosmopolitischen Charakter des Buches Hiob, dessen weise Sprecher nach der Darstellung des Dichters keine Israeliten sind, wie denn auch der Name des Bundesgottes Jahve, abgesehen vom erzählenden Prolog und Epilog, mit Absicht fast ganz gemieden wird. Auch in den andern Büchern dieser Art wird nicht auf die geschichtlichen Führungen und die theokratischen Einrichtungen Israels abgestellt, sondern auf das allgemeine Prinzip der Furcht des Herrn, woraus sich die rechte Gesinnung gegen Gott (Demut, Gottvertrauen u. s. w.) ergebe; namentlich aber werden daraus und aus der gemeinmenschlichen Erfahrung Regeln gewonnen für die äußere Lebensführung — Mahnungen zu Gehorsam, Fleiß, Sparsamkeit, Besonnenheit im Reden und Handeln, Keuschheit, ernster Kinderzucht u. s. w. —, was natürlich nicht ausschließt, daß die außerordentliche Führung Israels und sein Verhältnis zu Jahve seine weisen Meister in besonderem Maße erleuchtete und ihnen auch über die allgemein menschlichen Dinge ein ungewöhnlich zutreffendes und gesundes Urteil verlieh. Die menschliche Weisheit selbst ist nach ihnen nur ein Reflex der göttlichen; diese aber tritt dem Menschen in den harmonischen Verhältnissen der Schöpfung und den kosmischen Ordnungen besonders entgegen, Hi. 28,23 ff.; Spr. 3,19 f. So wird sie von Gott poetischer Weise unterschieden als ein Gut, das er sich vor Beginn der Welt ersehen und zu eigen gemacht habe (Hi. 28,23 ff.) und in einem jüngern Teil des Spruchbuches vollends personifiziert als seine Werkmeisterin, welche an der Erschaffung der Welt ihre Lust hatte und gleichsam spielend das anmutige Ebenmaß darin zurichtete (Spr. 8,22 ff.). Eben diese Weisheit Gottes waltet in seiner Gestaltung der menschlichen Lebenswege, daher der Mensch im Vollbesitz dieser Weisheit des Schöpfers sein müßte, um die Weltregierung zu beurteilen (Hi. 15,7 f. u. oft in diesem Buche). Eben diese Weisheit, welche den Kosmos so wohl geordnet hat, gibt endlich dem Menschen, wenn und soweit sie sein Eigentum geworden, das richtige sittliche Verhalten zu Gott und der Welt ein, Spr. 8,32 f.

nabi, Sprecher, und das chald. nabu, Name des Offenbarungsgottes, stimmt; so Ewald, Fleischer, König u. a.). Daß sie auch als Nebiim aus dem kanaanitischen Heidentum herzuleiten seien (Kuenen und Wellh.), ist eine grundlose Behauptung. Als Sprecher wurden sie vor anderen bezeichnet, weil sie das wichtigste Wort, nämlich Gottes verkündigten, Dt. 18, 18, vergl. Num. 23, 5. 12. 16; Zeph. 2, 9 u. a. Zuweilen führt בְּ bei dem Niph. נִבָּא (sich als Prophet beweisen) ausdrücklich die Gottheit ein, bei welcher und unter deren Einfluß ein Prophet redete, Jer. 2, 8; 1 K. 18, 19; 2 K. 10, 19 (vgl. König, Offenb. I, S. 59 ff.; II, S. 34 ff.; 72 ff.).

Der Zustand, in welchen sie durch Gott, speziell durch seinen Geist versetzt wurden, war bei manchen, besonders in älterer Zeit, derart, daß das Volk sie als rasende ansah, 2 K. 9, 11; Jer. 29, 26. Die gewöhnlichste Form, in der sich in älterer Zeit die prophetische Eingebung vollzog, scheint die der Verzückung oder Ekstase gewesen zu sein, bei welcher die menschliche Denk- und Sinnenthätigkeit aufhörte, Num. 11, 17—26 und 22, 8 ff.; daher denn auch Musik und Reigen zur Herbeiführung des prophetischen Zustandes mitwirken konnten (bei Saul 1 S. 10, 6 ff. 19—24 und Elisa, 2 K. 5, 15). Doch ist es bemerkenswert, daß dergleichen von Mose und Samuel nicht erzählt wird. Je reiner sich das Prophetentum gestaltete, desto weniger gewaltsam vollzog sich die Einwirkung des Geistes, obgleich sich die Ekstase bis in die letzten Zeiten nicht ganz verlor, sich vielmehr bei Ezechiel und Daniel wieder stärker geltend machte. Der prophetische Zustand war keineswegs immer derselbe. Mit der Ekstase war gewöhnlich die Vision verbunden; letztere kam aber auch da vor, wo von einer Verzückung der älteren Art nicht mehr die Rede war. Sofern die Propheten nicht auf dem Wege des diskursiven Denkens, sondern durch Intuition die Wahrheit erkannten und des Geoffenbarten unmittelbar gewiß wurden, war ihnen im Grunde immer ein Schauen eigen; daher denn auch der Ausdruck: das Wort schauen und die Bezeichnung der Prophetie als Gesicht, Jes. 1, 1; Nah. 1, 1; Ob. 1; Hos. 12, 11; Jo. 3, 1; Thren. 2, 9. 14; auch Spr. 29, 18. Das bei weitem gewöhnlichste, was bei den wahren Propheten statt hatte, war der Zustand der einfachen Einsprache, da den Propheten bei voller Klarheit des Bewußtseins und Erhöhung, nicht Unterdrückung der Denkthätigkeit, wenn auch in der gehobensten Stimmung und feurigsten Erregung, der göttliche Wille gewiß wurde.

Die Quelle, aus der ihnen die Eingebung kam, war im allgemeinen der Geist Gottes. Der Geist des Herrn ließ sich auf sie nieder, Jes. 48, 60. 61, 1, zog sie an (לָבַשׁ) wie ein Mensch sein Gewand, 2 Chr. 24, 20, stieß, fiel auf sie, 1 S. 10, 6. 16, 13; Ez. 11, 5; Gottes Hand ergriff sie, Jes. 8, 11 (Ez. 3, 14. 22 u. a.); sie hießen Männer des Geistes, Hos. 9, 7. Von Propheten, die ihre Begeistung erheuchelten und mit Absicht Lügen redeten, wußte man in älterer Zeit nicht. Gott sandte nur zuweilen einen „trügenden", einen „bösen" Geist in sie, 1 K. 22, 5; Hos. 9, 7; Jes. 29, 10; Ez. 14, 9. Erst in der prophetischen Zeit gewahrte man oft genug Männer, die aus ihrem eigenen Herzen redeten, Mich. 2, 11; Jer. 23, 16; Ez. 7, 26 u. a. Diese falschen Propheten weissagten um des Broterwerbes willen und wurden den wahren, der Menge zu Munde redend, hinderlich und gefährlich. Vermöge des Geistes Gottes, der die Menschen zur Gemeinschaft mit dem Herrn führen, das Reich der Gerechtigkeit und des Heils aufrichten wollte, war der wahre Prophet von

der Heiligkeit des Herrn, von ihrer Energie und Bewahrheitung so durchdrungen, daß er das Leben und die Geschicke im einzelnen und ganzen vor allem von ihr bedingt sah. Treue gegen Jahve war sein Hauptkennungszeichen, Dt. 13,6. Er stand daher auch durchaus auf dem Boden des Bundes und Gesetzes, soweit letzteres vorhanden war; das eine wie das andere zu stützen war sein eifrigstes Bestreben. Nur bildete das Gesetz nicht die erste und eigentliche Norm für ihn. Die ihm unmittelbar von Gott zukommende Geisteswirkung war für ihn so sehr die Hauptsache, daß er in ihr sogar die Freiheit und das Recht gewann, zum Gesetz unter Umständen in einen scheinbaren Widerspruch zu treten. Als Gesetz und Zeugnis galt ihm vor allem, der in ihm originell kund gewordene Gotteswille. Erst in späterer Zeit, wo die ganze Richtung legaler wurde, beriefen sich die Propheten häufiger auf das Gesetz, leiteten aber ihr Wort nicht aus diesem, sondern aus unmittelbarer göttlicher Eingebung ab. Voraussetzung war in ihnen nach alledem nicht bloß eine intellektuelle Begabung, die sie in den Stand setzte, die Weltlage menschlich richtig zu beurteilen, auch nicht bloß eine Divinationsgabe, welche das sich Anbahnende ahnte, sondern im allgemeinen eine innige, wahrhaftige, energische Frömmigkeit, ein glühendes Herz und ein hoher Grad sittlich religiöser Kraft, außerdem aber im einzelnen Fall das Bewußtsein bestimmter, von subjektiven Gedanken und Empfindungen unabhängiger und deutlich unterschiedener göttlicher Eingebungen.

Ihr Beruf aber war es, der Heiligkeit des Herrn gegenüber das Volk, das sie allerdings zuweilen auch, besonders in älterer Zeit, in niederen Dingen in Anspruch nahm, 1 S. 9,9, zum Gehorsam zu ermahnen und wegen seiner Sünde zu rügen, den Widerspenstigen das Gericht anzudrohen, den Bußfertigen Heil und Rettung zu verheißen. Sie waren die Boten Gottes an das Volk, die Engel, Jes. 44,26; Hag. 1,13, die Hirten, aber auch die Späher und Schmelzer, Hos. 9,8; Hab. 2,1; Jer. 6,27; Ez. 3,17 ff. Der verblendeten Menge gegenüber war daher ihre Stellung meistens sehr schwierig. Wenn die Priester widerstanden und der König selbst feindlich gesinnt war, so hatten sie nicht bloß Verachtung und Spott zu leiden, sondern auch Gefängnis, 1 K. 22,8.18, ja zuweilen mußten sie ihr Leben lassen, 2 Chr. 24,20. Oft genug war das zu Verkündende für sie selber sehr schmerzlich. Aber ob sich auch ihr Mund gern geschlossen hätte, Jes. 21,3 ff. 24,16, so brannte es doch wie Feuer in ihrem Herzen, Jer. 20,9, vgl. 6,11. 12,5 ff.; Am. 5,8; Jon. 1,13. Gott war ihnen zu stark, Jer. 20,7, und sie konnten sich wohl versucht fühlen, den Tag ihrer Geburt zu verwünschen, Jer. 15,10. 20,14; 1 K. 19,10. Hinter dieser Niedrigkeit aber war eine wunderbare Hoheit verborgen. Sie bestand darin, daß das, was diese Männer im härenen Gewande redeten und thaten, Gottes Rede und That war, daß sie in ihrem Amt als seine von ihm selbst geweihten Bevollmächtigten dastanden, deren Wort ausrichtete, was es sagte, Jer. 1,10.17, so daß sich ihnen Priester und Könige beugen mußten, daß die Widerspenstigen nur scheinbar über sie obsiegen konnten, in Wahrheit der Macht ihres Wortes unterliegen mußten. Sie waren für Israel der thatsächliche Beweis, daß Gottes Hand noch hilfreich ausgestreckt war; sie waren dem Volk durch ihre Mahnung und Fürbitte eine schützende Kriegsmacht, ja mehr als Wagen und Reiter, 2 K. 2,12. 13,14.

Was ihr Vorherwissen betrifft, so war der Geist, der sie beseelte, zu göttlich und ihre Aufgabe zu allgemein und zu hoch, als daß die Vorherverkündigung ihre Hauptaufgabe hätte sein können. Mußte ihre Rede, um wirkungsvoll zu sein, zur Drohung und Verheißung werden, also Künftiges in Aussicht stellen, so konnte sie nicht zur Wahrsagung hinabsinken, d. h. das Äußerliche der künftigen Ereignisse, Namen von Völkern oder Personen, Zeiten oder dergl. zu ihrem Gegenstand machen — um Wißbegierde oder vielmehr Neugier zu befriedigen. Sie mußte Weissagung sein, d. h. das Innerliche, das Gesetzmäßige, das sich nach Gottes Gerechtigkeit und Gnade aus der Gegenwart folgerichtig ergab, in Aussicht stellen. Sie war nicht ein unnatürliches Hellsehen, sondern eine Überzeugung, die in der Frömmigkeit wurzelte. Natürlich mußte sie, wenn sie nicht Kraft und Ansehen verlieren wollte, das Künftige konkret darstellen, in Farben und Formen, wie sie die äußeren Verhältnisse an die Hand gaben; aber das konkrete Gewand war geschichtlich bedingt und poetisch gestaltet. Sie konnte sich nicht willkürlich mit völlig entlegenen Ereignissen der Zukunft befassen, sondern nur mit denen, die Anschluß an die Gegenwart hatten. Sie konnte nur die Befriedigung der in der Gegenwart irgendwie hervorgetretenen Bedürfnisse zusagen, nur Strafe für die damaligen Verschuldungen drohen, oder Rettung aus den damaligen Gefahren verheißen. Die Endzeit war ihr Objekt nur deshalb, weil diese für jede vorhergehende Zeit Gericht und Heil und für die wahren Bedürfnisse aller Geschlechter Befriedigung bringen sollte. Die Prophetie war aber auch sittlich bedingt. Ihre Vorherverkündigungen waren daher nicht unverbrüchlich; die Drohungen konnten durch Buße, die Verheißungen durch Untreue rückgängig gemacht werden, Am. 5,15. 7,1–7; Joel. 2,13 f.; Jes. 1,18; Jer. 36,3.7 u. a. Dennoch aber würde man ihr Wesen verkennen, wenn man ihr deshalb eine göttlich gewirkte Gewißheit absprechen wollte. Die Propheten kamen nicht auf dem Wege der Überlegung oder Folgerung, sondern durch Offenbarung zu ihrer Zukunftserkenntnis; und nicht bloß, daß es eine göttliche Strafgerechtigkeit gebe, die sich gegen die Sünder bewähre, sondern daß sie sich speziell an Tyrus, Assur und Jerusalem bewähren werde, stand ihnen fest. Auch hat die Geschichte diese ihre Überzeugung großartig bestätigt. Ihre Weissagung gegen Assur hat sich nicht erst durch Roms Geschick zu erfüllen brauchen; an Assur selbst ist sie wahr geworden. Es ist möglich, ja unzweifelhaft, daß sie sich über die Zeitfernen getäuscht haben, aber fast durchweg haben sie sich darüber nur unbestimmt, wenn in Zahlen, nur in runden, ausgedrückt. In Beziehung auf zeitlich nähere Ereignisse erstreckte sich ihre Gewißheit zuweilen sogar auch auf Zeit und Ort (vgl. Tholuck, Die Proph. § 11). Und wie früher die wahrsagenden Propheten, wurden in schweren Drangsalszeiten auch sie noch von Fürsten und Volk um sehr bestimmte Auskunft in betreff des Künftigen angegangen, ohne daß sie sich dem entzogen; es fehlte ihnen sichtlich nicht an einem wunderbaren Wissen, Jer. 22,12.19.30. 28,16. 29,22. 36,30. 37,7 ff. 17. 38,14; Ez. 14,1.8. 20,1.31. 24,1.[1])

---

[1]) Diese Beispiele, welche sich bedeutend vermehren ließen (siehe PRE² XVI, 730), zeigen, daß es nicht ausreicht, wenn man die Weissagungen auf allgemeines sittlich-religiöses Erkennen mit Ausschluß eigentlicher Offenbarung zurückführen will, und daß man der prophetischen Offenbarung nicht gerecht wird, wenn man die Vorhersagung konkreten Geschehens von ihr ausscheiden

Unter den Mitteln, die den Propheten zu Gebote standen, ihrem Worte Nachdruck zu geben, sind auch Wunderthaten zu nennen. Häufiger werden dieselben allerdings nur älteren Propheten, wie Mose, Elia und Elisa, beigelegt, und diesen nicht als Beglaubigungsmittel, sondern als Hilfs- und Rettungsthaten. Später aber wird wenigstens noch Jesaja als wundermächtig dargestellt, 2 K. 20,9 f., vgl. Jes. 38,7 f. Er ist sogar, was noch wichtiger ist, von seiner Wundermächtigkeit selbst überzeugt, Jes. 7,11 (was zur rechten Würdigung des echten Prophetentums sehr entschieden Mitberücksichtigung verlangt). Und für ihn kommt das Wunder wirklich zur Beglaubigung seines Wortes in Betracht. Wunderthaten konnten zwar nicht an sich ein sicherer Beweis sein, weil sie zuweilen auch bei falschen Propheten vorkamen, wie Dt. 13,1–6 ausdrücklich anerkannt wird; aber wenn sie mit dem heiligen Charakter eines wahren Propheten zusammentrafen, so waren sie eine recht augenfällige Bestätigung seines Zusammenhanges mit Gott, so daß man dann durch Widersetzlichkeit gegen ihn zugleich auch Gott beleidigte, Jes. 7,13. — Das Hauptmittel aber war für sie das geisterfüllte Wort, das sie als Gottes Wort, Spruch oder Schwur vortragen durften, Jes. 20,2; Jer. 19,1 ff. 10 ff.; Ez. 12,3. 37,16 u. a. Hin und wieder verkörperten sie dasselbe zu einer symbolischen Handlung, welche, weil sie die Frage nach der Bedeutung anregte, und zudem auch schon als ein äußerer Vorgang, tieferen Eindruck zu machen geeignet war. Zuweilen genügte es ihnen, eine solche Handlung bloß zu erzählen, Hos. 1—3; Ez. 4,1.4 ff.; Sach. 11,4–14. Doch ist auch in diesen Fällen streitig, ob die erzählten Vorgänge bloß der Phantasie angehörten. Siehe den Kurzgef. Komm. z. d. St. Zuweilen leistete eine Parabel, wie sie besonders vollkommen Jes. 5,1–7, vorkommt, oder eine änigmatische, etwa offen ausgestellte Inschrift, Jes. 8,1–4. 30,8 ff; Hab. 2,2, einen ähnlichen Dienst. Erst bei den Propheten der letzten vorexilischen Jahrhunderte, deren Weissagungen einen auch für die Nachwelt wichtigen Inhalt hatten, wurde es üblich, daß sie einen Auszug ihrer Reden niederschrieben. Manche gaben nur eine kurze Zusammenfassung derselben, andere unterschieden in ihrem Referat die Reden der verschiedenen Zeiten.

Die Geschichte des Prophetentums beginnt eigentlich schon ebenso früh wie die Offenbarung. Alle Offenbarungsempfänger waren im Grunde Propheten. Die Prophetie hatte Freiheit genug, sich je nach Art und Bedürfnis der verschiedenen Zeiten verschieden zu gestalten. Schon die Patriarchen werden Propheten genannt, Gen. 20,7; Ps. 105,15 und wirklich prophetisch dargestellt, Gen. 15,13 ff. 18,19 ff. Im vollsten Sinne aber war Mose ein Prophet, Dt. 18,15. 34,10. Dann belebte Samuel, wie das theokratische Leben überhaupt, so auch speziell das Prophetentum durch Stiftung von prophetischen Vereinigungen (besonders zu Najoth bei Rama im Gebirge Ephraim), 1 S. 10,5 ff. 19,18 ff., vgl. Akt. 3,24; Hebr. 11,32. Weiterhin gab das Königtum der pro-

---

und in die theologisch wertlose Wahrsagung verweisen möchte. Nach dem eigenen Bewußtsein der Propheten ist vielmehr das Zusammentreffen von Vorhersagung und Geschichtsverlauf in solchen Fällen von hohem Wert, da der lebendige Gott, der die Geschichte im großen und ganzen wie im einzelnsten beherrscht, sich darin offenbart und sich zu den echten Propheten durch Erfüllung solcher Sprüche bekennt. Dt. 18,22 ist daher das Eintreffen solcher bestimmter Vorhersagungen als Kriterium für die Echtheit der Prophetie aufgestellt. Vgl. Am. 3,7; Jes. 41,22 u. s. w.

phetischen Thätigkeit teils förderlich, teils gegensätzlich neue Anregung. Ihre eigentliche Zeit aber kam erst nach der Trennung des Reichs mit der neuen Periode der großen geistigen Kämpfe. Die großen Propheten des nördlichen Reiches, Elia und Elisa hatten noch ihre prophetischen Vereine oder Schulen, um vielleicht auch durch diesen organisierten Anhang auf Fürsten und Volk zu wirken, jedenfalls einen Jahve treu ergebenen Sinn in den weiteren Volkskreisen zu befördern (in Rama, Bethel, Gibea, Gilgal, Mizpah und bei Jericho, an den Hauptstätten der Wirksamkeit Samuels). Die uns weiterhin am bekanntesten gewordenen Propheten begnügten sich mit einzelnen Jüngern (Jes. 8, 16, vgl. 50, 4. 54, 13; Jer. 32, 13. 36, 4. 32), indem sie sich eine Wirksamkeit auf weitere Kreise nunmehr schriftstellerisch sicherten. Den durchgreifendsten Einfluß übte dann die große Wandelung der Geistesart und -Richtung, welche durch das Exil herbeigeführt oder doch angebahnt wurde, auf die Prophetie aus. Sie entbehrte jetzt jener Kraft und Größe, welche sie ehedem den größeren Gegensätzen gegenüber zu beweisen vermocht hatte, wußte aber sich zunächst doch noch als ein für das öffentliche Leben sehr bedeutsames Ferment aufrecht zu erhalten. Wirklich zu Ende ging sie erst, als ihr eigentliches Lebenselement, das Verlangen nach einer über die Gegenwart hinausliegenden Vollendung, in Israel keine Stätte mehr hatte.

a. Von Gott und seiner Weltregierung.

1. **Gottes Namen und Eigenschaften.** Die von dem spezifisch israelitischen Gottesglauben ausgehende ethische Richtung hatte nicht mehr genug daran, Gott durch den Jahve-Namen von den Heidengöttern zu unterscheiden. Oft genug mochte die Menge diesen Namen als ein leeres nomen pr. gebrauchen, so daß er ihr etwas wesentlich Unterschiedliches nicht ausdrückte. So kam die Bezeichnung Gottes als des Heiligen Israels in Gebrauch. Sie findet sich besonders bei Jesaja, auch bei Deuterojesaja, außerdem Jer. 50, 29. 51, 5 u. a.; 2 Kg. 19, 22; Ps. 78, 41. 89, 19, — und bezeichnet Gott nicht bloß als den Israel zugehörigen, als besagte sie nichts weiter als das gewöhnliche „Gott Israels", sondern hebt die heilige Erhabenheit des Gottes Israels hervor, die sowohl der Sünde der Abtrünnigen im Volke als auch der Feindschaft der Welt gegenüber von der höchsten Bedeutung war. Daneben entwickelte sich auch die Betrachtung und Bezeichnung Gottes als des Vaters. Sie drückte, obwohl sie noch entsprechend äußerlich war, wie der atl. Kindesbegriff (vgl. S. 440), immerhin doch eine der ethischen Richtung entsprechende Verinnigung aus: Jes. 1, 2. 63, 16; Jer. 3, 4. 19. 31, 9; Mal. 1, 6, auch 2, 10; Ps. 68, 6. — Besonders bedeutsam aber ist es, daß man sich nunmehr vor allem an die im Pentateuch fast gar nicht erwähnte Gerechtigkeit Gottes hielt. Da auch schon der relativ Gerechte als vor Gott gerecht galt und daher vor ihm sein Recht verlangte, so war sie den Frommen nicht furchtbar, sondern im Gegenteil vertrauenerweckend. Obwohl sie allerdings auch als Strafgerechtigkeit gefaßt wurde, Ps. 9, 5. 8. 9. 17; Jes. 10, 22, lag sie doch im allgemeinen mit Huld und Wahrheit oder Treue auf einer Linie, Ps. 62, 13. 89, 15 u. a. חֶסֶד und צֶדֶק finden sich öfter mit einander verbunden, ebenso wie חֶסֶד und אֱמֶת, die alttest. Grundlage für das neutest. χάρις καὶ ἀλήθεια. Der Preis derjenigen Eigenschaften, die Gott den Menschen näherten, lag natürlich der lebendigeren

Frömmigkeit besonders nahe. Auch Gottes Liebe, die mehr besagt als Huld, wurde gerühmt, Dt. 7, 8. 13 u. a., jedoch zunächst nur erst in Beziehung auf das Bundesvolk, erst in Sap. 11, 25 als *τὰ ὄντα πάντα*, erst in Joh. 3, 16 als *τὸν κόσμον* umfassend. Für jetzt war nur noch die Güte, טוּב־יְהוָה, das sich auf alles Erstreckende, Ps. 145, 9.

2. **Gottes Geist und Weisheit.** Die Richtung auf das Ethische beeinflußte sogar die Lehre von den Offenbarungsformen. Gottes Geist wurde nun bestimmter als der heilige und gute gefaßt, der sowohl den Einzelnen, Ps. 51, 13. 143, 10, als auch dem ganzen Volke, Jes. 63, 10; Neh. 9, 20, das Bewußtsein der Gottgemeinschaft vermittelte und sie auf rechter Bahn leitete. Der Engel des Herrn aber trat zurück; er kommt nur noch Ps. 34, 8. 35, 5; 2 Kg. 19, 35; Jes. 63, 9; Sach. 1, 10 ff. 3, 1. 12, 8 * u. Mal. 3, 1 (als Engel des Bundes) vor. Statt seiner tritt als eine neue Gestalt die Weisheit Gottes hervor, welche die Menschen einladet, vor allem weise, d. h. mit Einsicht und Überzeugung fromm zu sein. Von der konkret gestaltenden und kühne Ausdrücke liebenden Poesie wird sie als Gottes geliebtes Kind, welches er als Erstling seines Wegs hervorgebracht hat, und zudem als eine Werkmeisterin der Welt, Spr. 8, 22; Hi. 28, 27, oder als eine alle Menschen an ihren Tisch ladende Fürstin, Spr. 1, 20. 9, 1 ff. dargestellt. Tritt sie so auch nur in der Poesie auf, so ist sie doch jedenfalls schon wie eine demiurgische Potenz gedacht und ganz dazu geeignet, der Betrachtung, welche die verschiedenen Offenbarungen Gottes in der Welt unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfaßt, zum bedeutsamen und entwicklungsfähigen Ausgangspunkt zu dienen. Vgl. die Anm. zu S. 448.

3. **Der Satan.** Vor allem aber will die Erweiterung der Engellehre mit der Richtung auf das Ethische in Zusammenhang gebracht sein. Für die vorprophetische Erkenntnis gab es noch keinen persönlichen Satan. Denn in der Paradiesesschlange hatte der Jehovist nur noch erst ein satanisches Prinzip, das sich von den ihm dienenden irdischen Mitteln noch nicht abgelöst hatte, gesehen. Von dem Asasel, Lev. 16 (wahrscheinlich = der sich Absondernde, nach dem arab. ʿazala, für עזלזל) ist zwar wie von einem Dämon der Wüste und des Todes, aber doch nur als von einer untergeordneten, lokalen Figur die Rede. Der מַלְאַךְ הַמַּשְׁחִית dagegen 2 Sam. 24, 16, vgl. Ex. 12, 23, und die מַלְאֲכֵי רָעִים, Ps. 78, 49, sind nicht böse, sondern Verderbens-Engel (רָעִים = רָעוֹת, wie רַע zuweilen = רָעָה), die nur gegen die Bösen feindlich verfahren. Je mehr man nun aber Gottes Gerechtigkeit, Huld und Treue betonte, desto weniger war man im stande, alle Vorkommnisse auf Erden unmittelbar auf Gottes eigenen Willen zurückzuführen, desto bestimmter vielmehr genötigt, neben dem seinigen noch einen andern mächtigen Willen zu statuieren. An drei Stellen des A. T.s, Hi. 1 u. 2; Sach. 3, 1 u. 1 Chron. 21, 1 (nicht in Ps. 109, 6. 20, wo ein Mensch gemeint ist), kommt daher ein Engel vor, welcher הַשָּׂטָן, 1 Chron. 21, 1 שָׂטָן, der Widersacher, spezieller etwa der Ankläger (in der Sept. einseitig *ὁ διάβολος*) heißt. Äußerlich ist derselbe noch möglichst enge mit den guten Engeln zusammengestellt. In der freilich poetischen Darstellung Hi. 1 u. 2 erscheint er noch unter ihnen vor Gott und, äußerlich angesehen, verrichtet er

* Siehe aber auch Sach. 2, 13. 15. 4, 9. 6, 15.

nur den Dienst der an den asiatischen Königshöfen angestellten Ankläger. Auch wird das Verbum שָׂטַן, welches seinem Namen zu Grunde liegt, auch von der Thätigkeit eines guten Engels gebraucht, Num. 22, 22. 32. Innerlich aber hat er sich wirklich abgelöst, ja in Gegensatz gestellt. Er ist nicht gegen die Bösen, sondern gegen die Frommen feindlich, und gegen Gott selber neidisch. — Von einem Versuch, das Dasein eines solchen Engels zu erklären, deutet sich nirgends etwas an. Nur wird durch seine entschiedene Unterordnung unter Gott dafür gesorgt, daß der Glaube an Gottes Unbeschränktheit nicht leidet. (Vergl. De Visser, De daemonologie van het oude Testament, Utrecht 1880).

4. **Die Theodicee.** Es handelte sich in diesen Zeiten, wo man in Gott vor allem seine Gerechtigkeit hervorhob, um eine Erklärung der Rätsel der göttlichen Weltregierung, um eine Beseitigung des Widerspruchs, den die immer am nächsten liegende Instanz, das Unglück der Frommen, das Glück der Bösen gegen das Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und Güte erhob, mit Einem Wort: um eine Theodicee. In Ps. 37, 49 und 73, wo besonders das Glück der Bösen den Ausgangspunkt bildet, beruhigt sich der Glaube noch mit der Überzeugung, daß dies Glück ein Ende mit Schrecken nimmt, daß sich die Frommen dagegen bis zuletzt, ja zuletzt noch am meisten, einer besonderen Bewahrung von seiten Gottes erfreuen. Im Buch Hiob dagegen, wo das Leiden des Frommen behandelt wird, hat der Verfasser an dem guten Ausgange der Heimsuchnng nicht genug, und ebenso wenig an alledem, was sich so im allgemeinen über sein Problem sagen läßt, daß der Fromme immer noch ein Sünder ist, also Strafe verdient, daß ihm das Leiden zu einer heilsamen Züchtigung und Läuterung dient und insofern zu einer Gnadenerweisung wird; — das Leiden des Frommen erscheint ihm dafür zu schwer. Er faßt dasselbe vor allem als eine Prüfung und Bewährung; der Fromme muß darthun, daß seine Frömmigkeit nicht Lohndienerei, sondern rein und durchdauernd ist, sowohl zu seiner eigenen als auch zu Gottes Ehre, — und daß deshalb, weil es nicht bloß in der niedern, sondern auch in der höhern Welt, in der letzteren nämlich durch Satan, eine Leugnung, ja Anklage gibt, welche zum Schweigen gebracht werden muß, wenn nicht Glaube und Frömmigkeit Schaden leiden sollen. — Es erhellt leicht, daß diese Erkenntnis in betreff der Bedeutung des Leidens in der That bereits einen bedeutenden Fortschritt repräsentiert. Nur scheint der Verfasser selbst gefühlt zu haben, daß in dieser Weise bloß ein mit einem herrlichen Ausgange gekröntes Leiden erklärt werden konnte. Wie ein bis in den Tod dauerndes Leiden begriffen werden sollte, blieb noch — abgesehen von dem kühnen Wink in 19, 25 — ungewiß und wurde auch später nicht so bald beantwortet. — Der Prediger Salomos erfaßt das Problem in seiner ganzen Größe und Allgemeinheit. Er macht sich schon nicht mit einzelnen, besonders schweren Fällen, sondern mit dem ganzen, trüben Weltlauf zu thun. Aber er steht demselben fast wie ein Skeptiker gegenüber, der es fraglich findet, ob es wirklich ein ewiges und wahres Gut gibt, ob nicht eine sittliche, geistige Welt mit ihren Forderungen und Verheißungen eine bloße Täuschung ist. Alle, Gerechte und Frevler, sogar Tier und Mensch unterliegen ein und demselben Geschick, 9, 2. Die Hoffnungslosigkeit der späteren, so vielfach ge-

drückten Verhältnisse hat über den Verfasser unverkennbar ihre düstern Schatten geworfen. Ob es indes auch noch an einer wirklich genügenden Antwort fehlte, jedenfalls war doch schon das ein Gewinn und eine Vorbereitung auf die wahre Lösung, daß den alttest. Frommen der Mangel des alttest. Standpunkts recht klar zum Bewußtsein kam. Und der bedeutendste Fortschritt war der, daß sie, wie der Verfasser des Koheleth, der in Wahrheit kein Skeptiker ist, auch ohne zu sehen oder zu begreifen, doch glaubten, 3,17. 5,7.8. 7,5–10. 8,5–13, besonders 11,9 f.

b. Von des Volkes Pflicht und Sünde.

1. **Die Pflicht des Volkes.** Mit der Betonung der ethischen Eigenschaften Gottes ging die Wertlegung auf ein wahrhaft ethisches Verhalten menschlicherseits Hand in Hand, Ps. 15. 24,3 ff. 32; Spr. 21,3.27. Über die Pflichten gegen die Mitmenschen in den verschiedenen Verhältnissen war kein Zweifel. In Spr. 31,10–31 findet man das Ideal einer Hausfrau, in Hi. 29,7 ff. dasjenige eines Ehrenmannes, in Ps. 72 u. 101 das eines Königs und in Hi. 31 einen allgemeineren Tugendspiegel, der über das sittliche Bewußtsein Israels die umfassendste Auskunft gibt. Feindesliebe wird noch nicht ausdrücklich empfohlen. Doch soll man nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, vielmehr Haß mit Wohlthaten lohnen, Schadenfreude nicht aufkommen lassen, Spr. 24,17.18.29. 25,21.22. Bei den Geschichtsschreibern, die von den Vorfahren sittlich Anstößiges berichten, ohne es zu tadeln, kommt in Betracht, daß sie ein sittliches Urteil überhaupt nicht abzugeben pflegen, daß sie Gott richten lassen und als ihre Aufgabe nur die Darstellung des göttlichen Gerichts ansehen, — bei den Rachepsalmen aber (41. 69. 109), daß sich in ihnen statt eigentlicher Rachsucht ein Gegensatz gegen Gegner, welche Übelthäter und Gottlose sind, wie sie denn häufig genug als solche ausdrücklich bezeichnet werden, ein Eifer also gegen das Mächtigwerden der Gottlosigkeit ausspricht. Die eigentliche Rachsucht ist schon Ex. 23,4.5; Lev. 19,18, dann 1 Sam. 24,5 f.; 2 Sam. 16,10; Ps. 7,5.6; Spr. 25,21. 20,22. 24,17.18.29; Hi. 31,29 verurteilt. Daß die Gottlosen nur dann, wenn sie persönliche Feinde sind, so hart bekämpft wurden (vgl. jedoch Ps. 104,35), erklärt sich daraus, daß die Verfasser hervorragende Vertreter der Frömmigkeit waren, so daß sich die Gottlosigkeit gewöhnlich zu persönlicher Feindschaft gegen sie gestaltete. Daß sie nicht zwischen den Gottlosen und der Gottlosigkeit unterschieden, nicht für die ersteren um Bekehrung, bloß für die letztere um Vernichtung baten, hat seinen Grund in dem atl. Mangel an Mitteln, welche die Bekehrung ermöglicht hätten. — Gegen die Nichtisraeliten wurde der Gegensatz erst infolge schweren Druckes und großer Gefahren (in der exilischen und nachexilischen Zeit) schärfer, vgl. Ps. 137; und erst in dem auch sonst sehr zurückstehenden Buch Esther nahm er eine jüdisch-engherzige Gestalt an.

Am meisten galt es, über die Pflichten gegen Gott das rechte Licht zu verbreiten und namentlich in den so allgemein beliebten, durch Gesetz und Gewohnheit geheiligten, leicht aber zu einem reinen Heidentum ausartenden Opferdienst ein energisches, klar zurechtweisendes Wort hineinzurufen. Daß die betreffende Erkenntnis erst in den Psalmisten selbst habe zum Durchbruch kommen müssen, ist aus Ps. 40,7 nicht zu entnehmen. Schon Samuel setzt

die Opfer gegen den Gehorsam zurück, 1 Sam. 15, 22, und die Psalmisten und Propheten gehen so weit, daß sie behaupten, Gott begehre die ersteren gar nicht, Ps. 40, 7. 51, 18, besonders Ps. 50; Am. 5, 25; Jes. 1, 11 ff., ja Gott habe zur Zeit der Ausführung aus Ägypten mit den Vätern wegen Brand- und Schlachtopfer nicht geredet, Jer. 7, 22. Es sieht so aus, als ob sie den Opferdienst unter allen Umständen für verwerflich hielten, als ob sie ihn daher auch völlig abschaffen möchten. In Wahrheit aber verhält es sich anders. Jeremia nimmt ihn auch noch für die Zukunft in Aussicht, und macht ihn zu einem Gegenstand seiner Verheißung, 17, 26. 31, 14. 33, 11. 18; vgl. auch Ps. 51, 21. Ihre Meinung ist ohne Frage die: Gott begehrt nur und hat auch in Moses Zeit nur begehrt wahre Frömmigkeit; die sinnlichen Zeichen derselben haben nicht in seinem, sondern in des Volkes Anschauung und Bedürfnis ihren Grund; sie sind ihm ein Greuel, wenn sie die wahre Frömmigkeit ersetzen sollen. Zu dem Gesetz, welches das Opfer anordnet, stellen sie sich also nicht in Gegensatz, sondern legen es aus, vergl. Gen. 4, 4 ff. u. Lev. 26, 31. Mit Unrecht sind sie zu Zeugen gegen das Vorhandensein eines geschriebenen Opfergesetzes aufgerufen worden (so von Wellhausen, I, S. 58). Den heidnischen Verdunkelungen gegenüber war es angemessen, daß sie die Wahrheit so, wie sie thun, geltend machten, mochte es schon ein geschriebenes Opfergesetz geben oder nicht. Das jehovistische Werk, das der Altar- und Opfervorschriften nicht entbehrt, Ex. 20, 24. 23, 15, war doch in der prophetischen Zeit jedenfalls schon vorhanden, und das Deuteronomium, das den Tempel in Jerusalem mit seinen Opfern zu einem seiner Hauptzielpunkte machte, wurde von Jeremia selbst vertreten, 11, 1 ff. Als daher weiterhin der Tempel mit seinem Kultus die beste Bürgschaft für den Bestand der Offenbarungsreligion als solcher zu werden versprach, traten Ezechiel (c. 40—47), der Verfasser von Jes. 40—66 (56, 2. 6. 58, 13. 65, 4. 5. 66, 17), dann Haggai und Sacharja gerade auch für das Äußere mit ein. Malcachi forderte, statt gegen die Opfer u. dergl. zu kämpfen, fehllose Opfer und legale Zehntenentrichtung, 1, 7 ff. 3, 8 ff. Dem entsprechend, wie im Deuteronomium das Gesetz prophetischer geworden war, wurde nunmehr die Prophetie legaler; die ganze Volksentwicklung brachte es so mit sich.

2. **Das Sündenverderben des Volkes.** Je innerlicher nun aber von den Psalmisten und Propheten die Pflicht des Volkes erfaßt wurde, desto gewaltiger und furchtbarer trat ihnen das Sündenverderben desselben entgegen, auf dessen Überwindung doch die ganze Offenbarung und alle Erziehung Israels abzielte. Sie erkannten, daß der Grund aller Sünde nichts Geringeres sei, als eine dem menschlichen Herzen ganz allgemein und tief eingewurzelte Überhebung dem Herrn gegenüber, Hi. 33, 17. 36, 9; Mich. 6, 8, und fühlten um so mehr, daß keiner vor dem Herrn bestehen könne, Ps. 130, 3, daß kein Fleisch vor ihm gerecht sei, Ps. 143, 2. 90, 8. 19, 13. 14. 14, 2. 3. Aber das nicht allein. Dergleichen hatte einigermaßen auch schon die jehovistische Darstellung der ganzen alten Geschichte angedeutet. Aber der Jehovist hatte Menschen vor Augen gehabt, die entweder der göttlichen Stiftungen in Israel noch ganz entbehrt hatten, oder doch ihres Einflusses noch nicht genügend teilhaftig geworden waren. Im allgemeinen hatte in der ersten Periode sicher noch die ungebrochene, der Jugendfrische des Volkes entsprechende Zuversicht geherrscht,

daß mit Hilfe der gottwohlgefälligen Ordnungen und Einrichtungen, besonders unter der Anleitung eines vollständiger entwickelten Gesetzes, unter den günstigen Folgen einer guten Regierung und glücklicher Zustände trotz der menschlichen Sündhaftigkeit doch eine allgemeine Gerechtigkeit hergestellt werden könne. Jetzt stellte sich immer bestimmter heraus, daß die Sünde trotz alledem herrschte, ja sogar immer bewußter und trotziger hervorbrach, Hos. 8,12. Angesichts der Hilfe, die es erhalten hatte, und all den Wohlthaten gegenüber, mit denen es gesegnet war, stand das Volk nur um so verwerflicher und strafwürdiger da. Ihm, der Israel zum Vater geworden, Jes. 1,2, ja dessen Liebe größer als Mutterliebe ist, Jes. 49,15, ihm, der sich Israel zum Eheweibe erkoren, Hos. 1—3; Jes. 1,21; Jer. 2,2; Ez. 16, der es als seinen kostbaren Weinberg aufs sorgsamste gepflegt hat, Jes. 5,1 ff., sind sie widerspenstig, ehebrecherisch treulos, zu Dorngestrüpp geworden (Mich. 7,4)! Es wurde ihnen auch gewiß, daß selbst die Besten und Frömmsten je und je zu sündig gewesen sind, als daß sie etwa die übrigen vertreten könnten. Selbst die Tugend der heil. Vorväter, Dt. 4,37; 7,7 u. a., schrumpfte in ihren Augen zu nichts zusammen, Jes. 43,27. Es ist ein überwältigendes Schuldgefühl, das aus ihnen redet, und ihre Bekenntnisse ergreifen um so tiefer, als sie sich in die Zahl der Sünder durchaus mit einschließen müssen, Mich. 7,9; Jes. 53,4. 59. 64,19. In der That, dieser Größe und Schwere der Sünde gegenüber waren die bängsten Zweifel und Anfechtungen zu überwinden. Hier mußte der Kampf am tiefsten greifen und zum wichtigsten Fortschritt drängen. Das machte der offenbarende Gottesgeist klar, die Gesetzesökonomie als solche genügte nicht. Mit der Kenntnis der vielen Gesetze, die Gott vorgeschrieben hatte, war es nicht gethan, Hos. 8,12. Die Notwendigkeit nicht bloß einer Herzensbeschneidung, Dt. 30,6, sondern auch einer Herzenserneuerung, Ps. 51,12; Jer. 24,7, durch welche ein fleischernes, empfängliches Herz geschaffen würde, Ez. 11,19. 36,25, die Notwendigkeit einer Geistesausgießung, Jes. 29,17.18. 30,21 ff., also einer Wiedergeburt, für welchen Ausdruck in Hi. 21,12 u. Ps. 87,4.5 freilich nur eine vorbereitende Grundlage gefunden wird, trat immer klarer in die Erkenntnis der Propheten. Voll des göttlichen Geistes aber trauen sie es ihrem Gott zu, daß er selbst dies Höchste gewähren wird, und nicht trotz des Gerichtes, das sie allerdings voran erwarten müssen, sondern durch dasselbe sehen sie es kommen.

c. Vom Reiche Gottes in der Zukunft.

1. **Real- und Verbalprophetie.** Was sich in Beziehung auf den Bund zwischen Jahve und Israel, zwischen Gott und Menschen an neuer Erkenntnis findet, bezieht sich hauptsächlich auf das Reich Gottes in der Zukunft. Vor allen andern Völkern hatte Israel den hohen Vorzug, in Beziehung auf die Zukunft nicht bloß unbestimmte Hoffnungen, sondern klare Aussichten, ja Gewißheiten zu haben. Dieser Vorzug war aber tief genug begründet; Gottes Vollkommenheit selber verbürgte die Vollendung seines Reiches. Und je unvollkommener die Gemeinschaft mit ihm in der Gegenwart war, desto bestimmter und glaubensinniger richtete sich der Blick der vom Geiste Gottes Erleuchteten auf die vollkommenere Herstellung derselben in der Zukunft. Einigermaßen wiesen schon Gottes Stiftungen, sofern sich ihre Ideen nur erst

äußerlich und unvollständig realisierten, in eine vollendende Zukunft hinaus: ganz besonders die Hauptstiftung, der Bund, welcher menschlicherseits noch erst zu einem Bund der Herzen werden mußte, ebenso aber auch die Zugaben desselben, die Stiftshütte und der Tempel als Stätten der Einwohnung Gottes, die Opfer als Zeichen der Hingebung an den Herrn, dann die Ämter, die die Gemeinschaft mit ihm vorerst sehr unvollkommen vermittelten. Lebendig jedoch und verständlich konnten diese Realweissagungen erst durch die Verbalprophetien werden. Unmittelbarer schon kommt die Bestimmung der davidischen Familie in Betracht. David, der Typus des theokratischen Königs, erhält die Zusage, daß sein Same ewiglich regieren, Gott zum Sohne sein und den Tempel bauen, d. i. für die Aufrichtung des Reiches Gottes von konstitutiver Bedeutung sein soll, 2 Sam. 7, wovon sich in Salomo nur erst ein Anfang erfüllt hat. In seinen letzten Worten, 2 Sam. 23,1-7 sieht er demgemäß prophetisch seine Nachkommenschaft auf der Höhe ihrer Mission. Die Sänger der messianischen Psalmen aber (2. 45. 72. 110, vgl. auch 21, 22 und 89) idealisieren glaubensfreudig und der Vollkraft der göttlichen Gedanken gewiß, die Gegenwart des Reiches und seines Königs in einer Weise, daß ihre Worte mehrfach nur auf die vollendende Zukunft derselben zutreffen. Der zweite Psalm nennt den König den Gesalbten (Maschiach) des Herrn — daher der Messiasname — und, indem er die Ex. 4,22 dem Volke zugesprochene Sohnschaft in ihm, dem Haupte gipfeln läßt, den Sohn desselben, den er noch heut gezeugt, d. i. noch jetzt zu seinem Sohn, seinem geliebten und einzigartigen Vertreter, eingesetzt hat. Der 45. Ps. redet ihn, weil er die sonst das Königtum im ganzen auszeichnende göttliche δόξα in seiner Person vereinigt, als Gott, אֱלֹהִים, an (v. 7 u. 8); der 72. stellt ihn als die Zuflucht aller Notleidenden, als den wegen seines wohlthätigen Regiments in den fernsten Gegenden Anerkennung findenden Herrn dar. In Ps. 110,4 schwört es ihm der Herr zu, daß er nach Melchisedeks Weise König und Priester zugleich sein soll (Priester vor allem durch seine willige und völlige Hingebung in dem Kampfe gegen die feindliche Weltmacht, in welchem selbst sein Volk etwas Priesterliches hat, v. 3).

2. **Strafgericht und Heil.** Während nun in diesen Ps. die Gegenwart die vollendende Zukunft gewissermaßen schon in ihrem Schoße trägt, scheiden sich für die Propheten beide durch die tiefe Kluft eines bevorstehenden Gerichts. Angesichts der argen Entartung des Volks, angesichts auch der gewaltigen Weltmächte ist ihnen das im Gesetz (Lev. 26; Deut. 28. 30) für den Fall des Ungehorsams und der Untreue gedrohte schwere Strafgericht, welches Israel und alle seine Hoffnungen begraben zu sollen schien, von Anfang an gewiß, Am. 5,27. 7,11.17. 2,4. 9,1 ff.; Hos. 2,11 ff. 8,13. 9,3.6 — als Landesverwüstung, als Zerstörung, sogar auch der Hauptstadt, des Tempels und der festeren Stätten, Mich. 3,12; Jes. 6,11 f. 22,1 ff. 32,10 ff., als Wegführung und Zerstreuung des Volks, wie sie damals nicht selten vorkam, Jes. 6,12. 11,11, als Wegführung nach Babel, Mich. 4,10; Jes. 39,6. Allein diese Gerichtsgewißheit gibt ihrer Zukunftsweissagung nur eine bestimmtere Gestalt. Wie schwer auch die Verschuldung und wie dunkel auch das Gericht, wie mächtig auch für viele der Widerspruch, den diese letzte Instanz gegen das Fortbestehen des Bundes erhob (Jer. 14,21): das steht für die Propheten dennoch fest, daß

Gottes Bund unverbrüchlich, ja ewig, Jer. 33, 25; Jes. 54, 10; Ps. 105, 8 (vgl. auch Lev. 26, 44 ff.; Deut. 30, 1; Ri. 2, 1), daß der Zorn nicht peremptorisch ist, Jer. 30, 11. 46, 28; Jes. 26, 20. 54, 8. 10. Jeremia bestimmt die Zeit des Gerichts, wenn auch nur durch eine runde Zahl, auf 70 Jahre (K. 25, 11. 12. 29, 10, vgl. 27, 7), und alle sehen ein Ende desselben vorher. Der Widerspruch aber, in welchem auch eine solch zeitweilige Verwerfung mit der Idee des Bundes zu stehen schien, beseitigen sie am meisten dadurch, daß sie die Strafe selbst schon zu einem Heilsmittel machen. Gott tötet dadurch nur den Tod; er öffnet dadurch die Herzen, ja die Augen und Ohren des Restes, den er sich bewahrt (Jes. 29, 17. 18. 30, 21 ff.; Jer. 24, 7). Dieser Rest bekehrt sich, und was ihm noch an voller und wahrer Bekehrung fehlt, verschaffen ihm Gottes weitere Führungen. Was die letzteren betrifft, so unterscheidet der prophetische Blick bereits verschiedene Stationen: die Wüste, nicht bloß die eigentliche zwischen Babel und Kanaan, sondern auch eine uneigentliche als vorbereitende Zwischenstufe, Hos. 2, 16 ff.; Jer. 31, 1. 2; Ez. 36, 34—38; Jes. 35, 1 ff.; 40, 3; 41, 17 ff., Kanaan als Land der Gottesgemeinschaft und des Segens, die Beschneidung der Herzen, Dt. 30, 6; endlich als wichtigstes und vollendendes Moment die Ausgießung des göttlichen Geistes, Jes. 32, 15; Ez. 36, 25 ff.; Jes. 44, 3. Der Erfolg ist ein neuer Bund (daher καινὴ διαθήκη), durch welchen der alte nur zu seiner vollen Wahrheit gelangt, Jer. 31, 31—34. Das Charakteristische desselben ist, daß Israel das göttliche Gesetz, ja Gott selbst ins Herz aufnimmt, so daß es nun keiner Gesetzestafeln und Bundeslade mehr bedarf, daß vielmehr statt der letzteren Jerusalem, d. i. die Gemeinde selbst, den Thron des Herrn bildet, Jer. 3, 16. 17 (vergl. auch Jes. 4, 5. 6), sich eines unmittelbaren Verhältnisses zu ihm erfreuend. Und zwar dies auf Grundlage der fundamentalsten aller Gnadenerweisungen, der Sündenvergebung, Jer. 31, 34; Jes. 33, 24, als durch welche der Gegensatz gegen Gott am vollständigsten überwunden wird.

Mit der Bekehrung Israels wird aber auch die der Heiden verbunden sein, so daß sie Israel nicht mehr unterdrücken, sondern es selbst nach Kanaan zurückbringen, Jes. 11, 9. 10. 14, 1. 2. 49, 21 f. 60, 4. 66, 20 f.; Zeph. 3, 9, selbst die der Ägypter und Assyrer, Jes. 19, 16 ff. Dem universellen Weltreich, das die Assyrer zu gründen strebten, stellt sich hier das Reich Gottes als ein wahrhaft universelles gegenüber. So universalistisch und zugleich so schön wie in Jes. 19, 24 f. ist nirgends sonst im ganzen Altertum geredet worden. Nach Zeph. 3, 9 werden die Heiden die zerstreuten Israeliten als eine Mincha zum Herrn zurückbringen, und so wird der Herr auch von ihnen zu Priestern und Leviten nehmen, Jes. 66, 21. 22. Selbst auf die überirdischen Mächte erstreckt sich der Blick der Propheten. Sonne und Mond, von den Völkern als Gottheiten verehrt, werden ihrer δόξα entkleidet, die höheren Mächte, die mit ihnen nach dem Wahne der Heiden, eins waren, werden gerichtet werden, Jes. 24, 21. Eine Wandelung in der Natur, durch die der auf ihr lastende Fluch vollständig beseitigt wird, Hos. 2, 23 ff.; Jes. 11, 6 ff. 30, 26, ja eine Erneuerung Himmels und der Erde, Jes. 65, 17. 66, 22 wird das Ganze beschließen. Bei den Schilderungen, die diese Vollendung betreffen, kommt in Betracht, daß die Propheten auch das, was nach neutest. Erkenntnis himmlisch und geistlich ist, als ein Irdisches darstellen (aber nicht

chiliastisch als eine bloße Vorstufe, sondern als Endabschluß), Ez. 47,1—12; Jes. 65,20. 66,23.24. — Den Abschluß der Entwicklung bezeichnet der Tag des Herrn, der das Gericht für Israel, Joel 1,15. 2,11; Am. 8,8 f. 9,5, die Abrechnung mit den andern Völkern und zugleich das Ende der alten Naturzustände bringt, Ob. 15; Jes. 13,10.13. 24,18—20.23. 34,1—5. 24,21, zugleich aber auch die heilvolle Herrschaft Jahves einleitet. Das ist die אַחֲרִית הַיָּמִים, Jes. 2,2 u. a., welche zwischen dem αἰὼν οὗτος und αἰὼν ὁ μέλλων scheidend in die Ewigkeit übergeht.*

3. **Die Weissagung vom Messias vor dem Exil.** Die vorexilischen Propheten, denen das Gericht selbst das Mittel der Läuterung und Bekehrung war, bedurften für diese innerlichen Heilswirkungen nicht noch erst eines besonderen Mittlers. Dennoch aber hatten sie gute Gründe, einen König zu weissagen, der dem neuen Aufbau erst noch den rechten Halt geben werde. Diese Gründe lagen in der Bedeutung, die das Königtum in Juda durch David und Salomo gewonnen hatte, und die es jetzt wieder durch Ussia, Jotham und Hiskia besonders auch in Beziehung auf Gottes Sache bewährte, dann in der durch die Geschichte selbst bestärkten Überzeugung, daß Davids Same ewiglich regieren sollte. Was das Verhältnis der Königsweissagungen zu Christo betrifft, so gehen sie über seine erste nichtkönigliche Erscheinung und Thätigkeit hinaus; an die zweite aber reichen sie, weil sie irdisch davon reden, nicht hinan. Ihre Erfüllung aber haben sie, tiefer verstanden, dennoch in ihm. Hosea (2,2 und 3,5) und Amos (9,11) reden nur noch unbestimmter von einer Wiederherstellung des davidischen Königtums im allgemeinen. Nahum, Habakkuk, Zephanja, Obadja und Joel richten ihren Blick ausschließlich auf Jahve selbst. Micha aber sagt, daß vor den Judäern, wenn sie den Pferch (der Gefangenschaft) durchbrechen, der Durchbrecher, ihr König, hergeht, er sieht also ebenso wie Hosea 2,2 das Königtum sogar schon im Lande des Exils wiedererstehen. Daß er in 5,1 den eigentlichen König des Heils, der sein Volk in der Hoheit Jahves weidet und ihm als personifizierter Friede Schutz vor Assur gewährt, aus Bethlehem hervorgehen läßt, erklärt sich daraus, daß er dabei ist, den zunächst unscheinbaren oder noch erst unscheinbar werdenden Örtlichkeiten, dem Tempelberg, dem Herden- d. i. dem Burgturm in Jerusalem, welcher zeitweilig auf eine Wüste herabschauen wird, zuletzt Bethlehem, für die Heilszeit eine herrliche Erhebung zu weissagen. Ob der Verheißene aus Bethlehem bloß mittelbar durch die dortige Geburt seiner Vorväter, durch die sich seine eigene Geburt schon anbahnte, worauf seine Hervorgänge von Ewigkeit (= von Alters) und von den Tagen der Urzeit her hindeuten, oder unmittelbar, wofür die Zerstörung Jerusalems in 3,12 (und die damit verbundene Zurückversetzung der Davididen nach ihrem Geschlechtsorte) spricht, hervorgehen soll, ist nicht sicher. Hervorgänge seit der Urzeit legt er dem Verheißenen bei, um sein Hervorgehen als ganz unzweifelhaft erscheinen zu lassen.**

Jesaja hat zunächst in 4,2 den allgemeineren Ausspruch, daß der Sproß des Herrn und die Frucht der Erde den Entronnenen Israels zu Zier

* Der Ausdruck „Ende der Tage“ wird freilich auch von einer näher liegenden Epoche gebraucht, sofern dieselbe den Horizont eines Sehers abschließt: Gen. 49,1..

** Andere Auffassung dieser Sprüche Michas siehe im Kurzgef. Komm. z. d. St.

und Ehre gereichen wird. Er meint damit nicht unmittelbar den Messias, überhaupt nichts Einzelnes, sondern alles Heilvolle, was künftig durch das harmonische Zusammenwirken des Herrn von oben mit demjenigen der Erde von unten her im Gegensatz zu dem falschen Schmuck der Gegenwart (3, 16 ff.) zu stande kommt, in höchster Spitze allerdings aber, wie aus den folgenden messianischen Weissagungen erhellt, den Sproß des Herrn κατ' ἐξ. — Allgemeineren Sinnes ist auch 7, 14. Jesaja stellt hier dem ungläubigen Ahas ein Zeichen in Aussicht, welches sowohl seine Furcht vor den Syrern und Ephraimiten als auch sein Vertrauen auf die Assyrer als thöricht erweisen soll. Das Zeichen soll unverkennbar in der Kürze der Zeit bestehen, in der sich die dem Ahas geweissagten Thatsachen, das Zurücktreten der Syrer und das Andrängen der Assyrer, vollziehen werden, ähnlich wie 37, 30; es kann also nicht voran in der Geburt des Messias liegen, welche der Prophet zwar nicht in weiter Ferne, aber auch nicht in seiner Gegenwart in Aussicht stellt. Die Thatsachen betreffen die Gemeinde; vor allem auf ihren Fortbestand kommt es für Jesaja an; sie wird oft genug weiblich gedacht: ganz besonders von Jesaja; vgl. 2 K. 19, 21. 30; die betreffende Zeitbestimmung aber läßt sich wie 8, 1—4 am anschaulichsten durch die Geburts- und Entwicklungszeit eines Kindes, mit dem die Mutter schon schwanger geht, geben. So redet der Prophet von der Gemeinde des Herrn änigmatisch als von einer עַלְמָה, welche den den Fortbestand verbürgenden Nachwuchs (den h. Samen 6, 13) wie immer, auch jetzt bereits in ihrem Schoße trägt, und von dem Hervortreten des Nachwuchses als von der Geburt eines Immanuel.* Denn jede andere Deutung der עַלְמָה, als wäre damit die Königin (Rabbinen) oder gar eine Tochter derselben (Nägelsbach) oder die Prophetin (Knobel u. a.) oder eine unbestimmte Person gemeint, hat zu viel gegen sich; und daß Immanuel die künftige Generation repräsentiert, wird in v. 21 u. 22 so gut wie ausdrücklich gesagt. Er nennt die Mutter nicht eine Jungfrau בְּתוּלָה, (obwohl schon die Sept. ἡ παρθένος), weil ihm nicht das Wunderbare an der Geburt in Betracht kommt, aber auch nicht ein Weib, sondern eine עַלְמָה, eine Gereifte und doch immer noch Jugendliche, weil sie ihm vor allem als eine noch immer jugendkräftige vor dem Seherauge steht. Sie selber nennt ihren Sohn Immanuel, „Gott mit uns“, weil die Geburt, d. i. das Hervorgehen des Nachwuchses, durch welchen sich die vom König im Stich gelassene Gemeinde trotz aller Gefahren von seiten der Welt erneut, weil dann aber auch das ganze Sein desselben ein augenfälliger Beweis dafür ist, daß Gott und eben nur Gott zeugend, helfend und schützend mit ihr ist. Die Nahrung Immanuels aber soll schon, wenn sich in ihm das Vermögen, zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden, entwickelt, d. i. innerhalb weniger Jahre (vgl. 8, 1—4) dadurch bedingt sein, daß nicht bloß das Land der von Ahas gefürchteten Feinde, Ephraim und Syrien, sondern auch Juda selbst durch die von ihm herbeigerufenen Assyrer verwüstet sein wird. Er soll Sahne und Honig, eine für den Heranwachsenden ganz zuträgliche, aber immerhin mit Landesverwüstung zusammenhängende Steppenkost genießen; vgl. v. 21. 22. Obwohl also nicht direkt messianisch, ist diese berühmte Stelle dennoch nicht völlig unmessianisch. Denn in Wahrheit ist erst der Messias

* Andere Erklärung des Immanuel siehe im Kurzgef. Komm z. d. St.

ein Immanuel, wie ihn Jesaja meint, und zwar ist er es seinerseits auch insofern, als er erst auf einem von Gottes Gerichten heimgesuchten Boden, auf diesem aber desto besser aufkommen wird. Und nach 9, 5. 6. 11, 1 ff. ist es nur wahrscheinlich, daß dem Propheten die Geburt und Art des Messias als die letzte und höchste Spitze der von ihm geweissagten Gemeindeentwicklung, ja als das diese Entwicklung normierende Gesetz mitvorgeschwebt hat, und daß er durch sie bei der Formierung seines Zeichens mitbestimmt worden ist.

Jedenfalls findet er in der schweren Drangsal von seiten der feindlichen Welt, speziell Assurs, das rechte große Heilslicht nur in Ihm, der den Höhepunkt des ganzen Abschnittes c. 7—12 bildet. Nach 9, 5. 6 wird er ein *Wunderrat* sein; denn פֶּלֶא יוֹעֵץ ist wahrscheinlich ebenso wie jeder folgende Name nomen compos.; nur so gewinnt פֶּלֶא Bestimmtheit und יוֹעֵץ Inhalt genug. Er wird als *starker Gott* dastehen (die Vulg. richtig: deus fortis; der Sing. אֵל steht, besonders in der Verbindung mit גִּבּוֹר, immer von Gott; dieser Name ist ebenso zu erklären, wie אֱלֹהִים in Ps. 45, 7. 8). Er wird *Ewig-Vater* heißen (ein ewiges Regiment wird ihm noch in v. 6 ausdrücklich beigelegt). Er wird als *Friedefürst* regieren, also sowohl mit göttlicher Weisheit und Stärke, als auch mit väterlicher, friedlicher Gesinnung ausgerüstet sein. So wird er selbst die nördlichen, teilweis schon weggeführten Stämme am galiläischen See wiederaufrichten. Nach 11, 1 ff. aber wird er aus dem Stumpfe Isais, d. h. aus der nicht mehr königlichen davidischen Familie hervorgeboren, als ein kräftig emporwachsendes Reis, des göttlichen Geistes voll, ein Panier auch der Völker werden und an Stelle Assurs ein wirklich die Welt umfassendes Reich gründen. — Nach dieser herrlichen Entfaltung der messianischen Verheißung hebt Jeremia 30, 21 nur noch sein innig nahes, fast priesterliches Verhältnis zu Jahve hervor und 23, 5. 6. 33, 15. 16 bezeichnet er ihn als den gerechten Sproß, des Name Jahve Zidkenu, wodurch nach 33, 16 nicht Identität mit Jahve ausgedrückt wird. Ezechiel läßt ihn 17, 22, obwohl er sonst weniger universalistisch weissagt, für alle Völker zur schattigen Ceder emporwachsen, vergl. auch 21, 32. 34, 23. 37, 22 ff.

4. **Die messianische Weissagung im Exil.** Eine innerlichere Heilsvermittlung weissagte erst die *exilische Prophetie* in Jes. 40—66 auf Grund der besonderen Bedürfnisse, die in der Gerichtszeit hervortraten, indem sie den Heilsmittler mitten in das Gericht selbst hineinstellte und das Leiden, das er darin zu erdulden hatte, als ein Bewährungsleiden, ihn selbst als ein durch seine Selbstbewährung sühnendes Opfer faßte. Es galt damals vor allem, den kleinmütigen, jedoch noch empfänglichen Volksgenossen den Glauben zu beleben, — zugleich aber auch, die Schmähungen und Verfolgungen, auf welche der Eifer für den Herrn nicht bloß bei den Heiden, sondern auch bei vielen Judäern stieß, ja nötigenfalls selbst den Tod, der den frommen Zeugen drohte, willig zu erleiden und sich durch eine solche Hingebung dem Herrn zu einem Opfer darzubringen. Dies Opfer vermochte den Mangel an Hingebung, der das ganze Elend verschuldet hatte, um so eher aufzuwiegen, Gottes Gnade um so sicherer wiederzugewinnen, als es die Empfänglichen zu einer neuen wahren Gemeinde zu sammeln am geeignetsten war. Es galt endlich, vor den Heiden den für sie erstaunlichen, aber überzeugenden Beweis zu führen, daß eine solche Hingebung an Jahve nicht Untergang, sondern Auferstehung



und Sieg zur Folge habe. Denn wenn irgendwann, drängte sich jetzt die Erkenntnis auf, daß es darauf ankomme, zum Erweise der Wahrheit des Herrn und zur Gründung seines Reiches als eines allumfassenden die übermächtige Völkerwelt zu überwinden, und da nicht mehr an eine äußerliche Überwindung gedacht werden konnte, sie innerlich zu überführen. Es war eine dreifache Aufgabe: in Bezug auf die Gemeinde war sie prophetisch, in Bezug auf Gott priesterlich, in Bezug auf die Heiden königlich. Es handelte sich um das Heil der ganzen Welt. Der Prophet kann diese Aufgabe in ihrer ganzen Größe nur erfassen, indem er auf die Mission des ganzen Volkes zurückgeht; und nicht durch den sonst verheißenen König, sondern durch einen Knecht, den Knecht des Herrn, עֶבֶד יְהוָֹה, sieht er sie vollauf gelöst, 42, 1—9. 49, 1—13. 50, 4—11, besonders 52, 13—53, 12. In 5 × 3 VV. gruppierend, redet er in 52, 13—15 von der wunderbaren Erhebung des so tief verachteten Ebed, welche auch auf die Heiden einen überwältigenden Eindruck machen wird, in 53, 1—3 von der rätselhaften Tiefe seiner Niedrigkeit, in v. 4—6 von dem Grunde derselben, der zu sühnenden Sünde, in v. 7—9 von dem Ausgange seines Leidens (Todesmarter, Tod und Begräbnis), und zur Erklärung des Ganzen in v. 10—12 von des Herrn Heilsratschluß. — Es fragt sich, wen er mit dem Ebed meint. Daß rechtleitende Lehrer in der Heilszeit auftreten werden, wird auch Jes. 30, 20 (vgl. Joel 2, 23) verheißen. Aber es fehlt da das Leiden. Daß hervorragende Träger der Sache Gottes schwer zu leiden haben, zeigt sich auch in einigen Psalmen, die für das Leiden Christi geradezu typisch geworden sind, besonders in Ps. 22 und 69. Aber nicht das Leiden selbst, sondern die Errettung aus demselben hat hier als ein Beweis von der Wahrheit des Herrn eine heilsame Bedeutung für die andern. — „Knechte Gottes" heißen Könige, z. B. David, Ps. 18, 1. 36, 1, selbst Nebukadnezar, Jer. 25, 9. 27, 6, ebenso Propheten und Gottesmänner, die dem Herrn in hervorragender Weise zu dienen Beruf und Willigkeit haben, Dt. 34, 5; Richt. 2, 8 u. a., auch Hiob, Hi. 1, 8. 2, 3. Bei unserm Propheten aber heißt vor allem das Volk Israel so, 41, 8. 42, 19. 44, 1. Der Knecht des Herrn, der seinerseits auch wieder Israel heißt, 49, 3, hat hier sicher eine gewisse Einheit mit der Gemeinde (wie die mittelalterlichen Rabbinen und noch Hitzig zu einseitig geltend gemacht haben). Da er jedoch vor allem an der Gemeinde selber einen prophetischen Beruf zu erfüllen hat, ist er auch wieder verschieden von ihr, 42, 6. 49, 5. 6. Er ist ihr besserer Kern, der eigentlich nie ganz fehlte, sich aber besonders in den Notzeiten hervorbildete (Ewald, Knobel), der treueste Anhang der Propheten, aus dem letztere hervorgingen und auf den sie sich stützten, der auch wohl selbst prophetisch mit eingriff (De Wette, Gesenius, einigermaßen auch Umbreit und Hofmann), oder noch besser die ideale Spitze Israels (Öhler und Delitzsch), welche Israels Idee und Aufgabe besonders dadurch erfüllt, daß sie voll göttlichen Geistes göttliches Leben auf Erden zur Darstellung bringt. — Es fragt sich nur, ob der Prophet diese Spitze schon in seiner Gegenwart hervortreten sieht. Er schildert ihn als einen gegenwärtigen, sein Leiden als ein schon eingetretenes (durch Perfekta), aber nur auf Grund der Anfänge, die damals schon vorlagen. Wie er sich und seinesgleichen mit ihm fast identifiziert, 49, 1 ff. 50, 4 ff. 61, 1, so unterscheidet er sich doch auch wieder von ihm, und zwar besonders, wo er sein Leiden als sühnendes, seine

Hingebung als vollkommen, wie sie in der Gegenwart noch nirgends war, behandelt, 53,1.4 ff. Er erwartet ihn in seiner vollen Wahrheit zwar noch in der Zeit des Gerichts, dessen Ende erst durch ihn ermöglicht wird, aber doch erst in der Zukunft. Ob er ihn da als eine Pluralität gedacht hat, läßt sich (aus בְּמוֹתָיו 53, 9, vgl. Ez. 28,10, und aus den עַבְדֵי יְהוָה 54,17, die nicht mit ihm identisch) nicht ersehen. Er stellt ihn durchaus als Individuum dar; denn nur durch Einen braucht seine Idee verwirklicht zu werden. Daß er ihn aus Davids Hause erwartet, wird durch 55,3.4 wahrscheinlich, tritt aber sonst nicht hervor.

5. **Die messianische Weissagung nach dem Exil.** Bei der engen Beziehung der deuterojesajanischen Weissagung auf das Exil ist es erklärlich, daß die nachexilischen Propheten zumeist wieder an die vorexilische Weissagung von dem königlichen Messias anknüpfen: zunächst schon Haggai, indem er 2,23 in der Bewahrung Serubbabels diejenige der davidischen Familie verheißt. Bei der Bedeutung aber, die damals der Hohepriester gewann, und unter dem Druck der Verhältnisse, die ein Zeichen des noch andauernden, noch erst zu sühnenden göttlichen Zorns zu sein schienen, Sach. 1,12, ist es ebenso erklärlich, daß sich Sacharja in 3,1 ff. 6,9 ff. vor allem an das Hohepriestertum hält und daß er 6,13 in dem König der Zukunft ausdrücklich auch den Priester kommen sieht (nach der Übersetzung: und er wird Priester sein, statt: und es wird neben ihm ein Priester sein, wie es Ewald, Riehm und H. Schultz fassen; daß Sacharja den Hohenpriester zum Typus auf einen König, neben dem noch ein anderer als Priester thronen werde, machen sollte, ist nicht denkbar; das „zwischen ihnen beiden" kann nur heißen: zwischen dem König und Priester, die sonst zwei, dann aber eins sind). — Für die Weissagung im zweiten Teil Sacharjas, c. 9—14, und bei Maleachi kommt in Betracht einerseits, daß nach dem Exil bald genug ein neues läuterndes Gericht, wie es schon Ezechiel c. 38 und 39 geweissagt hatte, nötig wurde, und anderseits, daß das Verlangen jetzt, wo der neue Tempel der Bundeslade, des Unterpfandes der besonderen Gegenwart des Herrn entbehrte, noch bestimmter als sonst auf das Kommen des Herrn selbst ging, als welches schließlich allein die wahre Befriedigung bringen und selbst dem Messias erst seine Heilsbedeutung geben konnte. In Sach. 9,9 ff. wird Zion freilich (dies steht so entschieden im Vordergrunde, daß man den Verfasser nicht für einen Nordisraeliten halten kann) mit dem Kommen seines Königs getröstet. Der König kommt jedoch nicht bloß gerecht und des Heils sicher, sondern auch leidend und in Niedrigkeit, d. h. in das Leiden der Gemeinde willig miteintretend, so daß der König jedenfalls anders, als in der vorexilischen Weissagung zu wirken hat. Der aber, welcher dann alle Kriegsmittel beseitigt, um statt durch sie in höherer Weise (besonders gegen die Söhne Javans) zu helfen, v. 10, ist der Herr selber. In c. 11 erklärt der Prophet, wie es zu einer höchsten Steigerung der Leiden, ja zu einer zeitweiligen Verwerfung Israels kommen wird. Die Verwerfung (12,10) und Tötung (13,7—9) des guten Hirten, der nach 13,7 (ähnlich wie der König nach Jer. 30,21) dem Herrn besonders nahe stehen und alle gute Hirtenthätigkeit an der Gemeinde zum Abschluß bringen wird, wird durch ein großes Verwerfungsgericht bestraft werden; — so erhält hier die deuterojes. Weissagung von dem Knechte

des Herrn, die nur die guten, nicht auch die traurigen Folgen seiner Tötung hervorhob, eine Ergänzung. In c. 12—14 wird (wenn von einem andern Propheten, so doch jedenfalls im engen Anschluß an das Vorhergehende; ohnedem wäre alles unverständlich) beigefügt, erst eine allgemeine Buße und Umkehr Israels werde für dasselbe den Anbruch des Heilstages ermöglichen. Der gute Hirte hat hier offenbar eine etwas umfassendere Bedeutung als der sonst verheißene König. Aber das nicht allein. So sehr sieht der Prophet in dem Thun des guten Hirten dasjenige des Herrn selbst, daß er letzteren 11, 13 sagen läßt: „wirf hin den kostbaren Preis (die 30 Silberlinge), den ich wert gewesen bin nach ihrer Schätzung", und 12, 10: „sie schauen auf mich, den sie durchbohrt haben." — Maleachi, die letzte Warnungsstimme, hebt die künftige, große Krisis ganz besonders nachdrücklich hervor. Viele Mitglieder der Gemeinde werden ausgeschieden werden, während der Name des Herrn bei den Heiden in allen Landen groß wird und überall eine reine Mincha zu ihm aufsteigt (es ist nicht von dem die Rede, was schon damals in allen Landen geschah, als wäre der Sinn, daß auch die Heiden schon, wenn auch unbewußt, den Herrn ehren; vielmehr stellt der Prophet das Künftige als ein Gegenwärtiges hin). Israel sollte durch die Aufnahme der Heiden, durch seine eigene Zurückstellung in der apostolischen Zeit nicht überrascht werden. Weil eine solche Krisis droht, sieht Maleachi 3, 1 im Unterschied von den andern Propheten, obwohl auf Grundlage von Jes. 40, 3, noch erst einen Vorläufer auftreten, der als Gesetzes- und Bußprediger dem Verderben möglichst steuern soll, nach 3, 23 den Elias. Aber zur Vollziehung des ausscheidenden Gerichts läßt er den Herrn unmittelbar selbst und den Engel des Bundes, d. i. den den Bund aufrechterhaltenden Engel, letzteren wohl nicht neben dem Herrn, sondern als Erscheinungsform desselben, kommen. In ihm vor allem wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, in deren Fittigen Heilung, 3, 20.

Das Buch Daniel bezeichnet den vormessianischen Verlauf ebenfalls als einen, der drangsalsvoll zuletzt auf ein großes Gericht hinausführt. Im Anschluß an die 70 Jahre des Exils bestimmt es in 9, 24—27 die vormessianische Zeit auf 70 Wochen (Jahrwochen; die Zahl kann aber nur als eine runde genommen werden). Am Ende der 69sten soll Maschiach (wahrscheinlich der Repräsentant dessen, was Juda noch an wirklich theokratischer, legaler Amtsthätigkeit besaß) ausgerottet werden, und zwar durch einen kommenden feindlichen Fürsten, der die Stadt verdirbt und den Kultus aufhebt. Auf der Greuelspitze (Tempelzinne) soll der Verwüster stehen. Nämlich wie in Israel muß das Böse auch in der Welt ausreifen, ehe es überwunden werden kann. Vier Weltgestaltungen, ähnlich dem goldenen, silbernen u. s. w. Zeitalter in der Urzeit, werden nach c. 2 und 7 einander ablösen; die allumfassende und zermalmende Art des letzten Weltreiches, als welches in der erst später entstandenen Ausführung c. 8—11 das griechisch-macedonische mit Einschluß des seleucidischen gilt, entspricht hier in der älteren Grundweissagung entschieden mehr der römischen; — darunter das griechisch-macedonische zu verstehen, wurde nur durch die makkabäischen Zeitverhältnisse nahe gelegt, — die Spitze dieses letzten Reiches wird sich direkt gegen den wahren Gott und sein Volk erheben. Der Erfolg wird aber die Stärkung des Bundesverhältnisses für die Treuen sein. Und nach den Welthäuptern, die aus dem Meere aufsteigenden

Tieren gleichen, wird das Haupt des Volkes Gottes wie ein Menschensohn in den Wolken des Himmels kommen und von dem Alten der Tage Herrschaft, Ehre und Königtum über alle Völker empfangen. Ist mit dem in den Wolken Kommenden das erwählte Volk gemeint, wie es nach 7,27 scheinen könnte, so hat sich die Hoffnung auch hier unmittelbar auf Gott selbst hingerichtet. Ist aber der Messias zu verstehen, was wohl wahrscheinlicher ist, so ist er Gott dem Herrn wenigstens so weit als möglich angenähert.

6. **Die Weissagung vom ewigen Leben.** Was das Gericht Gottes für das Volksganze, war der Tod für den Einzelnen. Auch der in ihm liegende Widerspruch mußte irgendwie überwunden werden. Die Schrecken desselben waren in den Psalmen und Weisheitsbüchern durch Ahnungen gemildert, welche besonders aus dem Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und Huld hervorgingen, — in Ps. 16,10. 17,15. 49,15.16. 73,23 ff., freilich nur in unbestimmterer Weise (gegen Klostermann), obwohl doch so, daß die Gemeinschaft mit Gott ideal als vor dem Tode bewahrend oder noch im Scheol irgendwie fortdauernd und daraus erlösend behandelt wird; entschiedener dagegen in Hiob 19,25, wo der fromme Dulder für einen so exorbitanten Fall, wie der seinige einer ist, nach den Anläufen, die er dazu schon in K. 14 und 16 genommen hat, zu der kühnen Zuversicht aufsteigt, daß er Gott auch noch nach vollständiger Auflösung seiner Leiblichkeit über Tod und Grab hinaus, etwa in einem besseren Scheolzustand nicht bloß zum Rächer und Löser haben, sondern auch als solchen wahrnehmen wird (so richtig Ewald, Dillmann, Schlottmann, Hupfeld, Delitzsch, König, Öhler — während H. Schultz wunderlicherweise erklärt: jetzt schon im Leben sehe Hiob prophetisch, wie Gott sich nach Eintritt des Todes seinen Gegnern gegenüber als Rächer beweisen werde). — Die eigentliche Lösung des Widerspruchs aber war Sache der Propheten. Sie erheben sich, wenn auch erst in etwas späterer Zeit und nur durch einige vereinzelte Aussprüche zu der Hoffnung auf eine Auferweckung der Gestorbenen zu einem ewigen Leben, das wirklich Leben zu heißen verdient, auf eine Auferstehung der Leiber, ohne die ein Leben im eigentlichen Sinne nicht denkbar ist. Es half ihnen dazu ohne Zweifel das immer stärker werdende Vertrauen auf volle Vergebung, auf gänzliche Beseitigung des Fluches und vollendete Gemeinschaftsgewährung von seiten Gottes in der Heilszeit; mitwirkte zudem wohl die Gewißheit der theokratischen (politischen) Wiederbelebung des Volkes im ganzen, Hos. 6,1. 13,14 und Ez. 37,1 ff. Und vielleicht fiel auch die allmählich stärker werdende Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit (bei Jeremia u. a.) mit ins Gewicht. Daß die persische Auferstehungslehre miteingewirkt habe, ist um so weniger wahrscheinlich, als dieselbe erst in dem späten Bundehesch hervortritt. Der Verfasser von Jes. 24—27 zieht in seinem mystischen Gemälde von der Endzeit kühn und fest die letzte Konsequenz, daß Gott, wenn er erst den Seinigen das Seligkeitsmahl auf Zion bereitet, den Tod für immer verschlingt, 25,8, daß Tod und Leben nur für das Bereich des Widergöttlichen absolute Widersprüche sind, 26,14, daß Gottes Tote leben und die Leichname der Gemeinde auferstehen werden (nicht bloß mögen), so daß er sogar die Bewohner des Staubes zum Jubel auffordert, weil Gottes Tau ein Tau des Lichtes ist und die Erde die Schatten gebären muß 26,19. Zur Vollendung des großen Endgerichtes stellt das Buch Daniel (12,2) schließlich

eine umfassende Auferstehung in Aussicht, die schon nicht mehr bloß eine zum Leben, sondern auch zu ewiger Schmach und Schande ist. Als eine Auferstehung vieler bezeichnet es sie im Gegensatz nicht zu einer allgemeinen, sondern zu einer auf wenige beschränkten.

Zur Bedeutung des theokratischen Königtums und Priestertums: Öhler-Orelli in PRE^{2} Bd. VIII S. 102 ff.; Diestel, Die Idee des theokrat. Königs in Jahrb. f. d. Theol. VIII S. 536. || Über den Hohenpriester vgl. die Abhh. v. Saubert, Krumbholz, Boldich, Braun, Selden, Carpzov in Ugolinis Thes. Bd. XII; Küper, Das Priesterthum des A. B., 1866. || Über die Psalmisten, ihre Theol. u. Ethik: die Kommentare v. Tholuck, Hengstenberg, Hupfeld, Delitzsch, F. W. Schultz. Ferner Kurtz, Die Theol. d. Ps. 1865; Lemme, Die Nächstenliebe, Bresl. 1881; G. Sturmfels, Die Theodicee in den Pss. (Bew. d. Gl. 1887, S. 321 ff.).

Über die hebr. Weisheitslehre: Bruch: Weisheitslehre der Hebräer, Straßb. 1851; Öhler, Die Grundzüge der alttest. Weisheit, Tüb. 1854; dess. Theologie des A. T.s., 1. u. 2. Aufl., § 169 u. 235 ff.; Hitzig, Die Sprüche Sal., Einl.; Zöckler, Die Sprüche Sal., Einl. (Lange's Bibelw., A. T., Tl. XII); Delitzsch, Das sal. Spruchbuch, Einl. § 4. Merx Hiob, 1881. Vgl. A. Wünsche, Die Rätsel bei den Hebräern, Lpz. 1883.

Über die alttest. Weissagungen überhaupt vgl.: Jo. Smith, De prophetia et prophetis bei Clericus in prophetas V. Test. [mit vielen Auszügen aus älteren Schriften, bes. aus Maimonides' More Nebuchim]; H. Witsius, Miscellanea s. de prophetis et prophetia Herb. 1712, Leyd. 1736; Chr. A. Crusius, Hypomnemata ad theol. prophet. 2 voll. Lips. 1764–78; Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, 2 Bde., 1838; Fr. Köster, Die Propheten des A. und N. Test.s nach ihrem Wesen und Wirken, 1838; Redslob, Der Begriff des Nabi oder des sogenannten Propheten bei den Hebr. 1839; H. Ewald, Die Propheten des A. Bundes, 2. A. 1867. I. S. 1–69; Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen. Abdr. 2. 1861; E. Köhler, Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegens. Verhältn., 1860; Öhler, Über das Verhältniß der alttest. Proph. zur heidn Mantik 1861; Küper, Das Prophetenthum des A. Test. 1869: Dillmann, Über die Propheten des A. Bundes nach ihrer polit. Wirksamkeit (Festrede), 1869: B. Duhm, Die Theol. der Proph., 1875. Gegenüber den auf Vatke-Kuenen ꝛc. sich stützenden naturalistischen Theorien des letzteren bes.: Ed. König, Der Offenbarungsbegriff des A T.s. Bd. I, Lpz. 1882 u. C. v. Orelli, Die atl. Weiss. von der Vollendung des Gottesreichs. Wien 1882. || F. Gardiner, The Old and New Test. in their mutual relations, N.-York 1885. Ad. Edersheim, Prophecy and History in relation etc. Lond. 1885. Vgl. auch C. Fr. Hermann, Lehrbuch der gottesdienstl. Alterthümer, der Griechen, 2. Aufl. 1858; Schömann, Griechische Alterthümer, Bd. 2, 2. Aufl. 1863.

Zur messianischen Weissagung: Hengstenberg, Christologie des A. Test.s 2. Aufl. 3 Bde. Berlin 1854–57; v. Hofmann, Weiss. und Erfüllung, Nördl. 1841. 44. Schriftbeweis, 2. Aufl. 1859, IIa; J. J. Stähelin, Die messian. Weiss. des A. Test.s 1847; Gust. Baur, Geschichte der alttest. Weissagung. Bd. I, 1861 [nur s. v. erschienen]; v. Orelli l. c.; E. Böhl, Christologie des A. T.s. 1882. || Auberlen, Die messian. Weiss. der Mos. Zeit, Jahrbb. für deutsche Theol. III, 4 S. 778 ff.; Bertheau, Die alttest. Weiss. von Israels Reichsherrlichkeit in Jahrb. f. deutsche Theol. 1859 II, S. 314, IV, S. 559; 1860 III, S. 486; Riehm, Entwicklung der mess. Weiss. in theol. Stud. u. Krit. 1865 I, II, 1869 I; W. Neumann, Geschichte der mess. Weiss. im A. T., 1865; R. Anger, Vorless. über die Geschichte der mess. Idee, hrsg. v. Krenkel. Lpz. 1873; Ed. Riehm, Die mess. Weissagung, ihre Entst. ꝛc. Gotha 1865 [Reprodukt. jener Art. der Stud. u. Krit.] 2. Aufl. 1885. Briggs in New-York Messianic Prophecy, Edinburg 1886. || Für den Segen Jakobs: die Abh. v. Wagenseil u. Deyling in Ugol. Thes. Bd. XXVI; Jac. Alting, Grön. 1659; J. J. Stähelin, Animadv. quaedam in Jacobi vaticinium; Reinke, Münster 1849; Diestel 1853; Land, Disput. de carm. Jacobi 1858.

Über die Weissagung des A. T.s. vom ewigen Leben: Eberh. Scheid, Diss. philol. exeg. ad cant. Hiskiae Jes. XXXVIII, 9–20. Lugd. Bat. 1769, p. XX ff.; H. Gottberg Johannsen, Vet. Hebraeorum notiones de rebus post mortem futuris, pars I, Havniae 1826; Jaqmeyer, Disput. theol. qua inquiritur in vim quam habuit institutum Mos. in Hebraeorum de rebus post mortem fut. opiniones, Gron. 1835; Redslob, Der Grundcharakter der Idee vom Scheol bei den Hebräern in Ilgens Ztschr. f. hist. Theol. VIII, 1838. 2; H. Hupfeld, Ztschr. für Kunde des Morgenl. 1839 II S 462 ff.; H. Engelbert, Das negative Verdienst des A. Test.s um die Unsterb.-Lehre, 1856; A. Hahn, De spe immortalitatis sub V. Test. gradatim exculta, Vratisl. 1845; G. Fr. Öhler, Vet. Test. sent. de rebus post mortem fut. Stuttg. 1846; Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeor. et Graecor. opinionibus. Dresd. 1846;

Ad. Schumann, Die Unsterblichkeitslehre des A. u. N. T.s, Berlin 1847; Himpel, Unsterblichkeitslehre des A. T.s. 1857; Saalschütz in Niedners Ztschr. für hist. Theol., Neue Folge I 3 S. 1—39; 4 S. 1—86; ders. Mos. Recht I S. 20 ff.; Klostermann, Untersuchungen zur atl. Theol. D. Hoffn. künftiger Erlösung a. d. Todeszustande der Frommen, 1868; Alb. Kahle, Eschat. des A. Test.s 1870. M. Flunk, D. Eschatol. Alt-Israels (Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, III). || Zur Vergleichung der Vorstellungen anderer Völker: Böttcher, l. c. l. I; Spieß, Entwicklungsgesch. der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, Jena 1877; Schrader, Die Höllenfahrt der Istar &c. Gießen 1874; Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, Jena 1878, S. 111 ff.; A. Jeremias, D. babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben u. d. Tode. Lpz. 1887.

4. Die Theologie der nachprophetischen oder apokryphischen Zeit.

Für eine weitere Ausgestaltung der religiösen Begriffe und Anschauungen lagen ohne Zweifel auch in den späteren Verhältnissen der Juden, besonders in der Berührung mit dem für sie nicht wenig anziehenden, vergleichsweise reinen und phantasiereichen Parsismus einerseits, mit dem hochgebildeten Hellenentum anderseits, anregende Veranlassungen. Auch kamen in der That einzelne theologische Ausführungen zu stande, die das Aussehen einer gewissen Vervollkommnung trugen. Unverkennbar aber krankte die ganze spätere Zeit an falscher Verzichtleistung auf wirklich höheren Erwerb. Je mehr sich die Juden äußerlich in die Inferiorität ergaben, in die sie den fremden Völkern gegenüber geraten waren, desto mehr suchten sie sich innerlich die Superiorität, die sie durch das Gesetz zu haben meinten, zu wahren, indem sie seinen Besitz immer mehr überschätzten, seine Forderungen aber immer weiter abschwächten. Statt sich durch dasselbe, dem ethischen Zuge der prophetischen Zeit entsprechend, zu tieferer Sündenerkenntnis, zu wahrem Heilsverlangen und Heiligungsstreben führen zu lassen, ließen sie es sich zu Werk- und Selbstgerechtigkeit dienen, so daß sich die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων, die Paulus nachher so entschieden zu bekämpfen hatte, schon jetzt immer mächtiger geltend machte. Die Sünde, die sich nicht mehr als Gesetzesungehorsam äußern durfte, schlich sich in den Gesetzesgehorsam selbst ein. Sie litten an derselben Veräußerlichung wie früher, und heidnische Elemente fanden trotz der scheinbaren Strenge bei ihnen Eingang. Je größer aber ihre Selbstgenügsamkeit wurde, desto weniger hatte der nur einem tief innerlichen Verlangen entgegenkommende Geist zu einer Vervollständigung der Offenbarung in ihnen Raum. Aus den Israeliten waren nicht bloß äußerlich (durch das Überwiegen des Stammes Juda seit dem Exil), sondern auch innerlich Juden geworden. Die weitere Entwicklung, die etwa noch stattfand, war Sache der Gelehrsamkeit und äußerlichen Verstandesthätigkeit, nicht von Propheten, sondern von Schriftgelehrten, סופרים (Nachfolgern und Bewunderern des schriftkundigen Esra, Esr. 7, 6. 10), nicht durch Weissagung, sondern durch Midrasch und Allegorie (über den buchstäblichen Sinn hinausgehende Erklärung) gepflegt. Sie brachte — wenigstens sachlich — keine wirkliche Förderung der Wahrheitserkenntnis, sondern meistens nur Verflachung, ja oft genug Verunstaltung derselben zu stande, — auf dem Gebiete der Zukunftshoffnung, wenn sie sich überhaupt darauf einließ, ja selbst auf dem der Geschichtsschreibung nicht minder als auf dem des Gesetzes. Sie gedieh um so weniger gut und gesund, je mehr sie unter den Einfluß der drei in der Makkabäerzeit bestimmter hervor-

tretenden, politisch-religiösen Richtungen geriet, über welche die neutl. Zeitgeschichte das Nötige beizubringen hat. Die Pharisäer, die Gegner der Fremdherrschaft, wollten zwar das eigentümlich Jüdische möglichst rein erhalten, widerstanden aber nicht dem Einfluß des Parsismus, der sich besonders in der Ausführung der Engel- und Dämonenlehre geltend machte, und obwohl möglichst konservativ, führten sie doch durch ihre veräußerlichenden *παραδόσεις τῶν πατέρων* immer mehr Neuerungen ein. Die mit den Fremden paktierenden Sadduzäer widerstrebten allem Traditionalismus und Autoritätswesen und waren daher in Beziehung auf das Gesetz hin und wieder konservativer als die Pharisäer, stellten aber Gott den Herrn möglichst fern, leugneten die Engelwelt und Auferstehung und wiesen die messianischen Hoffnungen als schwärmerisch ab. Die Essener endlich beschäftigten sich zwar fleißig mit dem Gesetz, legten es aber allegorisch aus, und verzichteten sektirerisch, um sich nicht durch die Berührung mit den anderen zu verunreinigen, auf Tempelkultus und Opfer. Auch bahnten sie bereits die phantastischen Spekulationen über die Engelwelt an, welche noch in der christlichen Zeit im Orient so sehr wucherten.

Für die ganze erste nachkanonische Zeit bis zu den Makkabäern hin sind wir, abgesehen von einem guten Teil der alexandrinischen Version, von Schriftwerken völlig verlassen. Von den beiden ältesten Apokryphen, die beide palästinensisch sind, ohne schon pharisäische Einflüsse zu verraten, ist Jesus Sirach etwa um 170 und 1 Makk. gegen 105 v. Chr. verfaßt worden. Die übrigen palästinensischen, der 3. Esra, Tobit, Baruch 1—3,8, sowie Judith, gehören wahrscheinlich erst dem letzten vorchristlichen Jahrhundert, wenn nicht gar erst der christlichen Zeit an; ebenso 2 Makk., das vielleicht alexandrinisch, aber jedenfalls pharisäisch ist. Die dem alexandr. Judentum entstammende Weisheit Sal. (um 50 v. Chr. verfaßt), sowie Philo (gest. nach 40 n. Chr.) sind ihnen wesentlich gleichzeitig. Die sogenannten Psalmen Salomos (in Fabric. cod. pseudepigr. Vet. Test. I, p. 917—72) leitete Ewald (Gesch. Isr. IV, S. 392) aus der Zeit des Antiochus Epiphanes, leiten aber die neueren Forscher mit Recht ziemlich einstimmig aus derjenigen des Pompejus her (vgl. E. Geiger, Der Psalter Salomos, 1871; Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. XI, 134 ff.; XIV, 383 ff.; Wellhausen, Phar. und Sadd., S. 112 ff., 131 ff.). Das apokalyptische Buch Henoch mag seinem älteren Bestandteile (c. 37—71) nach schon 100 v. Chr. entstanden sein (Ewald, Dillmann). Aber 4. Esra datiert wahrscheinlich erst aus dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts (vgl. Art. „Pseudepigraphen" in PRE² XII, S. 341 ff.).

a. **Von Gott und den Mittelwesen.** Es fehlt in den Apokryphen weder an ernsten Warnungen vor Gottes Zorn, noch an preisender Hervorhebung seiner auch Sünde vergebenden Güte und Erbarmung, Sir. 16,11.12; Sap. 12,2. 15,1–3. Aber im Vordergrunde stehen nicht diese ethischen Momente in Gott, die doch für das eigentliche religiöse Bedürfnis die nächstliegenden sind, sondern die andern, die mehr dem metaphysischen Interesse entsprechen, voran die Erhabenheit. Wie Gott schon in den letzten kanonischen Büchern mit Vorliebe als der Gott des Himmels oder als der Höchste bezeichnet wird (nicht bloß von redend eingeführten Heiden, sondern auch von den Juden selbst — vgl. Esr. 5,11 ff. 6,10. 7,12.21.23; Neh. 1,4 f. 2,4.20; Dan. 2,18),

so wird er jetzt ganz besonders als *ὕψιστος, μέγιστος, παντοκράτωρ* gepriesen (auch im Sirach und Tobias). Daß er in Billigkeit richtet, ist erst eine Folge seiner absoluten Macht, Sap. 11,24. 12,18. In 2 Makk. 14,35 und 3 Makk. 2,9 wird ihm zum erstenmal Allgenugsamkeit und Bedürfnislosigkeit beigelegt. Ein Ausfluß dieser Richtung ist es, daß schon die Septuaginta Anthropomorphismen und -pathismen von Gott fern zu halten suchen (Ex. 24,9 ff.; Ps. 17,15; Ex. 15,3 u. Jes. 42,13), ja daß man ihn zu den irdischen Vorgängen gar nicht mehr ausdrücklich in Beziehung setzt, daß man statt von ihm, von einem „anderen Ort", Esth. 4,14, oder vom „Himmel" (1 Makk.) redet. Philo gestaltet diese Fernstellung und Vergeistigung Gottes, wo er nicht einfach der Bibel folgt, mehr pantheistisch. Gott ist ihm nicht räumlich, aber den Raum erfüllend, das All umschließend, *εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστι.* Die Gestirne, die mit manchen Heidengöttern identisch seien, möge man *θεοί*, nur nicht *θεοὶ αὐτοκράτορες* nennen (de Monarch. 1,1); sie sind ihm Statthalter Gottes. Die Persönlichkeit Gottes kann dabei kaum noch klar genug festgehalten werden. Gott ist das reine geistige Sein, das am schicklichsten *τὸ ὄν* heißt, welchen Namen Gott selbst dem Mose kundgegeben habe (de somn. I § 39).

Je einseitiger nun aber Gottes Überweltlichkeit betont, seine Persönlichkeit wohl gar verflüchtigt wurde, desto mehr hatte man das Bedürfnis, statt seiner selbst **mittlerische Mächte** in der Welt thätig zu sehen. Diese Mittelmächte spielen in der nachkanonischen Theologie die bedeutsamste und für das N. T. wichtigste Rolle. Auch nur Gottes Geist unmittelbar in die Endlichkeit hineinzuziehen, trug der Spiritualismus Bedenken. Behielt man auch noch oft genug die biblische Ausdrucksweise bei, Sir. 48,12; 3 Esr. 1,28. 47; Bar. 2,20. 24; Sap. 1,7. 12,1, so redete man doch lieber statt von seinem, von einem Geist, den Gott aus der Höhe sendet, von einem h. Geist, Sap. 1,5. 9,17; Sus. v. 45; Psalm. Sal. 17,42, von einer רוּחַ קוּדְשָׁה (Onk. zu 1 Mos. 45,27) oder einer רוּחַ מִן קֳדָם יְיָ. Am liebsten aber hielt man sich an die von der Weisheitslehre dargereichte Gestalt der **Weisheit**. Gott hat sie vor allem übrigen erschaffen, Sir. 1,4. 7, so daß sie die Vermittlerin für alle Schöpfungswerke werden konnte. Sie ist aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen, Sir. 24,3. 5. 6. 42,21. Was aber für den Übergang zur Logoslehre besonders wichtig ist, ist dies, daß die Weisheit nun vor allem, wie vorher weder in den Prov. noch im Hiob, zum Gesetz, also zum alttest. Offenbarungswort in engste Beziehung tritt, daß sich demnach mit ihrer universellen Bedeutung für die ganze Schöpfung oder Welt, die partikularistische für die Theokratie verbindet.[1]) Nachdem sie die Schöpfung vermittelt hatte,

---

[1]) Die S. 448 hervorgehobene allgemeine Fassung der Chokma ist also hier fallen gelassen. Die vornehmsten Offenbarungen der Weisheit sind nach Jesus Sir. die Israel zu teil gewordenen; objektiv genommen, ist die Weisheit mit den Gotteserscheinungen (Feuersäule u. s. w.) geradezu identisch und mit dem göttlichen Worte nächst verwandt. Subjektiv ist sie hier u. Sap. Sal. der Inbegriff göttlichen Wesens, soweit es in die dafür empfänglichen Menschen eingeht, also mit dem hl. Geist des N. T.s nahe sich berührend. Vgl. die Beschreibung des Geistes der Weisheit, Sap. 7,22 ff. In der praktischen Übung der Weisheit tritt bes. bei Sir. das gottesdienstliche Leben weit stärker hervor als in den alten Proverbien. — Auch in diesen apokryphischen Büchern ist übrigens die Personifikation der Weisheit mehr poetisch-didaktische Figur als theologische Hypostase. — In der einheitlichen Zusammenfassung der göttlichen Offenbarungsweisen,

suchte sie Ruhe, und Gott wies ihr ihre Wohnung in dem h. Zelte, dann auf dem Zion in der geliebten Stadt Jerusalem an, Sir. 24. In Bar. 3, 36. 37 wird sie mit dem Gesetzbuche als dem Ausdruck ihres Inhalts geradezu identifiziert. Die Sap. faßt sie wieder universeller als den Abglanz des ewigen Lichts, als Bild der göttlichen Güte, d. i. als Offenbarungsprinzip im ganzen, c. 7—8, 3 ff. Dafür ist es nun aber auch gerade der Verfasser dieses Buches, der da, wo er es mehr mit Macht-, als mit Weisheitswirkungen Gottes in der seinem Gericht verfallenen Welt zu thun hat, statt der Weisheit das Wort, den *παντοδύναμος λόγος*, wie einen himmlischen Strafengel hervortreten läßt, 18, 15 ff.

Sofern es sich um ein schriftgemäßes Prinzip für Gottes Weltwirksamkeit handelte, lag der Logos offenbar noch näher als die Weisheit, und für Philo empfahl er sich vermöge seines Doppelsinnes (Vernunft und Wort) um so mehr, als er dadurch zugleich am besten ausdrücken konnte, was die von ihm mitberücksichtigten Griechen (Heraclit pantheistisch, Anaxagoras und Plato mehr dualistisch) vom göttlichen *νοῦς* im Verhältnis zur Materie, was namentlich die Stoiker von den *λόγοι*, den materialistisch als eine feine Luftart (*πνεῦμα*) gedachten Grundwesen der Dinge gelehrt hatten. Von der *σοφία* redet Philo allerdings ebenfalls, besonders wo es ihm nach Maßgabe des A. T.s auf ein Femininum ankommt, oder wo er die Gott immanente Weisheit meint (vgl. Grimm zu Sap., S. 23). Aber der Hauptbegriff ist ihm der Logos als der Inbegriff der göttlichen *δυνάμεις* oder Ideen, welche statt Gottes in der Welt wirksam werden. Wie der menschliche Logos *ἐνδιάθετος* (innerlich), dann *προφορικός* (ausgesprochen) ist (De vit. Mos. 3, 672), so ist der göttliche Verstand und Wort zugleich. Er ist der Baumeister der Welt, der Form und Ordnung in das Chaos bringt; er regiert und belehrt. Als das göttliche Urbild ist er allein vollkommen; die materielle Welt als solche kann dagegen ihre Unvollkommenheit nie völlig überwinden; nur an ihm, dem *πρωτόγονος, πρεσβύτατος υἱὸς τοῦ θεοῦ* kann Gott volles Wohlgefallen haben, nur um seinetwillen auch der von ihm durchwalteten Welt gnädig sein. Philo bezeichnet ihn daher als den Fürbitter, Hohenpriester, Vermittler (*πρεσβευτής*), Friedeerhalter (*εἰρηνοφύλαξ*), dessen sich die Menschen als eines Paraklets oder Anwalts bedienen müssen, um Sündenvergebung und Gnadengenuß zu erlangen (Quis rerum div. haeres § 42 und de vita Mosis, 3, 14). — Eine ebenso große Bedeutung hat das Wort Gottes, der מֵימְרָא דַייָ oder schlechthin מֵימְרָא in den Targumim. Ihn flehen die Menschen an und von ihm werden sie erhört, zu 1 Mos. 7, 16. 21, 20; Jes. 59, 17; 2 Sam. 5, 19. 23; ihn will Jakob zu seinem Gott haben, 1 Mos. 28, 21; er, nicht Gott selbst, ist ein verzehrend Feuer, 5 Mos. 4, 24. Besonders die Affekte werden von Gott auf ihn abgeschoben: in ihm, nicht in sich, empfindet Gott Reue, 1 Mos. 6, 6; 1 Sam. 15, 10. 35, oder Ekel 3 Mos. 26, 30; Jes. 1, 14. — Die Frage, ob dies so vielfach herbeigezogene Mittelwesen (der Logos oder Memar) als eine wirkliche Person gedacht wird, ist im Grunde bei dem im Altertum viel weniger

sowie des Ethos und der Frömmigkeit kann man einen Fortschritt nach dem N. T. hin erblicken. Nur führte sie leicht zu jener Abschwächung, welche im Alexandrinismus in der That eingetreten ist, wo der Unterschied zwischen allgemeiner und besonderer oder natürlicher und übernatürlicher Offenbarung in rationalistischer Weise verwischt worden ist.

scharf ausgeprägten Begriff von Persönlichkeit kaum sicher zu beantworten. Was die jüdischen Autoren als eine wirksame Macht verselbständigten, gestalteten sie mit lebhafter Phantasie leicht auch persönlich, ohne es damit so ernst zu meinen. Philo hat den Logos etwa als ein oberstes Engelwesen angesehen, wie er ihn denn auch *ἀρχάγγελος* nennt; in Betracht kommt jedoch, daß ihm auch die Engel nur die von Gott ausgehenden *δυνάμεις* sind. Schon die Namen Weisheit, Verstand oder Wort sprechen gegen Persönlichkeit im strengern Sinn. Am wenigsten ist mit Memar etwas anderes als die in die Endlichkeit hereinleuchtende Seite der Gottheit gemeint; es würden sich sonst nicht auch die Benennungen יְקָרָא und שְׁכִינְתָּא (Herrlichkeit, *δόξα*) dafür finden. Wichtiger ist es aber, besonders in Bezug auf die neutest. Logoslehre, zu beachten, daß dies Mittelwesen Gott nicht dazu dient, sich in ihm der Welt zu nahen oder gar mitzuteilen, sondern vielmehr dazu, ihr gegenüber in seiner transcendenten Höhe zu verharren und dem Endlichen ewig fern zu bleiben. Dasselbe schließt nicht die Kluft zwischen beiden, sondern tritt in sie ein, weil sie nun einmal ist und bleiben muß. Es ist daher auch nicht wahrhaft gottheitlich, sondern Gott untergeordnet, ist aber doch wieder viel zu geistig und göttlich, dem Materiellen viel zu gegensätzlich, als daß Johannes von Philo aus auf sein *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* hätte kommen können. Die ältesten Targumim stellen allerdings den Memar mit dem Gottesknecht zusammen (zu Ex. 23, 20; Nu. 9, 18; Dt. 1, 30 u. a.), deuten dadurch aber nur an, daß der Memar besonders durch die Knechte Gottes wirksam wird.

Von den Engeln ist in Sir., 1 Makk. und Judith wenig oder gar nicht die Rede; in den andern apokryphischen Büchern wird die Lehre von ihnen ausgestaltet, aber so, daß in den palästinensischen der persische, in den alexandrinischen der griechische Einfluß unverkennbar ist. Schon in Daniel c. 10 treten neben dem wunderbar erhabenen Engel, des Name nicht genannt wird, der etwa dem Maleach Jahve gleichsteht, noch andere einzelne Engel, die nunmehr, wie früher nie, mit Namen genannt werden, hervor: Michael 10, 13. 21, und Gabriel 8, 16. 9, 21. Neben Michael, dem Fürsten Israels, werden aber auch noch die ersten oder obersten Fürsten der anderen Weltmächte = Völkergenien, הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים, erwähnt. In 4, 10. 14 ist zudem von den heiligen Wächtern, עִירִין קַדִּישִׁין (Alex. *ἐγρήγοροι*) als einem himmlischen Senate Gottes die Rede, womit entweder die 36 babylonischen *θεοὶ βουλαῖοι*, oder die 7 parsischen aus der Höhe über die Seelen wachenden Amschaspands gemeint sind. Und obwohl sie nur der Chaldäer Nebukadnezar erwähnt, hat doch das Buch Henoch und haben auch die Kirchenväter diese Engelbezeichnung beibehalten. — In Tobit kommt dann zu den namentlich Genannten noch Raphael; er bezeichnet sich 12, 15 als einen von den sieben, welche die Gebete der Heiligen vor Gott bringen, offenbar in Anlehnung an den Parsismus. Zugleich wird durch diesen auch der Gedanke an einen besonderen Schutzengel für jeden Menschen nahegelegt. — Die Verfasser von Henoch 18, 14 und 4 Esr. 4, 1. 36. 5, 20 und andere kennen außerdem auf Grund der von den Sept. auf *ἄγγελοι* bezogenen Stelle Gen. 6, 1—3 Engel, welche die Strafe ewigen Gerichts erdulden, weil sie (mit den Sternen zusammengestellt) ihre Bahnen nicht gehalten haben, vergl. 2 Petr. 2, 4; Judä v. 6. — In Tobit, 2 und 3 Makk., in den Zusätzen des Estherbuches und Baruch werden

die Engel übrigens menschlich und materiell vorgestellt, während von dem Verfasser der Sap. und Philo geistig. — Was die bösen Engel betrifft, so ist es zweifelhaft, ob mit *σατανᾶς* in Sir. 21, 27 der Satan oder ein menschlicher Widersacher gemeint ist. Die Sap. aber gedenkt in 2, 14, obwohl die alexandrinische Theologie eigentlich nur gute, Gott dienstbare Geister oder *λόγοι* kennt, — und zwar unter den Apokryphen allein — des *διάβολος*, durch dessen Neid die Sünde in die Welt gekommen, indem sie in der Schlange des Paradieses den Teufel (die alte Schlange, 4 Makk. 18, 8 und Apok. 12, 9. 20, 2) sieht. — Von einem Widersacher Gottes, der nach parsischer Anschauung schon auf die Schöpfung selbst seinen Einfluß geltend gemacht habe, von einem Beliar, vgl. 2 Kor. 6, 15 (Herrn der Luft, oder = Belijjaal, der Böse) ist nur in den pseudepigraphischen Schriften die Rede. Die damit zusammenhängende Lehre von den Dämonen ist jedoch weiter verbreitet. Schon die vom palästinensischen Midrasch beeinflußten Sept. übersetzen שֵׁדִים, אֱלִילִים und andere Bezeichnungen der Heidengötter, Dt. 32, 17; Ps. 96, 5. 106, 37; Jes. 65, 11 mit *δαιμόνια*, und nehmen dies Wort, wie aus Jes. 13, 21. 34, 14; Ps. 91, 6 (in ihrer Version) erhellt, im bösen Sinn. Sie halten also die Heidengötter für schädliche Engelmächte, wofür die Grundlage schon in Jes. 24, 21 gefunden werden kann. In Tob. 3, 8. 6, 15 u. a. ist speziell von einem Dämon Asmodi, im B. Bar. und bei Josephus von Dämonen im allgemeinen die Rede, die man durch ordinäre Zaubermittel unschädlich machen und verscheuchen zu können meinte.

b. **Vom Menschen und seiner Pflicht.** Während in der palästinensischen Anschauung in Beziehung auf die Schöpfung keine Neuerung vorkommt, in 2 Makk. 7, 28 vielmehr bestimmt die Schöpfung aus nichts hervortritt — denn *ἐξ οὐκ ὄντων* kann hier auf den Zusammenhang gesehen im Unterschied von *ἐκ μὴ ὄντων* nur „aus Nichtvorhandenem“ (Vulg. ex nihilo) heißen (so auch Grimm zu d. St.), schwächt die alexandrinische Theologie, durch die griechische Lehre von einer *ὕλη* beeinflußt, die Schöpfung zu einer Bildung der Welt aus einem qualitätslosen Stoffe, *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* Sap. 11, 17 ab. Philo läßt daher den Menschen ein Geschöpf gemischter Natur sein, in welchem von vornherein neben den höheren Elementen auch niedere entgegengesetzte vorhanden sind, welche die bei der Schöpfung Gen. 1, 26 mitwirkenden Engel hinzugebracht haben (de opific. mundi). Der Sündenfall aber, dessen auch Sir. 25, 24 und Sap. 2, 24 gedacht wird, bedeutet ihm nichts anderes, als daß die Sinnlichkeit (die vom Weibe vertreten wird), durch die Lust gereizt, über den *νοῦς* (den der Mann repräsentiert), den Sieg davonträgt. Dennoch aber sind die Vorstellungen vom gegenwärtigen sittlichen Zustande und Vermögen überall wesentlich dieselben. Der Moralismus ist hier wie da zu mächtig, als daß nicht die Freiheit und das Vermögen zum Guten überall sehr bestimmt, ja fast zu stark geltend gemacht werden sollten, Sir. 15, 14. Der Salomo der Sap. kennt zwar seine Sünde, 12, 2. 15, 1—3, rühmt sich aber 8, 19, eine gute Seele und einen unbefleckten Leib bekommen zu haben, und obwohl er weiß, daß er ohne Weisheit seinen Lebenszweck nicht erreichen und Weisheit nur durch Gebet von Gott erlangen kann, 8, 21 ff., so ist er doch mit genügender Empfänglichkeit dafür begabt. Denn die *γενέσεις* (die Anfänge oder die Arten der Menschen; jedenfalls geht der Satz auf die Gegen-

wart) sind σωτήριοι, zur Förderung des Lebens dienlich, und ein φάρμακον des Verderbens ist nicht in ihnen. Nur Schwäche und Nachahmungssucht wird von Sir., nur eine in der Endlichkeit begründete, durch sittliche Anstrengung zu überwindende Disharmonie wird im B. der Weish. zugestanden.

Die Pflichtenlehre Sirachs zeichnet sich durch Vielseitigkeit und Vollständigkeit, 10,28.29. 6,7. 25, auch durch Freisinnigkeit aus. Er verteidigt die Freuden des geselligen Lebens, auch die der Musik, 35,4–6, verbindet aber mit echt religiösen Motiven triviale Klugheitsrücksichten, obwohl dabei in Betracht kommt, daß er bei seiner gnomenartigen Vortragsform oft nur die eine Seite einer Sache oder Wahrheit hervorhebt, ohne darum die andere auszuschließen. — Am höchsten steht in sittlicher Beziehung die Sap. Schön gezeichnet und an Jes. 53 erinnernd ist das Ideal des von den Bösen gehaßten, geschmähten und verfolgten, aber zur Ehre durchdringenden Gerechten in 2,15 ff. und besonders bemerkenswert der dabei hervortretende ethische Begriff des Sohnes Gottes, 2,13 ff. besonders v.18. Während sich die Gottlosen durch ihre Thorheit den (geistlichen) Tod zuziehen, erlangt der Gerechte durch wahre Weisheit Gottesgemeinschaft und ἀφθαρσία, zu der der Mensch geschaffen ist. Der Verfasser der Sapientia steht im Gegensatz zum Sadducäismus oder Epicuräismus. Aber auffällt bei ihm die schonungslose Verurteilung der Kinder, die durch Hurerei oder Ehebruch erzeugt sind, 3,12 ff. In 2 Makk. 7,9.11.14.23 blickt die Verdienstlichkeit des Märtyrertums durch; in Tob. 1,3.6 ff. 2,15. 4,7 wird die der Mildthätigkeit sehr stark hervorgehoben. Am tiefsten steht das Buch Judith; ein engherziger Nationalismus, ja Rachegeist macht sich in ihm geltend und zudem der Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige (der noch bestimmter im Testam. Ascher § 3 u. 6 ausgesprochen wird). Nur zu deutlich klingt durch alle diese Bücher die Meinung hindurch, daß die Gerechtigkeit der Frommen vor Gott ganz ausreicht, daß nur die Bösen strafwürdig sind! Von einer Schuld, die alle auf sich haben und von einem auch den Frömmeren drohenden großen Strafgericht ist keine Rede mehr.

c. **Vom Endheil.** Wo das Gesetz nur als eine Israel gerechtmachende (Bar. 4,1 ff.), ja als eine zur Reinigung der ganzen Menschheit geeignete Gottesoffenbarung gekannt, wo nicht mehr der Fluch der Sünde empfunden wird, fehlt es für den Ausblick nach einer höheren Hilfe in der messianischen Zeit an der besten Grundlage. Obwohl die apokryphische Weisheitslehre schon nicht mehr bloß die allgemeinen sittlichen Lebensverhältnisse der einzelnen oder die kosmischen Ordnungen behandelt, vielmehr auch in das Gebiet von Gesetz und Prophetie übergreift und demnach auch das Reich Gottes, auch das künftige zu ihrem Gegenstand machen könnte, erhebt sie sich doch zu jenem Ausblick eigentlich nie.

Sie hat allerdings schon eine Anerkennung dafür gewonnen, daß auch die Heiden eine gewisse Erkenntnis der Wahrheit haben, da sich Gott durch seine Schöpfungswerke auch ihnen zu erkennen gegeben hat, und daß sie sehr wohl weiter gekommen sein könnten, wenn sie nicht φύσει, d. i. nach ihrer durch die Sünde bestimmten Natur, μάταιοι geworden wären. Sie hält demnach auch dafür, daß sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen sollen, ja Sirach betet sogar darum, 36,1 ff., und Tobias (13,6. 11,14) freut sich mit

biblischen Worten auf die Zeit, da der Herr sich Zions wieder erbarmen und auch die Heiden herbeikommen und sich zu ihm bekehren werden. Bestimmter aber ist davon nicht die Rede. In Bar. 4,21–5 beschränkt sich die Hoffnung partikularistischer auf eine Zurückführung der zerstreuten Juden nach Jerusalem und die σωτηρία αἰώνιος in Jud. 16,17 ff. besteht in dem künftigen Gericht über die Heiden. — Für Israel erwähnt Sirach in 48,10–12 zwar des Elias als eines Propheten, von dem geschrieben sei, daß er wiederkommen solle, aber des Messias gedenkt weder er noch ein anderer apokryphischer Verfasser; denn mit der Wurzel, die Gott dem David gelassen hat, Sir. 47,22, ist nicht er, sondern das Geschlecht Davids von Salomo ab gemeint. Für die Gerechten erwartet der Verfasser der Sap. 3,7 ff. c. 5 wohl schließlich Sieg und Reich und ewiges Leben, aber nur unbestimmter, nicht in der Form des messianischen Reiches. — Philo redet (de execrat. § 9) von einer mehr göttlichen als menschlich-natürlichen Erscheinung, die, nur den Geretteten erkennbar, das aus der Zerstreuung gesammelte Israel in das heilige Land zu dem Genusse eines Glückes, wie es den Vorfahren nie zu teil geworden ist, zurückführen wird. Aber er meint nicht den Messias, sondern Gottes Schechina, die einst das Volk durch die Wüste geleitet hatte. Von einer Wiederherstellung des davidischen Königtums weiß er nichts. Selbst den Zemach, Sach. 6,12 deutet er statt auf den Messias auf den Logos (de confus. ling. § 14).

Bei alledem ist die Hoffnung auf das Kommen des Messias nicht überall aufgegeben worden. Die Septuaginta verraten sie Num. 24,7.17 und Jes. 9,5, wenn sie hier auch den Wunderrat und Gottheld zu einem μεγάλης βουλῆς ἄγγελος machen. Besonders ist sie wieder seit dem Auftreten des Pompejus in Palästina lebendig geworden. Der 17te der Salom. Psalmen redet von der künftigen Erweckung des Davidssohnes, der über ein geheiligtes Volk herrschen soll und dem auch die Heiden bis ans Ende der Erde huldigen werden, ganz im tieferen ethischen Geist der alttest. Weissagungen. Die apokalyptischen Bücher Henoch und 4 Esra, daneben auch das dritte Buch der sibyllinischen Bücher, das wahrscheinlich schon 140 v. Chr. verfaßt wurde, weissagen, wenn auch unklarer und äußerlicher dasselbe, was das N. T. als das Kommen Christi zum Gericht über die Bösen, zur Sammlung und Beseligung der Frommen bei der Aufrichtung seines Reiches in Aussicht stellt. Das Buch Henoch 62,7 thut dies sogar so, daß es den Menschensohn, 48,2, der der Weibessohn, 62,5, aber zugleich der Herr vom Himmel 46,1 ist, schon immer im voraus, schon aus seiner Verborgenheit heraus für die Gerechten kund werden, also persönlich präexistieren läßt. Immerhin aber erhellt, daß eine dem N. Test. wirklich näher führende Fortbildung nicht zu stande kam. Die hätte doch nach der ganzen atl. Anbahnung, wie sie in der Gründung und Entwicklung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und Israel und besonders in der nachexilischen Weissagung von dem messianischen Kommen Jahves selber gegeben war, nur darin liegen können, daß man in dem Messias den erwartet hätte, in welchem die Gemeinschaft zwischen Gottheit und Menschheit endlich in voller Verwirklichung, ja persönlich und wesenhaft hervortreten und von welchem aus sie ethisch-geistlich zu immer weiteren Kreisen, auch zu der weiten Heidenwelt durchdringen werde. Dergleichen mögen die

Innerlicheren unter den Gläubigen geahnt und ersehnt haben, aber klar ausgedrückt ist es nirgends.

Auf ein ewiges Leben kommen Sirach und Baruch nirgends; die Sapientia und Philo kennen bei ihrem Gegensatz gegen die Materie, bei welchem ihnen die Trennung der Seele von dem Leibe als eine Befreiung, ein frühzeitiger Tod als ein Glück und eine Ehre erscheint (Sap. 4, 7. 10), ähnlich wie die Essener nur eine Unsterblichkeit der Geister der Gerechten, eine ἀφθαρσία, wenn auch als ein seliges Leben im vollen Sinn. Dagegen für den Verfasser von 2 Makkabäer (vgl. 7, 9. 11. 14. 23 u. 12, 43, wo sogar eine Entsündigung der Gefallenen noch nach ihrem Tode für möglich gehalten und vollzogen wird) steht die Auferstehung der Toten, wenn auch nur derjenigen aus Israel, 7, 14 fest. Das Buch Henoch erwartet sie für alle Menschen in der großen Zeit, wo der Messias erscheint, 51, 1 f. 61, 5. 91, 10. 92, 3. 100, 5, der Verfasser von 4 Esra nur für die Frommen und zwar erst nach der 400jährigen Herrschaft des Messias, wenn alles, auch der Messias, gestorben ist und der Höchste auf seinem Richterstuhl offenbar wird, 5, 29 ff.

Vgl. A. Gfrörer, Krit. Gesch. des Urchristenth. I, 1831. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alex. Religionsphilosophie, Halle 1834; J. Ferd. Räbiger, Ethice librorum apocryph. Vet. Test. pars prior, Vratislaviae 1836, pars altera, Vratisl. 1838; Hengstenberg, Für Beibehaltung der Apokr. (aus der Ev. KZtg.) 1853; Langen, Das Judentum in Paläst. zur Zeit Christi, Freib. 1866; Franz Klasen, Die alttest. Weisheit und der Logos der jüd. alex. Philosophie, Freibg. 1878. In betreff Philos: Philonis Opera ed. Mangey 1742, Pfeiffer 1792, Richter 1828. Den Einfluß Philos auf das Christentum überschätzten Ballenstedt, Philo u. Johannes 1812; Großmann, Quaestiones Philoneae 1829. 1841. 1842 und Gfrörer, l. c. Zutreffender sind: Dähne's Art. Philo in Ersch. u. Gr.; Wolff, Die phil. Philosophie, Gothenb. 1859, Steinharts Art. Philo in Paulys Realencl.; Lipsius, Art. Alex. Religionsphil. in Schenkels Bibellex.; Steenberg, One Philo's Gudserkjendelse, Kjöbnh. 1870; C. Siegfried, Philo v. Alex., Jena 1875. Speziell über Philos Logoslehre: Keferstein, Philos Lehre v. d. göttl. Mittelwesen 1846; Niedner, De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Phil. attributa, I. II. Lips. 1848. 49 (Ztschr. f. hist. Theol. 1849); Max Heinze, Die L. vom Logos in d. griech. Phil., Leipz. 1872; Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alex., 1875. Außerdem vergl. Ritter, Gesch. d. Phil. IV; Zeller, Philos. d. Griech. u. Röm. IV, 2; Überweg, Gesch. d. Phil. I. Ewald, Gesch. Isr. VI, 268—290. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi, I, 21—57; Neutest. Zeitgesch. v. Schürer, ebenso die v. Hausrath. — || Zur Apokalyptik: Bertholdt, Christologia Judaeorum 1811; Zeller, Theol. Jahrb. 1843; Lücke, Einl. z. Off. Joh. 1852; Hilgenfeld, Jüdische Apocalyptik 1857; von demf.: Die Propheten Esra u. Daniel, Halle 1863, u. Messias Judaeorum 1868; Öhler, Art. Messias in PRE.² IX, 641; Holtzmann, Die Messiasidee z. Zeit Jesu (Jahrb. f. deutsche Theol. 1867); H. Rönsch, Das Buch d. Jubiläen 1874; James Drummond, The Jewish Messias, 1877; Ferd. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. 1881. Wünsche, Die Leiden des Messias, Leipzig 1870. G. Marx, Über den leidenden und sterbenden Messias des Judentums in „Nathanael" VI. || Zur Eschatologie: Gröbler, Über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüd. Literatur der beiden letzten Jahrh. v. Chr. in Theol. Stud. u. Krit. 1879 IV; Wünsche, Vom Zustand nach dem Tode, nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern in Jahrb. für prot. Theol. 1880, II. Vergl. auch Weber, Syst. der altsynag. paläst. Theol., Leipz. 1880 bes. K. 24, § 87 ff.

Handbuch
der
theologischen Wissenschaften
in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Lindner** (Leipzig), **Luthardt** (Leipzig), **v. Orelli** (Basel), **v. Scheele** (Upsala), † **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **A. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), † **v. Zezschwitz** (Erlangen), Hauptpastor D. **Hölscher** (Leipzig), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. Otto Zöckler,
ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Dritte, sorgfältig durchgesehene und großenteils neu bearbeitete Auflage.

Band I, 2. Abteilung.
Der Schrifttheologie zweite Hälfte.
Mit 1 Karte.



Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1889.

Druck von C. H. Beck in Nördlingen.

Inhaltsverzeichnis

zu Band I, 2. Abteilung.

B. Die exegetische Theologie oder Schrifttheologie.

(Wissenschaft von der h. Schrift).

2. Die Lehre vom Neuen Testament (Neutestamentliche Disziplinen).

a) Einleitung ins Neue Testament (von Prof. Dr. L. Schulze).

Seite

1. **Name und Begriff der neutestamentlichen Einleitung** 1

2. **Aufgabe und Methode derselben** 2

3. **Geschichte der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft** 3

I. Die neutestamentliche Einleitung unter dem Einfluß des Rationalismus 3. II. Von Schleiermacher, Hupfeld und Strauß her ergangene Einwirkungen 4. III. Die Tübinger Schule: a) Ferd. Chr. Baur 6. b) Die Mitarbeiter in der Tübinger Schule 10. c) Der Kampf gegen die Tübinger Schule 10. d) Das Ergebnis des Kampfes und das Ende der Tübinger Schule 15. IV. Der Standpunkt der positiven wissenschaftlichen Kritik 20. Literatur der ntl. Einleitung 27.

4. **Quellenkunde zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons** . . . 30

I. Die apostolischen Väter 33. II. Die Schriften der Apologeten 34. III. Die Tradition der kleinasiatisch-griechischen Kirche 35. IV. Die kleinasiatisch-abendländische Tradition 35. V. Die Tradition der römischen Kirche 36. VI. Die Tradition der nordafrikanischen Kirche 37. VII. Die orientalische, besonders syrische Tradition 37. VIII. Die Tradition der alexandrinischen Kirche 38. IX. Die Überlieferung des Eusebius 38. X. Aus der Zeit nach Eusebius 40. XI. Die häretischen Zeugnisse 40. XII. Die apokryphische Literatur des Neuen Testaments 42.

5. **Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften: a) Die historischen Bücher des Neuen Testaments** 44

I. Das Evangelium nach Matthäus 45. II. Das Evangelium nach Markus 50. III. Das Geschichtswerk des Lukas 54. IV. Das Verhältnis der drei synoptischen Evangelien zu einander 58. V. Das Evangelium nach Johannes 65. VI. Die Apostelgeschichte des Lukas 73.

6. Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften: **b) Die paulinischen Briefe** 78

I. Vor der römischen Gefangenschaft: 1. Der erste Brief an die Thessalonicher 78. 2. der zweite Brief an die Thessalonicher 79. 3. Der Brief an die Galater 80. 4. 5. Die beiden Korintherbriefe 82. 6. Der Brief an die Römer 85. II. Die Briefe aus der ersten römischen Gefangenschaft: 90. 1. Der Brief an die Epheser 91. 2. Der Brief an die Kolosser 94. 3. Der

Seite

Brief an den Philemon 95. 4. Der Brief an die Philipper 96. III. Die Briefe nach der ersten römischen Gefangenschaft (Pastoralbriefe) 97.

7. Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften: c) **Der Brief an die Hebräer** 102

8) Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften: d) **Die katholischen Briefe** 106

1. Der 1. Brief des Petrus 107. 2. Der 2. Brief des Petrus 109. 3. Der Brief des Judas 111. 4. Der Brief des Jakobus 112. 5. Die johanneischen Briefe 116.

9. Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften: e) **Die Offenbarung des Johannes** 119

10. **Zur allgemeinen Einleitung in das Neue Testament:** a) **Die Geschichte des Grundtextes** 124

A. Geschichte des geschriebenen Textes: I. Urschriften 124. II. Äußere Textgeschichte 125. III. Innere Textgeschichte 127. B. Geschichte des gedruckten Textes: I. Die kritische Grundlage 128. II. Die Ausgaben 129.

11. Zur allgemeinen Einleitung in das Neue Testament: b) **Geschichte der Uebersetzungen des Neuen Testaments** 134

I. Die orientalischen Übersetzungen 134. II. Die occidentalischen oder lateinischen Übersetzungen (die Vulgata) 135. III. Die germanisch-deutschen Übersetzungen 136. IV. Andere Übersetzungen 138.

12. **Sprachliche und exegetische Hilfsmittel** 139

I. Sprachliche Hilfsmittel 139. II. Exegetische und kritische Hilfsmittel 141.

b) Biblische Geschichte des Neuen Testaments (von Prof. Dr. L. Schulze.)

1. **Die neutestamentliche Zeitgeschichte** 153

Name und Begriff 153. Die Quellen 153. Der Schauplatz 154. A. Die Fülle der Zeiten in Israel: I. Vorbemerkung 154. II. Die politisch-nationalen Verhältnisse des palästinensischen Volkes 155. III. Die politisch-religiösen Verhältnisse 157. IV. Die Juden in der Diaspora 163. B. Die Fülle der Zeiten in der Völkerwelt: I. Das erste Jahrhundert der römischen Kaiserzeit 165. II. Die inneren Zustände der Völkerwelt 168.

2. **Das Leben Jesu:** a) **Aufgaben, Quellen, Geschichte und Literatur des Lebens Jesu** 171

I. Aufgabe 171. II. Die Quellen 174. III. Die Bearbeitungen der Geschichte Jesu 179.

3. Das Leben Jesu: b) **Die chronologischen Fragen im Leben Jesu** . 188

A. Das Jahr der Geburt 188. B. Der Tag der Geburt 190. C. Die Dauer des Messiaswirkens 190. D. Todesjahr und Todestag 192.

4. Das Leben Jesu: c) **Die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu** . . 193

I. Das Kommen des Sohnes in die Welt 193. II. Das Aufwachsen Jesu in Nazareth 195.

5. Das Leben Jesu: d) **Der Antritt des Heilandsberufs** 199

a) Die heilsgeschichtliche Vorbereitung durch Johannes den Täufer 199. b) Die göttliche Ausrüstung Jesu zum messianischen Amte in der Taufe 200. c) Die persönliche Vorbereitung Jesu in der Bewährung gegen den Versucher 201. d) Plan und Verfahren Jesu 203.

6. Das Leben Jesu: e) **Die Zeit des Sammelns, des Neubaus und der Beginn des Kampfes** 207

I. Die Anfänge des prophetischen Wirkens Jesu vor dem ersten Passah 207. II. Die Zeit des Sammelns vom ersten Passah bis zum zweiten (780 781 a. u. c.) 209.

Seite

III. Die Zeit des Neubaues vom (zweiten) Passah 781 bis zum Laubhüttenfest 782 a. u. c. 211. IV. Der Beginn des Kampfes vom Laubhüttenfeste 782 bis zum (4.) Passah 783 a. u. c. 219.

7. Das Leben Jesu: f) **Die Leidenswoche** 223

I. Die Vorbereitung: a) Der königliche Einzug und Jesu Bekenntnis 223. b) Die letzten Zeugnisse 225. c) Die Feier des letzten Passah und die Stiftung des neutestamentlichen Bundesmahles 226. II. Des heiligen Leiden: a) Der Seelenkampf in Gethsemane 227. b) Der Weg zum Kreuze 228. c) Der Opfertod am Kreuz 230. d) Das Begräbnis 232.

8. Das Leben Jesu: g) **Die Verherrlichung Jesu in der Auferstehung und Himmelfahrt** 233

9. **Die Geschichte des apostolischen Zeitalters**: a) **Aufgabe, Quellen und Chronologie der Geschichte des apostolischen Zeitalters** . . 236

10. Die Geschichte des apostolischen Zeitalters: b) **Das petrinische Zeitalter** 239

I. Gründung der Kirche am Tage der Pfingsten 239. II. Das Wachsen der Gemeinde unter der Trübsal 242. III. Der Übergang des Evangeliums von Israel an die Heiden 245.

11. Die Geschichte des apostolischen Zeitalters: c) **Das paulinische Zeitalter** 248

I. Die Missionsthätigkeit des Paulus: a) Die Ausrüstung des Paulus zu seinem Apostelberuf 248. b) Die erste Missionsreise des Paulus 253. c) Das Apostelkonzil 254. d) Die zweite Missionsreise des Paulus 257. e) Die dritte Missionsreise des Paulus 259. f) Die Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea und Rom 261. g) Pauli letzte Wirksamkeit und Tod 262. II. Die Missionsthätigkeit der übrigen Apostel 263.

12. Die Geschichte des apostolischen Zeitalters: d) **Das johanneische Zeitalter** 268

I. Die Zerstörung Jerusalems 268. II. Die Wirksamkeit des Johannes 269.

c) *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (von Prof. Dr. R. Grau).

1. **Einleitung.** Begriff, Geschichte und Quellen der neutestamentl. biblischen Theologie 275

Vorläufige Besprechung der Aufgabe 275. Geschichte 276. Versuch einer genaueren Feststellung der Aufgabe 283. Quellen 288.

2. **Die Lehre Jesu vom Himmelreich** 292

A. 1. Das Himmelreich ist da 292. 2. Die Seligkeit des Himmelreichs 293. 3. Die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters 295. 4. Die Gerechtigkeit der Reichsgenossen 299. 5. Die Gerechtigkeit der Reichsgenossen und das Gesetz des A. T.s 303. B. 6. Die Sünde 305. 7. Die Vergebung der Sünde 307. 8. Der Menschensohn 308. 9. Die Sündenvergebung im A. T. 309. 10. Jesus, der Knecht und das Lamm Gottes 310. 11. Der Sohn Gottes 313. 12. Der Vater Jesu Christi, der Gott des Himmelreichs 316. C. 13. Die Sinnesänderung und der Glaube 319. 14. Die Liebe zu Gott und die Nachfolge Jesu 320. 15. Die Nachfolge Jesu und die irdischen Güter 322. 16. Das Himmelreich in Welt und Zeit 324. 17. Die Wiederkunft Jesu 328.

3. **Der Apostel Paulus und seine Theologie** 333

I. Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte 333. II. Die Theologie der paulinischen Briefe 337. 1. Einleitung 337. 2. Fleisch und Geist 342. a) Das Fleisch 347. b) Der Geist 351.

4. **Der Jakobusbrief** 369

5. **Der erste Petrusbrief** 372

6. **Der Hebräerbrief** (insbesondere dessen Lehre vom Opfer und von der Versöhnung verglichen mit der paulinischen) 375

Seite

I. Einleitendes über den alttestamentlichen Opferbegriff und die paulinische Versöhnungslehre 375. II. Der Hebräerbrief, insbesondere seine Versöhnungslehre 383.

7. **Die johanneische Theologie** 389

I. Die Theologie des Johannesbriefs 390. II. Die Theologie des Johannesevangeliums 394. 1. Der Logos oder das Wort 394. 2. Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens 399. 3. Der Glaube und die Werke, der Glaube und die Erkenntnis 402. 4. Der Glaube als persönliches Verhältnis zu Jesus 404. 5. Schluß 408.

Berichtigung.

Bd. I, 1, S. 153, Z. 20 v. o. lies † um 440 (statt † 449).
Bd. I, 2, S. 136, Z. 4 v. u. lies † 383 (statt † 381).

B. Die exegetische Theologie

oder Schrifttheologie

(Wissenschaft von der hl. Schrift).

---

2. Die Lehre vom Neuen Testament insbesondere

(Neutestamentliche Disziplinen)

dargestellt von

Dr. L. Schulze, o. Professor der Theologie in Rostock. und Dr. R. Fr. Grau, o. Professor der Theologie in Königsberg.

Inhalt.

a) **Einleitung ins N. T.** dargestellt von Prof. Dr. L. Schulze.

1. Name und Begriff der neutestamentlichen Einleitung.
2. Aufgabe und Methode der neutestamentlichen Einleitung.
3. Geschichte der neutest. Einleitungswissenschaft.
4. Quellenkunde zur Geschichte des neutest. Kanons.
5. Einleitung in die einzelnen Schriften des N. T.s: a) Die historischen Bücher.
6. Fortsetzung: b) Die paulinischen Briefe.
7. Fortsetzung: c) Der Brief an die Hebräer.
8. Fortsetzung: d) Die katholischen Briefe.
9. Schluß: e) Die Offenbarung des Johannes.
10. Zur allgemeinen Einleitung in das N. T.: a) Die Geschichte des Grundtextes.
11. Fortsetzung: b) Geschichte der Übersetzungen des N. T.s.
12. Sprachliche und exegetisch-kritische Hilfsmittel zum N. T.

b) **Biblische Geschichte des N. T.s** dargestellt von Prof. Dr. L. Schulze.

1. Neutestamentliche Zeitgeschichte.
2. Das Leben Jesu: a) Aufgabe, Quellen und Geschichte desselben.
3. Fortsetzung: b) Die chronologischen Fragen im Leben Jesu.
4. Fortsetzung: c) Die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu.
5. Fortsetzung: d) Der Antritt des Heilandsberufs.
6. Fortsetzung: e) Die Zeit des Sammelns, des Neubaus, der Beginn des Kampfes.
7. Fortsetzung: f) Die Leidenswoche.
8. Schluß: g) Jesu Auferstehung und Himmelfahrt.
9. Das apostolische Zeitalter: a) Aufgabe, Quellen und Chronologie.
10. Fortsetzung: b) Das petrinische Zeitalter.
11. Fortsetzung: c) Das paulinische Zeitalter.
12. Schluß: d) Das johanneische Zeitalter.

c) **Biblische Theologie des N. T.s** dargestellt von Prof. Dr. R. Fr. Grau.

1. Einleitung. Begriff, Geschichte und Quellen der neutest. biblischen Theologie.
2. Die Lehre Jesu vom Himmelreich.
3. Der Apostel Paulus und seine Theologie.
4. Der Jakobusbrief.
5. Der erste Petrusbrief.
6. Der Hebräerbrief (insbesondere dessen Lehre vom Opfer und von der Versöhnung verglichen mit der paulinischen).
7. Die johanneische Theologie.

Einleitung in das Neue Testament.

1. Name und Begriff der neutestamentlichen Einleitung.

Der herkömmliche, schon im fünften Jahrhundert von Adrianus gebrauchte Name „Einleitung" (Isagogik) hat, wie eine Vergleichung der betreffenden Schriften in den verschiedenen Zeiten zeigt, eine so große Unbestimmtheit und läßt so wenig ein wissenschaftliches Prinzip für die Gestaltung dieser Disziplin zu, daß es selbst Schleiermacher nicht gelungen ist, dem Begriff Einleitung und damit der ganzen so benannten Wissenschaft eine wissenschaftlich genügende Ausprägung zu geben. Die betreffende Disziplin ist nicht ein „Mancherlei", eine „Zusammenstellung gewisser Vorkenntnisse zum Verständnis und zur richtigen Würdigung der h. Schriften". Weder der Zusatz „historisch-kritisch", noch der „als Kanon" (Keil) ersetzt hiebei das für ihre Selbständigkeit notwendige Prinzip. Ja de Wette, Delitzsch u. a. sprechen ihr ein solches überhaupt ab; andere wie Keil geben es doch wieder preis. v. Hofmann verzichtet in seinen Vorlesungen auf eine Erörterung des Begriffes; in seiner Encyklopädie zerteilt er diese Disziplin als Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher, und als Wissenschaft des Kanon (Geschichte der Sammlung, der Abschließung, sowie innere Kritik desselben).

Vom rein geschichtlichen Standpunkt aus hat man sie entsprechend der hebräischen Nationalliteratur, als „christliche Literaturgeschichte im apostolischen Zeitalter" oder Literaturgeschichte des Urchristentums (so nach dem Vorgang von Hupfeld zuerst Reuß und ihm nach Guericke und Ritschl als „Geschichte des Neuen Testamentes") oder als „Geschichte des neutest. Schrifttums" (so Delitzsch und Grau) behandelt. Damit wird aber die neutest. Schrift zum ersten Glied der christlichen Literatur herabgezogen; es wird, wie bei Reuß, auch die gleichzeitige urchristliche Literatur mit behandelt. Es fehlt an jedem zureichenden Grunde, weshalb sich diese Literaturgeschichte gerade auf diese Schriften beschränken sollte. Als rein historische Disziplin verliert sie ihren theologischen Charakter; sie wird überhaupt „problematisch" (Wagenmann, Weiß).

Hieran wird nichts gebessert, wenn man sie als kritische Wissenschaft bezeichnet (Rich. Simon: Histoire critique; Lücke: „Kritik des Kanons, die seine Geschichte zur Voraussetzung hat"; ähnlich Pelt, Baur, Hilgenfeld: „Kritische Geschichte des N. T.s"). Denn teils ist Kritik des Kanons zu weit (ob Kritik des Inhalts, der Geschichte und Lehre?), teils ist Kritik nur Mittel zum Zweck, nie Selbstzweck, keine Wissenschaft, nur Bezeichnung der

Methode. Ebensowenig kann das apologetische Moment (Rudelbach) Prinzip der Wissenschaft sein, noch kann neben der Historik eine Kanonik hergehen, welche die Zugehörigkeit der einzelnen Bücher zum Kanon verteidigt.

Gehen wir nach dem Vorgange von Baur und Holtzmann von dem Ganzen des Neuen Testamentes als Kanon aus, so bewahrt unsere Wissenschaft ihren theologischen Charakter, und dient insbesondere derjenigen Kirche, welche nach protestantischen Grundsätzen diese Schriftensammlung, und sie allein, als Quelle und Norm ihres Lebens zu haben lehrt und bekennt. Gibt es eine göttliche Heilsoffenbarung und hat diese mit der Menschwerdung Gottes in Jesu Christo ihren Abschluß und ihren Höhepunkt erreicht, über deren geschichtliche Wirklichkeit nicht bloß die schriftlichen Urkunden, sondern ebenso die Thatsache der Kirche und der in derselben wirkende h. Geist Zeugnis gibt, so muß es auch eine zuverlässige Überlieferung dieser Gottesthaten geben, damit ihr Zweck, das Heil der Menschheit, durch die Kirche nach ihres Hauptes Willen verwirklicht werde. Deshalb sprechen wir von der „heiligen" Schrift, und bezeichnen den für unsere Untersuchung in Frage kommenden Teil durch den Zusatz: „des Neuen Testaments". Wir sprechen nicht (mit Hupfeld) von neutest. Literatur, aber auch nicht mit Reuß von den neutest. Schriften, billigen aber den Ausdruck „Geschichte des N. T.s" (Credner) mehr, als „Gesamtgeschichte des N. T.s" (Guericke) oder „Geschichte des neutest. Schrifttums" (Grau). Als diese Disziplin gehört die Einleitung in den Gesamtorganismus der theologischen Wissenschaft, näher in denjenigen Teil, welcher als die biblische Theologie in weiterem Sinne zu bezeichnen ist.

2. Aufgabe und Methode der neutestamentlichen Einleitung.

Beides ergibt sich aus der Begriffsbestimmung. Bei jedem geschichtlich gewordenen Ganzen handelt es sich um die Entstehung der einzelnen Teile und um ihre Sammlung zum Ganzen. Damit ist aber auch die historische Untersuchung abgeschlossen. Denn die Überlieferung und Verbreitung — oder was Reuß, Guericke, Holtzmann, nach Credner noch von Erhaltung (Text, Handschriften), Gebrauch oder Auslegung hinzufügen — gehört in andere Disziplinen (Hermeneutik, Missionsgeschichte u. a.), soll aber aus praktischen Rücksichten in unsere Darstellung mit aufgenommen werden. Fraglich kann sein, ob man mit Baur von dem Ganzen zu den Teilen fortgehen oder mit Holtzmann umgekehrt verfahren soll. Wir gehen den ersteren Weg, welchen Weiß und jetzt auch Holtzmann eingeschlagen haben.

Daß die geschichtliche Untersuchung nicht ohne Kritik vollzogen werden kann, versteht sich bei wissenschaftlicher Forschung von selbst (§ 1). Es wird hier absichtlich noch einmal betont, um dem vermeintlichen Vorrecht einer gewissen Richtung, sie allein zu handhaben, entgegenzutreten. Die Kirche schließt die Kritik nicht aus, am wenigsten die reformatorische. Man imputiert der Kirche den römischen Glaubensbegriff, so oft man ein feindliches Verhältnis zur Kritik behauptet. Wenn das Wort Gottes in hl. Schrift nach Ebr. 4, 12 selbst Kritik übt an jedem einzelnen, und das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ die Forderung des Apostels ist, welcher er selbst mit allen anderen um Christi willen,

der die Wahrheit ist, nachgejagt hat, so muß die Kirche auf dem Grunde des Wortes der Wahrheit und an demselben stets in normierender und reformierender Kraft des sie in alle Wahrheit leitenden Geistes mit ihrer Wissenschaft, der Theologie, Kritik an sich wie an allem üben, was zu ihrem Lebensbestande gehört. Diese Kritik hat auch die Kirche im Altertum in ihrer Weise nach der Anweisung der Apostel (1 Thess. 5,21, 1 Joh. 4,1, 1 Kor 12,10) geübt, von neuem in der Reformationszeit, und nicht minder an derjenigen Richtung der Gegenwart, welche stets Kritik an der Kirche, aber nie an sich selbst geübt hat; durch die an der Wahrheit haftende Kritik hat sie die vermeintliche abgewehrt und auch zumeist überwunden. Es kommt nicht darauf an, angeblich keine Voraussetzungen zu haben — was selbst schon wieder eine starke Voraussetzung ist —, sondern darauf, die richtigen Voraussetzungen zu haben.

Demnach wird die historisch-kritische Darstellung sich nach den zwei Teilen gliedern, daß einerseits diejenigen Momente geschichtlich dargelegt werden, welche dazu beigetragen haben, die neutestamentliche Schrift zu dem vorliegenden Ganzen zu gestalten, was die Aufgabe der Kanonik im besonderen bildet; und daß andererseits die Entstehung der einzelnen Teile untersucht wird, — die spezielle Aufgabe der Einleitungswissenschaft. Dabei wird es sich um die Verfasser und die Zeit der Abfassung handeln, was beides nicht geschehen kann, ohne daß auch gezeigt werde, wie Zweck, Plan und Inhalt der betreffenden Schrift den Zeitverhältnissen entsprechen. — Einige fordern noch einen dritten Teil: Wert des Kanons (Kanonik, wie Hofm., Dorner), dessen Inhalt teils in die Dogmatik gehört, teils in der Geschichte des Kanon enthalten ist.

Schleiermacher, Hermeneutik u. Krit. S. 36. 379. Dess. Kurze Darst. des theol. Studiums 2. A. § 123.
Delitzsch, Begr. u. Meth. der sog. biblischen E. (Z. f. Prot. u. K. 1854).
Hupfeld, Begriff u. Methode der sog. bibl. E. 1844, und Stud. u. Kr. 1861.
Rudelbach, Über den Begr. der Theol. u. d. neut. Isag. (Z. f. luth. Th. u. K. 1848).
Baur in den th. Jahrb. 1850—51; Holtzmann u. Riehm in den St. u. Kr. 1860. 62.
Wagenmann u. Ritschl in den Jahrb. f. deutsche Th. 1872 u. 1876. — Außerdem in der Einleitung von Holtzmann (S. 1—20) u. Weiß (S. 1—20).

3. Geschichte der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft.

Über die Geschichte der Anfänge der neutest. Einleitungswissenschaft vgl. Halbbd. I, S. 31. 37; über die Zeit von der Reformation bis zum Rationalismus S. 44 u. 59, auch Seite 190 ff. Die kritische Behandlung datiert seit dem Aufkommen des Rationalismus. Von diesem war zwar schon J. D. Michaelis beeinflußt, doch trat erst mit Semler der Umschwung im betr. Sinne ein.

I. Die neutestamentliche Einleitung unter dem Einfluß des Rationalismus.

a. Es existiert von Semler keine Bearbeitung unserer Wissenschaft; aber in einer Reihe von „Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanon“ (1771—75) gab er für die Kritik einen neuen Ausgangspunkt. In der heil. Schrift sei das „Wort Gottes“, d. h. „die zu innerer geistlichen Ausbesserung dienenden Lehren“ nur sporadisch zu finden; die Inspiration lasse sich nicht erweisen. Manche Schriften seien wegen ihrer Schädlichkeit und Irrigkeit auszuscheiden (Offb. Joh.), andere wegen ihres rein äußerlichen Inhalts unfähig, den Zweck des göttlichen Wortes zu erfüllen. Die Protestanten müßten,

ähnlich wie früher die Kirche den Kanon gebildet, Luther die Apokryphen gestrichen und andere Bücher geringschätzig beurteilt habe, auch für die Gegenwart den Kanon herrichten. — Weder diese Auffassung noch seine Andeutung von dem Gegensatz des paulinischen und petrinischen Evangeliums fand sofort Beifall. Sein Schüler Griesbach, der für die Herstellung des Textes besonderes Verdienst erwarb, und dessen Schüler Hänlein (1794) verfuhren (nach Michaelis' Vorgang) gemäßigter; doch besprach letzterer neben allen herkömmlichen Punkten auch den jetzigen Religionswert der einzelnen Teile. In Semlers Bahn ging dagegen J. G. Eichhorn, der Urheber der Urevangeliumshypothese. Es fehlte nicht an zahlreichen Angriffen willkürlichster Art. Daher die auf gleichem Standpunkt stehenden Nachfolger sich meist gegen Semler richteten. So der nicht so äußerliche, tiefer eindringende, freilich auch die Schrift weniger vom ästhetischen Herderschen Standpunkt ansehende J. E. Schmidt (1804), welcher zuerst in seiner „historisch-kritischen“ Einleitung (als „kritischer Geschichte der neutest. Schriften“) alle dogmatischen und apologetischen Erörterungen ausgeschlossen wissen wollte, desgleichen L. Bertholdt (1812), der mit großer Breite die Schriften beider Testamente vermischt behandelte. Viel gemäßigter in der Kritik, aber im ganzen auf demselben theologischen Standpunkt und in derselben bisher befolgten Methode hat de Wette († 1849) die Einleitung behandelt (1826), in Kürze, Übersichtlichkeit, Schärfe, aber auch mit vielen willkürlichen Ansichten und mit skeptischer Unsicherheit. Gemäßigter ist die Einl. von H. A. Schott (1830), sowie die ausführlich angelegte und sorgfältige, vom „Tummelplatz der verschiedenartigsten Hypothesen“ zu den herkömmlichen Überlieferungen zurückstrebende Arbeit von K. A. Credner (1836). Von ihm abhängig verhielt sich Neudecker (1840).

b. Eine vom positiven Standpunkt hervorgerufene Gegenwirkung ging von dem gelehrten und vielseitig gebildeten J. Fr. Kleuker († 1827, Prof. in Kiel) aus, sowohl in seiner „Neuen Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christentums wie der Offenbarung überhaupt“, als besonders in seinen „Ausführlichen Untersuchungen der Gründe für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christentums“ (1788—1800). Ihm folgten von katholischer Seite J. Leonh. Hug (seit 1798) und Feilmoser (seit 1810): beide trotz ihres Standpunktes wissenschaftliche Kritik in besonnenem Maße und mit nicht gewöhnlichem Scharfsinne übend, freilich durch die unberechtigten Fesseln der Kirche nicht selten gehindert. — Noch erwähnen wir das in England sehr beliebte Werk von Thom. H. Horne, das neben den Untersuchungen über Offenbarung, Schrift und Inspiration in Bd. 3 auch die biblische Geographie und die Antiquitäten behandelt (seit 1818); desgleichen die französischen von Cellerier (1825) und Steiger (1837).

II. Von Schleiermacher, Hupfeld und Strauß her ergangene Einwirkungen.

a. Schon Schleiermacher hatte 1811 (Darstellung des theologischen Studiums II. 1. § 31 ff., bes. § 36; 2. A. § 103 u. 136) eine Umgestaltung der Einleitungswissenschaft angebahnt und auch in seinen Vorlesungen ausgeführt. Darnach ist der Zweck derselben, „den gegenwärtigen Leser auf den Standpunkt der ersten Leser zu versetzen“, oder „den Akt des Schreibens

nachzukonstruieren". Dazu gehöre aber, daß zuerst die Idee des Ganzen richtig aufgefaßt (die Geschichte der Sammlung und ihres Textes) und dann der Ursprung der einzelnen Bücher erforscht werde, was die Kenntnis der geistigen Atmosphäre, bes. der Literatur des Zeitalters, sowohl des Publikums, für welches sie bestimmt ist, als der besonderen Beziehungen, aus denen sie hervorgegangen ist, erfordere. Demgemäß handelt Schl. in der allgemeinen Einleitung von der Geschichte des Kanons und geht rückwärts bis zu seinem Ursprunge; im speziellen Teile betrachtet er die einzelnen Schriften nach der Zeit ihrer Entstehung, sowie in einem dritten Teil den literarischen Zusammenhang und die Quellen des N. T.s. Was seinen kritischen Standpunkt betrifft, so sind nach ihm entschieden unecht: 1 Tim., 2 Petr.; zweifelhafter Echtheit 2 Tim. und Ephes., Jak., 2 u. 3 Joh. Die syn. Evv. sind nach dem apost. Zeitalter und nicht von den Männern, denen sie beigelegt werden, und ebenso wenig ist die Offenbarung vom Ap. Johannes verfaßt.

b. Von Schleiermacher angeregt, faßte der oben erwähnte Credner die Einleitung als Geschichte des N. T.s auf. Aber, wie Reuß richtig bemerkte, war die Sache damit noch nicht gethan (weshalb wir jenem auch schon vorher seinen Platz anweisen durften). Reuß selbst gab (zuerst 1842; neueste 6. Bearb. 1887) zu dem Schema von Credner den geschichtlichen Inhalt, ein selbständiges Stück Geschichte, welche im ersten Buch, in der Geschichte der Entstehung, neben der apostolischen auch die nichtapostolische Literatur behandelte. Dadurch war sowohl die Frage nach der Methode wie nach dem Inhalt der Wissenschaft von neuem in Fluß gekommen.

1. In methodologischer Hinsicht griff 1844 und noch einmal 1861 Hupfeld ein („Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung"), welcher gegen Reuß die Selbständigkeit der h. Schrift, die Beziehung der Wissenschaft allein auf diese, und demnach die Einleitung als Geschichte der biblischen Literatur wahrte. Mit ihm vertrat Delitzsch (in einer anonymen Abh. in d. Ztschr. f. Prot. rc., 1854) zwar das geschichtl. Prinzip u. seine noch strengere Durchführung für das alttest. Schrifttum, verteidigte aber auch gegen ihn die Möglichkeit und Notwendigkeit, mit der geschichtl. Betrachtung den göttlichen Charakter der Schriften festzuhalten. Diesen Standpunkt führt Grau in seiner „Entwicklungsgeschichte des neutest. Schrifttums" (1871), freilich mit eigentümlicher Gruppierung der Schriften (als episch-kerygmatischer, lyrisch-epistolischer, dramatisch-prophetischer) durch, während Guericke in nüchterner Weise seine frühere (1843) „historisch-kritische Einleitung" nach Reuß in eine „Gesamtgeschichte des N. T.s" verwandelte. Während diesen Umgestaltungen gegenüber de Wette und seine späteren Herausgeber, Meßner und Lünemann (1860), ebenso Bleek (1862), Davidson (1868) und besonders Hilgenfeld (1875) bei der alten Form verblieben, traten Theologen sehr verschiedenen Standpunktes der historischen Methode entgegen. Zunächst wollte Rudelbach (1848) auf die Historik, die Geschichte des Werdens der einzelnen Schriften, noch die der Bildung zu einem Ganzen folgen lassen, welche als Kanonik die Entstehung des Ganzen, als Kritik die Wahrung desselben und damit seine Autorität zu behandeln habe, worauf dann noch die Auslegung, die Hermeneutik folgen müsse. In diesem Punkte stimmte auch Ewald zu, wogegen Lücke (1845) die Kritik der h. Schriften als den wesentlichen, eigent-

lich wissenschaftlichen Zweck ihrer Geschichte bezeichnete. Ähnlich — als Kritik des Kanons — faßte die Wissenschaft auch Baur (1850. 51) und Holtzmann (1860) auf. Doch ließ sich letzterer von Hupfeld (1861) dahin bestimmen, daß „alle und jede dogmatische Besprechung auszuschließen sei", nur daß der aus der Dogmatik entnommene Begriff des Kanonischen das die Einleitung als besondere Disziplin vorläufig aufrechterhaltende Prinzip sein müsse.

2. Hinsichtlich des Inhalts wurde unsere Disziplin durch die 1835 von D. Fr. Strauß versuchte Zerstörung des Lebens Jesu, und da er die Quellen keiner neuen Untersuchung unterzog, mithin für die sogen. Einleitungsfragen „so gut wie nichts Neues leistete" (Holtzm.), erst durch die ziemlich gleichzeitig und vorzugsweise auf die Quellenkritik sich richtende Tübinger Schule umgestaltet. Alle Bearbeitungen haben sich seitdem genötigt gesehen, auf diese Forschungen Rücksicht zu nehmen, und sofern sie nicht von denselben dogmatischen oder philosophischen Voraussetzungen geleitet waren, auch gegen diese destruktive Kritik Widerspruch zu erheben. Strauß hatte mit dem Rationalismus gemeinsam, daß er wie letzterer von der Frage ausging, ob der Inhalt der h. Schrift glaubwürdig sei; und da er diesem nach den Grundsätzen der reinen Vernunft, jenem nach der Hegelschen Philosophie nicht als solcher erschien, untersuchte man erst in zweiter Reihe die Kanonizität. Das logisch Unmögliche und also auch unmöglich Historische wird von Strauß als mythisch aufgefaßt. Die Geschichte der Evv. ist erdichtet, um eine Idee darzustellen: sie sind eine Mythensammlung der bewußtlos dichtenden Messiasidee der ersten Christen. In diese Kritik, welche bei Gfrörer und Weiße verschiedene Modifikationen fand, fiel „das Unkraut des Radikalismus" in Chr. Gottl. Wilke's Hypothese vom Urevangelisten (1838), sowie in dem von E. K. J. Lützelberger versuchten Nachweis (1839), daß die ganze kirchliche Tradition über den Ap. Johannes grundlos sei; bis endlich diese Hyperkritik in Bruno Bauer (1840 ff.) sich überschlug. Deshalb versuchte die Tübinger Schule einen neuen Weg, indem sie „die Fortschritte der neueren Geschichtsbetrachtung und der historischen Methode" auf die Anfänge des Christentums richtete. Es galt eine allseitige Quellenforschung, sowie gegenüber der bisherigen Negation eine Position zu gewinnen.

III. Die Tübinger Schule und ihre Ausläufer in der Gegenwart.

A. **Ferd. Christ. Baur.** Man darf, lehrte dieser Theologe, die Geschichte des Christentums nicht trennen von der Kritik der urchristlichen Schriften. Der Standpunkt ist derselbe wie bei Strauß: die Hegelsche Philosophie. Nur die Methode ist scheinbar verschieden, sofern Baur von der formalen Kritik der Schriften ausgeht; in Wahrheit aber ist doch deren Inhalt maßgebend für ihre Echtheit oder Unechtheit. Schon in B.s ersten Abhandlungen über die Rede des Stephanus (1829), über „die Christuspartei in Korinth" und über „die Ableitung des Ebionitismus aus dem Essenismus" (1831) war die Geschichtskonstruktion nach dem Hegelschen Schematismus, in welchem der vernünftige Weltgeist sich nach ewigen Gesetzen entfaltet, in ihren Grundlinien und Voraussetzungen erkennbar gezeichnet. Von dem Gegensatz des Paulus gegen die zwölf Ap., die mit der gesamten Urgemeinde noch auf dem Boden des Judentums stehen und von ihm nur durch den Glauben an den im gekreuzigten Jesus erschienenen Messias unterschieden sind, sowie von der gewal-

tigen Differenz zwischen dem petrinischen und paulinischen Christentum in der Urkirche ausgehend, bezweckt er mit seinen kritischen Untersuchungen, nachzuweisen, wie aus diesem fundamentalen Gegensatz sich die Einheit der katholischen Kirche nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gestaltet habe. Alle Schriften des N. T.s wie die anderen altchristl. sind in diesem Prozeß als Momente, d. h. als Zeugnisse, wie besonders als Mittel seiner Entwicklung anzusehen.

Während die ganze Theologie mit der Abwehr des inzwischen (1835) erfolgten Angriffes der Straußschen Kritik beschäftigt war, arbeitete Baur an seiner destruierenden Konstruktion des Urchristentums. Gleichzeitig mit Strauß Leben Jesu erwies er *1.* in seiner Schrift über „die sog. Pastoralbriefe des Paulus" (1835) aus den angebl. Beziehungen derselben auf Marcion und die Parteitendenzen des zweiten Jahrhunderts die späte Zeit der Abfassung und somit ihre Unechtheit. Die Untersuchungen über „den Römerbrief" und noch einmal „über die Christuspartei in Korinth" (1836), über den Ursprung des Episkopats (1838), sowie über die Glossolalie befestigten seine obigen Voraussetzungen, bis er die so von ihm und gleichzeitig von seinen Schülern teils vereinzelt, teils in Gesamtdarstellungen (Schwegler) vorgetragenen Ansichten zuerst in seinem Hauptwerke: „Paulus, der Apostel Jesu Christi; sein Leben und Wirken, seine Briefe und Lehre 1845" zusammenfaßte. Darnach sind nur die vier Br. an die Galater, Korinther und Römer (mit Ausnahme der zwei letzten Kapitel) echte apost. Br.; alle übrigen und auch die Apostelgeschichte sind nachapostolische Schriften. *2.* Der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentums führte auf die Frage nach dem Christentum Christi und somit zur Kritik der Evv., deren Resultat wesentlich dem von Strauß glich, nur daß Baur statt des ungenauen und unklaren Begriffes „Mythus" die „Tendenz" als treibendes Motiv annahm. In seiner Abhandlung über die Komposition und den Charakter des Joh.-Ev. (1844) lehrte er dessen nichtapostolischen Ursprung; und in dem Gesamtwerk „Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" (1847) brachte er auch auf diesem Gebiet einen Abschluß, wonach im sog. Matthäus die judaistische, im Lukas die paulinische, im Markus, der ohne klar ausgesprochene Tendenz sei, eine die vorhandenen Gegensätze verdeckende und abschleifende, im vierten Ev., im Gegensatz zum Montanismus und zur Gnosis, die Tendenz vorliege, die höhere Einheit der Gegensätze des Urchristentums in der altkatholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen. *3.* Hieran reihten sich zur weiteren Begründung gegenüber erfahrenen Angriffen seine Abh. über das Ev. Marcions (1846), über die Joh.-Briefe (1848), über den Passastreit (1851 und 1857), über das Markus-Ev. (1851) und die Apokalypse (1852. 1855). *4.* Nach einer großen Menge Einzelarbeiten (zu vergl. Bleek-Mangold) gab er eine Gesamtübersicht über die Geschichte des apostolischen Zeitalters und der Zeit der neutestamentlichen Schriften in dem ersten Teil seiner Kirchengeschichte: „das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853), wozu die in seinem Todesjahr (1860) erschienene Abhandlung über den Begriff des Menschensohns und die nach seinem Tode veröffentlichten Vorlesungen über die neutest. Theologie (1864) notwendige Ergänzungen bilden. — Fassen wir kurz die Aufgabe, welche B. zu lösen gesucht und nach Overbeck auch gelöst haben soll, zusammen, so war es nach diesem die dreifache: „die Aufdeckung des Inhalts

der ersten Lebensfragen des Christentums, seines Verhältnisses zum Judentum und seines Überganges auf heidnischen Boden, nebst den Wandelungen auf diesem Übergange". Ihren Anhaltspunkt nimmt seine Kritik von dem Gegensatz des Paulus gegen die Urapostel, von der universalistisch freieren Auffassung des Christentums bei jenem gegen die partikularistisch alttestamentlich gesetzliche Auffassung der letzteren. Diese Spannung gleicht sich allmählich nach Pauli Tod aus; unter mancherlei Kämpfen und Vermittlungen kommt es zu der Einheit der Gegensätze in der katholischen Kirche. Momente und Mittel dazu bieten die neutest. Schriften.

Baurs Gesamtauffassung bestimmt sich im einzelnen wie folgt: Nach dem Glauben der Kirche findet sich zwar am Anfang des Christentums das Wunder in der Person Christi; aber die Aufgabe der Geschichte ist es, dieses in die natürlichen Elemente aufzulösen. Das Christentum hängt mit der ganzen Entwicklungsgeschichte der Menschheit zusammen, es enthält nichts, das nicht längst vorbereitet, sich als Resultat des vernünftigen Denkens, als Bedürfnis des menschlichen Herzens, als Forderung des sittlichen Bewußtseins geltend gemacht hätte. Alles was das Christentum ist, ist es durch die Person Christi. Von den Quellen über diese stehen die nach den Aposteln genannten Evv. in einem sich ausschließenden Widerspruch; das Göttliche, welches das vierte Ev. in Christo als dem Menschgewordenen Logos behauptete hebt das Menschliche und Geschichtliche auf; es ist keine reine historische Darstellung. Da nun das Markus-Ev. abhängig ist vom ersten und dritten, das des Lukas paulinischen Charakter trägt, so bleibt als einzige Quelle das nach Matthäus. Aber auch in diesem ist der Lehrgehalt von der Geschichte zu unterscheiden, wie denn der Apostel ursprünglich nur τὰ λόγια und zwar hebräisch geschrieben hat. Aus den Reden, welche es enthält, ist das Wesen des Christentums und der Person Christi zu bestimmen. Den Mittelpunkt seines Ev. zeigt uns noch die Bergpredigt mit ihrer Antwort auf die Frage: was muß der Mensch thun und wie gesinnt sein, um ins Reich Gottes zu gelangen? in der ersten Seligpreisung „der Armut am Geiste". Daraus ergibt sich, daß das Christentum im Gegensatz zu der pharisäischen Gerechtigkeit nicht äußeres Thun, sondern die über alles Endliche, Partikuläre erhabne Gesinnung ist; und dieser rein sittliche Charakter, im Verhältnis zu allen anderen Religionen etwas wesentlich Neues, macht es zur absoluten Religion. Die höchste sittliche Aufgabe ist, vollkommen zu sein wie Gott, wobei natürlich das Mangelhafte von Gott vergeben wird; sie auszuführen, ist Sache der Gemeinschaft, des Reiches Gottes. Dies allgemein Menschliche ist zugleich das wahrhaft Göttliche in Jesu, und sein Selbstbewußtsein soll zum Bewußtsein der Menschheit werden. Die geschichtliche Form dazu war die Messiasidee, mit welcher Jesus als Stifter des Christentums sich identifizierte. Die pharisäisch-jüdischen Gesetzesvertreter und Machthaber konnten ihn nur verwerfen. Sein äußerer Untergang war sein Sieg. Die Auferstehung — „ob sie wirklich geschehen und was sie an sich ist, liegt außerhalb der geschichtlichen Untersuchung" — war „für die Jünger eine Thatsache ihres Bewußtseins". — Das Christentum, nicht etwas von vornherein Fertiges, entwickelt sich allmählich aus dem Judentum heraus. Das Urchristentum war Judenchristentum, d. h. ein vergeistigtes Judentum. — Das mit dem Christentum in die Welt tretende Prinzip — das Zurückgehen auf das Innere der Gesinnung — entwickelte sich im Kampf mit den Gegensätzen und machte sich zunächst geltend als allgemeines Heilsprinzip. Die handelnden Personen sind die von Jesu erwählten Zwölfe, die mit dem Geiste von oben die Kirche in Jerusalem stifteten. Die Nachrichten über die erste Zeit derselben sind in der Ap.G. völlig unklar. Zwar stehen wir mit Stephanus schon auf geschichtl. Boden und die Anklage gegen ihn zeigt den Keim des Gegensatzes. Aber erst in Paulus, in welchem das christliche Prinzip in seiner absoluten Superiorität sich geltend macht, kommt es zum Bruch, und zwar durch seine Idee vom Universalismus des Christentums, daß nur in Christo Heil, nicht in der Beschneidung nach dem Gesetze. Seine gegensätzliche Stellung zum Gesetz rief ebenso großen Anstoß hervor, wie die Bekehrung der Heiden, ohne ihre Beschneidung, ja schließlich sein Apostelamt selbst. Man gab sich zwar auf dem Apostelkonzil die Hand zum Zeichen der Einheit, um aber desto mehr den eigenen Weg zu gehen, denn die Zwölfe stellten die Beschneidung zur Erlangung des Heils als notwendig hin. So gab es ein doppeltes Evangelium: das der Beschneidung von den Zwölfen unter den Juden, und das der Vorhaut, von Paulus unter den Heiden verkündigt. Von einer Aussöhnung dieses Gegensatzes oder auch nur einem Versuch dazu, war, so lange Paulus lebte, nach den echten vier Briefen noch keine Rede. *α.* Die Zeit des Gegensatzes bis zur Zerstörung Jerusalems im J. 70. *1)* Auf paulinischer Seite. Am klarsten und schärfsten findet sich das paulinische Ev. ausgesprochen im Galaterbr.: ein Christ nur ohne Beschneidung! und in den beiden Br. an die Korinther, in welchen Paulus seine apostolische Autorität, besonders den an Petrus sich anschließenden Gegnern nachzuweisen Anlaß hatte. Um

diese Differenzen nicht noch weiter reißen zu lassen, wollte er mit dem Judenchristentum nicht völlig brechen. Im Br. an die Gemeinde zu Rom, die nicht von P. gestiftet, wesentlich judenchristlich, auch von der Jerusalemer Muttergemeinde nicht völlig abhängig, am leichtesten eine vermittelnde Stellung einnehmen konnte, reichte er die Hand zum Frieden. Zwar ist das Heil in Christo universell; Israel hat keinen Rechtsanspruch: es ist seine Schuld, wenn es am Heil nicht teil hat; aber es wird nicht immer verstoßen bleiben. So söhnte er sich theoretisch aus; praktisch geschah es durch die Kollekte aus den heidenchristlichen Gemeinden für die judenchristlichen in Jerusalem. Aber P. täuschte sich. Eifrer fürs Gesetz erregen einen Aufstand gegen ihn, — eine Versöhnung war bei seinem Leben nicht herbeigeführt. Sie konnte nur von Rom ausgehen, wo sein Brief wie sein Tod versöhnend gewirkt hatte. In dieselbe Richtung gehört das den Paulinismus am reinsten vertretende Lukas-Ev., das mit der Tendenz geschrieben ist, zu zeigen, der paulinische Universalismus sei schon in der Person Jesu gegeben; daher es auch Marcion, der eifrigste Anhänger des P., obwohl er in seinem Kanon den Galaterbrief voranstellte, doch als sein Ev. festhielt. — *2)* Auf petrinisch-judenchristlicher Seite stehen die Säulenapostel Petrus, Johannes, Jakobus. Der von ihnen vertretene, noch ungeschwächte Ebionitismus kommt am klarsten zum Ausdruck in der vom Ap. Johannes verfaßten Apokalypse, wo unter den in den 7 Briefen geschilderten Gegnern der Ap. P. gemeint ist; 21,14 wird er geradezu von der Apostelzahl ausgeschlossen(!). Bald nach P. Weggang läßt sich Johannes in Ephesus nieder, um dem paulinischen Christentum das von Jerusalem entgegenzustellen. Bei den Schriftstellern aus diesem Kreise wird der Heidenapostel entweder gar nicht oder doch nur im feindlichen Sinne erwähnt, wie bei Papias, Justin, Hegesipp; in dem äußersten Extrem aber, in den pseudoclementinischen Homilien, ist Paulus unter dem Simon Magus, als der feindselige Mensch und Urheber aller Häresien dargestellt. || *β.* Die Vermittlungsversuche bis c. 140 n. Chr. werden von beiden Seiten durch Nachgiebigkeit erstrebt. *1)* Auf judenchristlicher Seite geschah der erste Schritt, indem man, durch die unleugbaren Erfolge des Paulus in der Heidenmission bestimmt, an Stelle der Beschneidung die Taufe setzte (worauf auch schon Gal. 3,27 hindeutete, und welche der unechte Anhang zum Matthäus-Ev., 28,19, als Jesu Einsetzung hinstellte). Um die Judenchristen über den Paulinismus zu verständigen, lehrte vom judenchristlichen Standpunkt aus ein dem Judenapostel Jakobus zugeschriebener Brief zwar statt des Glaubens die Werke, aber statt des äußerlichen Moses-Gesetzes eine Verinnerlichung des Gesetzes, das königliche Gesetz der Liebe und Freiheit. Die judenchristliche Eigentümlichkeit wird so festgehalten, aber in einer freieren (paulinischen) Form. Auch *2)* auf paulinischer Seite war ein gleiches Interesse, die Kluft auszufüllen. Des Paulus Gegensatz galt nur dem Gesetz, aber nicht der darüber stehenden Weissagung. Darum konnte aus paulinischen Kreisen ein daran anknüpfender Br., wie der an die Hebräer, die Lehre von dem in Christo gekommenen neutest. Priestertum nach Melchisedeks Weise bringen. Ebenso wirkte versöhnend die in den Br. an die Kolosser und Epheser betonte Lehre, daß durch Christi Tod die Scheidewand aufgehoben, alles in Christo eins und daß die Taufe die geistliche Beschneidung sei. Während in diesen Br. die Werke neben dem Glauben eine selbständige Stellung haben, wird im Philipperbr. die Rechtfertigung aus dem Glauben zwar nachdrücklich, aber doch in sehr äußerlicher Weise betont. Daß diese drei Br. nicht paulinisch sind, zeigen die Anspielungen auf gnostische Lehren. Solche sind auch in den viel späteren Pastoralbr.; sie setzen schon die im Gegensatz zu den häretischen Störungen betonte Einheit des kirchlichen Organismus voraus, ähnlich wie auf judenchristlicher Seite die pseudoignatianischen Br. Am meisten beförderte die Einigung die Apostelgeschichte, durch welche der historische Nachweis geführt werden sollte, daß auch die Häupter der beiden Parteien sich geeinigt hätten. Sie ist keine rein historische Schrift, sondern bringt „in bestimmter Reflexion ersonnene Darstellungen", nach denen der urchristl. Gegensatz verwischt, und Petrus paulinischer und Paulus petrinischer dargestellt wird, als es uns aus den echten Quellen feststeht. — *3)* Während diese Schriften auf der einen oder anderen Seite stehen, so tragen wirklich vermittelnden Charakter die Schriften des Barnabas, die pseudoignatianischen Briefe, die des Clemens und Polykarp, der Hirt des Hermas und, als treueste Repräsentanten der Übergangsperiode, Justins Schriften, die zwar nicht ebionitisch sind, aber doch selbst den Namen des Paulus nicht einmal nennen. Nun aber bezeugen Irenäus und Tertullian, daß nicht bloß die Parteiansichten sich genähert, sondern auch die Stifter sich die Hand gereicht haben, indem beide berichten, daß Petrus und Paulus die römische Gemeinde gestiftet und den Märtyrertod in Rom erlitten haben. So sehr hat sich bis dahin die Überlieferung von dem ursprünglichen Gegensatz verloren. Aus dieser Zeit stammen die beiden dem Petrus untergeschobenen Br. Der erste, ganz voll paulinischer Ansichten, ist zu Babylon, d. h. Rom, völlig im konziliatorischen Interesse entstanden; der andere bestätigt die Schriften des „geliebten Bruders Paulus". || *γ.* Der endgültige Ausgleich fand erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts statt. Die Kirche hatte durch ihren auf jüdischer Grundlage erwachsenen Episkopat mittelst der gemeinsamen Lehre der Ap. Petrus und Paulus, daß Glaube und Werke notwendig sind, die Einheit hergestellt und das Christentum als Selbstoffenbarung

Gottes an die Welt aufgefaßt. Diesen Ansichten Ausdruck zu geben, wurden die Pastoralbriefe dem Paulus untergeschoben und noch etwas später das vierte Ev. verfaßt, welches, um als Ev. des dritten Säulenapostels zu erscheinen, im Anschluß an den Logosnamen der johanneischen Apokalypse die Logosidee vertritt und zugleich die höhere Einheit von Judenchristentum und Heidenchristentum, von Werken und Glauben, in der Liebe, sowie die Anbetung des Vaters weder in Jerusalem noch Garizim, sondern im Geiste lehrt. Da es in der Erzählung vom Todestage Christi gegen die kleinasiatischen Quartodezimaner polemisiert, so kann es erst um 170 verfaßt sein (!). — Damit war die Einheit der katholischen Kirche, welche bei allen alten Kirchenlehrern bezeugt wird, theoretisch durchs vierte Ev., praktisch von Rom und durch die Idee von der einen Kirche und durch ihren Episkopat vollzogen.

B. **Die Mitarbeiter in der Tübinger Schule.** Das Hauptwerk, namentlich ehe Baur selbst seine Gesamtanschauung darstellte, war nach einer gründlichen Vorarbeit Schweglers († 1857) über den Montanismus (1841) dessen „Nachapostolisches Zeitalter“ (1846) — zugleich der erste Versuch, an die Stelle der bisherigen Einleitungswissenschaft eine Geschichte der Entwicklung der apostolischen und nachapostolischen Zeit zu setzen. Schw. unterscheidet sich wesentlich von Baur dadurch, daß er von Rom und Klein-Asien aus den Entwicklungs- und Vermittlungsprozeß vor sich gehen läßt. Dazu traten Zeller, Köstlin, Volkmar, Hilgenfeld, Ritschl. Letzterer brachte jedoch durch seine Schrift „D. Entstehung der altkathol. Kirche“ (1850) den ersten Zwiespalt in die Schule, wie denn auch Hilgenfeld sich abkehrte u. eine selbständigere Stellung einnahm. Volkmar dagegen, nachdem er zuerst mäßigend aufgetreten, glaubte bald „mit seiner geschichtlichen Konjekturenwut“ die Baursche Kritik überbieten zu müssen. Die Arbeiten aller dieser erschienen zumeist in den von Zeller (1843—1847), dann von Baur und Zeller (1848—57) herausgegebenen Theol. Jahrbüchern, an deren Stelle 1858 Hilgenfeld die „Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie“ treten ließ.

Im Ausland schlossen sich dieser Schule an: E. Reuß (seit 1842), später mit manchen Modifikationen im Gegensatz zur Tendenzkritik; weiter gingen Scherer, Cunitz, Colani, Kayser, Carrière in der Revue de théologie (1850—69); ferner Renan (seit 1863) in seiner Geschichte der Anfänge des Christentums. — In Holland bes. Scholten (seit 1851, † 1885), Hökstra ꝛc. und neuestens die äußerste Linke vertretend: Loman (1882) und die Verfasser der „Verisimilia“ Pierson u. Naber (1886), welche sogar wie einst Bruno Bauer die Echtheit aller Paulusbriefe bestreiten u. als Verfasser einen Bischof Paulus im 2. Jahrhundert fingieren (so daß selbst Kuenen u. a. ermäßigend einschreiten). Nach England wurde sie verpflanzt durch Davidson in seiner Einleitung, doch mehrfach nach Hilgenfeld gemäßigt — so daß nach diesem Kritiker außer den 4 paul. Br. noch echt sein sollen: 1 Theſſ., Philemon, Philipper; im 2 Theſſ. sei ein echter Kern, der Br. a. d. Hebräer c. 66 von Apollos verfaßt, auch die Apok. echt (um 70).

C. **Der Kampf gegen die Tübinger Schule.** Die neue Konstruktion des Urchristentums war nicht mit einem Schlage an die Öffentlichkeit gelangt. Den einzelnen Angriffen folgte meist sofort eine energische Abwehr in Einzeluntersuchungen, ebenso wie den Versuchen zu Gesamtdarstellungen ähnliche entgegengesetzt wurden.

a. Schon bald nach Schweglers Auftreten wurde ein prinzipieller Gegensatz gegen die ganze Voraussetzung der Geschichtskonstruktion, gegen die Überspannung des Gegensatzes von Ebionitismus und Paulinismus aus der Mitte seiner Schüler von Planck (1847) geltend gemacht; Christus selbst habe den Universalismus gelehrt, Paulus ihn der Welt zum Bewußtsein bringen sollen; die einheitliche Wurzel beider Gegensätze liege in Christo. Nach K. R. Köstlin (1850) ist der Ebionitismus erst aus dem Judenchristentum entstanden, welches

im Gegensatz zu dem idealen, für die Gemeinde wenig praktischen Paulinismus zwischen diesen Gegensätzen hindurch zur katholischen Kirche sich entwickelt habe. Zu größerem Einfluß ließ den Paulinismus Ritschl (1850) nach dem Vorgang von Georgii (1842) auf die Bildung der altkatholischen Kirche kommen, sofern der strenge Paulinismus für die Volkskirche gemäßigt und neben dem Glauben auch die Erfüllung des Gebotes Christi, nicht die des mosaischen Gesetzes gefordert worden sei. Damit war nicht bloß der Gegensatz ermäßigt, es war vor allem der Ebionitismus beseitigt, ohne daß jedoch die Einheit der Kirche besser erklärbar wurde. Auf Baur (1853) machten diese Abweichungen keinen Eindruck; er blieb bei der Voraussetzung, daß das Christentum Christi und der Zwölfe strenger Judaismus gewesen und erst durch Paulus der Universalismus gebracht sei. Dagegen zeigte Hase (1855), daß so weder Anfang noch Ende des Urchristentums erkannt werde. Das Bild Christi nach Baur sei zu dürftig, die Bedeutung Christi eine viel großartigere gewesen, und das vierte Ev. (dessen apostolischen Ursprung damals Hase festhielt) sei gar nicht der Abschluß des Kampfes zwischen Judenchristentum und Paulinismus: derselbe habe sich überhaupt nicht bis tief ins zweite Jahrhundert hingezogen. Baur that in seiner Antwort die Halbheit dieses Vermittlungsstandpunktes dar, so daß Hase später auch die Apostolizität des vierten Ev. preisgab. Dagegen forderte Hilgenfeld (1855) neben der dogmatischen Kritik vor allem die literarhistorische: das vierte Ev. enthalte gnostische Elemente, und die altkatholische Kirche sei aus dem Judenchristentum, aus dem Heidenchristentum und aus dem Gnostizismus entstanden, womit Hilg. gegen Baur nicht bloß zeigte, wo, sondern auch wie das vierte Ev. entstanden sei. Überhaupt ermäßigte er den Gegensatz durch Annahme einer gemeinsamen Grundlage, von der aus im Judenchristentum ein berechtigter Realismus und im Paulinismus ein ebenso berechtigter Idealismus vertreten wurde. Damit aber wurde Hilgenfeld je länger je mehr ein Gegner, wie es eigentlich von Anfang an auch Reuß war. Nach diesem (zuerst 1851, neueste Aufl. 1888) ist Christus der Anfang eines neuen Lebens: „das Wesentliche, was er brachte, war ein Neues: die heilige That seines Lebens und das freie Opfer seines Todes“; dadurch unterschied sich das Judenchristentum vom Judentum und stand höher. Der Kampf des Paulus gegen das Judentum beschränkt sich auch auf die Apostelzeit und so wird auch die apostolische Literatur zum größeren Teil als echte gerettet. — Noch entschiedner kehrte zu positiven Resultaten Ritschl (1857) zurück, indem er nachwies, daß abgesehen von einer nur vorübergehenden Störung kein prinzipieller Gegensatz zwischen den Uraposteln und Paulus stattgefunden: schon in der Person Christi sei dem A. Bunde gegenüber ein N. Bund gestiftet worden. Ritschl war es auch, der aus Anlaß des Angriffs von Uhlhorn (1858), daß nach Baur das Christentum weder Anfang noch Ende habe und im beständigen Prozeß begriffen sei, sowie auf Baurs Zugeständnis, daß Wunder und Geschichte absolute Widersprüche seien, die echt wissenschaftliche Forderung geltend machte, daß man die Geschichte des Christentums nicht ohne weiteres nach dem Maßstab aller anderen Geschichte behandeln dürfe, sondern die speziell religiöse Betrachtungsweise zum Maßstab nehmen müsse. Baur habe nicht bewiesen, daß das Christentum im Juden- und Heidentum begründet sei; er habe nur Berührungspunkte aufgezeigt; die An-

erkennung des Wunders hebe die geschichtliche Methode keineswegs auf; die prinzipielle Leugnung desselben aber sei Sache philosophischer Reflexion. Gegen Ritschl trat noch einmal Zeller auf, für ihn Baxmann und Beck. Auf seiten dieser Göttinger Schule stehen auch Mangold, Schürer, Harnack d. J., Wendt. Während auch Weizsäcker und Keim das Wunder nicht prinzipiell leugnen, steht dagegen Holtzmann bei aller Selbständigkeit historisch-kritischer Forschung doch auf dem Boden eines pantheistischen Rationalismus. — Soll der Unterschied in den Resultaten beider Schulen zusammengefaßt werden, so besteht er, da beide die Thatsächlichkeit der berichteten Wunder in gleicher Weise bestreiten, darin, daß die Tübinger die Ausgleichung unter dem wachsenden Übergewicht des Judenchristentums, die Göttinger aber vielmehr durch die katholische Kirche als gesetzlich gewordenes Heidenchristentum erfolgen lassen.

Gegenwärtig gehören der Tübinger Schule außer Zeller, der sich übrigens ganz dem philosophischen Gebiete zuwandte, sowie außer einigen Holländern (bes. Kuenen) noch Volkmar, Hausrath, Overbeck, Jacobsen, O. Pfleiderer, Holsten an. Die beiden letzteren sind die scharfsinnigsten und selbständigsten. Pfleiderer sieht schon im Römerbr. das Bestreben des Paulus nach einer Aussöhnung der Gegensätze und behauptet eine Entwicklung des Paulinismus zum Katholizismus, nicht durch Kompromisse, wohl aber auf dem Wege organischer innerer Umbildung. Nach seiner neuesten Darstellung (1888) ist schon mit dem Ende der Apostelzeit der Gegensatz vom Judenchristentum und Paulinismus aufgehoben. Durch Paulus ist von Anfang an die heidenchristliche Kirche auf dem Boden des Hellenismus erwachsen, der mit dem vergeistigten Judentum schon in vorchristlicher Zeit ausgesöhnt war. Die katholische Kirche ist nicht aus einem Kompromiß zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum erwachsen, noch aus dem Abfall der nachapostolischen Zeit von der apostolischen Religion entstanden (wie bei Harnack), sondern ist das natürliche Produkt der selbständigen Entwicklung des durch Paulus christianisierten Hellenismus. — Von ähnlicher pantheist. Grundlage aus hat Holsten ein neues Programm für die Geschichte des Urchristentums aufgestellt. In der Urgemeinde war ein Widerstrom zweier Bewußtseinsformen. Zwanzig Jahre hatte Petrus, in welchem Jesus den Geist der Gesetzesinnerlichkeit und der Gleichgültigkeit gegen die äußeren Gesetzesformen geweckt hatte, das Evangelium von dem in Christi Tod vermittelten Erlaß der Sündenschuld verkündigt, und neben ihm hatte Paulus, dem der Tod des Messias das Geschenk der Gerechtigkeit vermittelte, seine großen Erfolge gehabt, da bildete sich unter des Jakobus Herrschaft eine antipaulinisch-judaistische Verkündigung; derselbe konnte auch sogar den Petrus und die Urapostel niederhalten, auch das Ev. des Paulus wurde so verdrängt, bis mit dem Tode des Jakobus und der Zerstörung Jerusalems dem gesetzesfreieren Geiste des ursprünglichen petrinischen Ev.s, welches an das Gesetz (seine geistigen Gebote) bindet, aber von dem Gesetz (seinen ritualen Formen) löste, zu neuer Wirksamkeit Raum geschaffen wird. Diesen drei Richtungen entsprechen unsere drei syn. Evv., welche daher sämtlich als Tendenzschriften anzusehen sind. Schon 30 Jahre nach Jesu Tode war jedes Bewußtsein von den geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu geschwunden, dessen Darstellung nun, mit Vergewaltigung der Geschichte, dogmatischen Zwecken dienstbar wurde.

Unser kanonisches Matth.-Ev. ist das petrinische Ev., ihm zu Grunde liegt ein antipaulinisch-judaistisches, wohl vom Ap. Matth.; das jetzige entstand aus der Reaktion des petrinischen Judenchristentums gegen den antipaulinischen Judaismus des Jakobus. Im Gegensatz dazu steht unser Markus-Ev. im spezifisch-paulinischen Sinne. Da durch diese beiden die Sicherheit der ev. Geschichte wankend geworden, will sie Lukas (1, 4) neu begründen. Wir haben also 1) den Urpetrinismus, verwandt dem gesetzesfreien Paulinismus ohne dessen letzte Konsequenzen; 2) den Paulinismus; 3) darnach den antipaul. Judaimus unter Jakobus (bis gegen das Jahr 70); 4) zuletzt die Wiederherstellung des gesetzesfreien Petrinismus, bes. Anf. des 2. Jahrh. Aus der ersten Zeit stammt der verlorene Urmatthäus; aus der 2. der antijudaistische Mark.; aus der dritten unser kan. Matth. mit s. antipaul. Haltung und die Akta; aus der vierten unser Lukas zur Versöhnung der beiden Parteien.

Den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung vom kritischen Standpunkte machte Hilgenfeld im J. 1875; er faßte alle seine früheren Einzelarbeiten zusammen, und milderte den Tübinger Standpunkt mit der prinzipiellen Anerkennung einer gemeinsamen Grundlage zwischen Paulus und den Uraposteln. Der erste Thess.-Br., der an Philemon und die Philipper seien auch echte paulinische Briefe; der an die Hebräer stamme aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems; Johannes habe in Kleinasien gewirkt. Doch geht er in der Annahme eines gnostischen Einflusses auf die Bildung der neutest. Schriften über Baur hinaus, sofern dieser Einfluß schon in den Br. an die Epheser und Kolosser und noch mehr im 4. Ev. erkennbar sei. Die neueste Arbeit dieser Kritik ist das Werk von Holtzmann (1886 u. 2. Aufl. 1887), worin derselbe seine zahlreichen auf alle Bücher des N. T.s ausgedehnten Studien zusammengefaßt hat. Mit der vollständigsten Sammlung aller Ansichten in- und ausländischer Forschung verbindet sich hier eine präzise Darstellung, die übrigens nicht immer das eigne Urteil so klar herausstellt, wie es bei einem Wegweiser für Studierende aller Richtungen nötig wäre. Nach Weiß: ein lehrreiches Gesamtbild des weitgehenden Skeptizismus, zu dem die Tübinger und die sich anschließende neuere kritische Schule führt. — Noch könnte die Arbeit von Weizsäcker hier angereiht werden; doch siehe § 9 (die Literatur zur Geschichte des apost. Zeitalters).

b. Vom sog. vermittlungstheologischen Standpunkt der historisch kritischen Forschung standen im Gegensatz gegen die in der Baurschen Schule zur Herrschaft gekommene Hegelsche Philosophie und demgemäß auch gegen die Voraussetzung eines ursprünglichen sich ausschließenden Gegensatzes bei sonst sehr verschiedenem dogmatischen Standpunkte: de Wette, Bleek, Meyer. Ferner Weiße sowie Ewald in seinen überaus zahlreichen Schriften; letzterer mit einem infalliblen Haß gegen die Tübinger und manchen einzelnen glücklichen Beobachtungen, doch wesentlich auf naturalistischem Standpunkt. Viel positiver, wenn auch unbestimmter Neander, Dorner, Lechler, Weiß, letzterer das Wunder nicht prinzipiell, aber doch als eigne Wirkung Jesu bestreitend, der wie ohne göttliches Sein, auch ohne göttliche Kraft und Wissen gewesen sei und zu dessen Gunsten Gott Vorsehungswunder geschehen ließ. Hierher gehört auch R. Rothe („Die Anfänge der christlichen Kirche" 1837), der nach dem Vorgange des Katholiken Möhler die Entstehung des Episkopats als Substitut für das Apostolat bis in die Zeit des Johannes bald nach dem Jahr 70

hinaufreichen ließ (angeblich als Einrichtung von nur temporärer Art), ebenso wie nach ihm auch die Kirche nur die vorübergehende Form des Christentums bildet, bis sie in ihrer Vollendung in die vollkommenere Form des Reiches Gottes, d. h. des idealen Staats übergeführt wird. Eine Darstellung von ähnl. Richtung ist die von Bleek; doch ist der neueste Bearbeiter seiner Vorlesungen (Mangold) vielfach zu negativeren Resultaten gelangt. Dagegen übt umgekehrt Weiß in seinem neuesten Werke zwar was die Geschichte des Kanons anlangt eine „skeptische und scharfe" Kritik, mehr als mit unzweifelhaften geschichtlichen Daten vereinbar ist (so daß selbst Harnack und Holtzmann dagegen Verwahrung einlegten), aber in der Untersuchung der einzelnen angefochtenen Schriften kommt er zu völlig positiven Ergebnissen — nach Holtzmann „eine überwiegend wissenschaftliche Apologie der traditionellen Annahme".

c. Den kirchlichen Standpunkt vertraten gegen die kritische Richtung von Anfang an mit großer Schärfe H. Böttger, Ebrard, Wieseler, Baumgarten, Huther, Brückner, Wiesinger, Weitzel, Schliemann, Uhlhorn u. a. Unter den Gesamtdarstellungen ist die geistvollste unternommen worden von H. W. J. Thiersch (1845), welcher für die Echtheit sämtlicher Bücher des N. T.s eintrat, die historische Tradition der alten Kirche wieder zu Ehren brachte und ihr größeres Gewicht beilegte, als den inneren Gründen. Zwar bekämpfte ihn Baur als einen antikritischen „Fanatiker", aber er verblieb in seiner Gegenschrift sowie in der zusammenfassenden Darstellung über „die Kirche im Apost. Zeitalter" bei seinen Auffassungen. Er hat so den Umschwung der neueren positiven Kritik herbeiführen helfen, welcher in den Schriften von Guericke, J. P. Lange, Pressensé, Schaff u. a. zum Ausdruck gelangt ist. Endlich hat sich gegenüber der Tübinger Schule, die Erlanger Schule unter Führung von J. Chr. K. v. Hofmann (seit 1845, † 1877) gebildet, welche für die kirchlichen rezipierten Überlieferungen der neutestamentlichen Schriften in ihrem ganzen Umfang eintrat. Der Tübinger Hegelschen Geschichtskonstruktion stellte v. H. eine geschichtliche Auffassung der Gottesoffenbarung in der Menschheit als eine organisch-einheitliche Entwickelung entgegen. Zwar, wie Hofmanns Weissagung und Erfüllung zeigt, geschichtlich verlaufend, trägt sie in sich (wie desselben Schriftbeweis 1851 ff. zeigen sollte) ein einheitliches Ganzes der Heilswahrheit. Diese entwickelt sich nicht durch Gegensätze in einem dialektischen Prozeß, sondern sie entfaltet sich in organischer Weise und allmählichem Fortschritt; wie die Heilsgeschichte, so bilden auch ihre Urkunden einen in sich gegliederten einheitlichen Organismus. Wie Israel des alttestamentlichen Wortes bedurfte, um die Verwirklichung der wahren Gottesgemeinschaft im Messias herbeiführen zu können, welches Wort deshalb ebenso wie seine Geschichte vom Geiste Gottes gewirkt sein mußte, so bedarf die Christenheit als Kirche Jesu Christi auch des bleibenden Denkmals ihres Anfanges, der Schrift, die durch denselben Geist Jesu Christi geworden ist, durch den die Kirche gewirkt wurde, um von dem Anfang zu ihrem Ende hinübergeleitet zu werden. Diesen Beweis liefert Hofmann in seinem leider nicht ganz vollendeten neutest. Bibelwerk, in welchem er auf exeget. Wege mit inneren wie äußeren Gründen die Echtheit sämtlicher Schriften des N. T.s darthat. Seine Schüler Luthardt und Schott haben durch exegetische Schriften, Grau durch seine Entwickelungsgeschichte des Schriftiums be-

deutende Beiträge geliefert, letzterer nicht ohne einzelne abweichende kritische Ansichten (die Pastoralbr. nur dem Inhalt nach von Paulus, die Apokalypse vielleicht vom Presbyter Johannes). Hofmanns Gesamtauffassung liegt jetzt in den von Volck 1881 und 1883 herausgegebenen Vorlesungen über die Einleitung ins N. T. sowie über dessen Geschichte vor.

D. **Das Ergebnis des Kampfes und das Ende der Tübinger Schule.** Daß die Kritik der Tübinger Schule ebenso wenig wie die von Strauß über das Leben Jesu eine voraussetzungslose sei, wie sie sich dessen stets zum Beweise ihrer wahren Wissenschaftlichkeit gerühmt, wurde je länger je mehr auch von nicht kirchlichen Gegnern, wie z. B. de Wette und Ewald, anerkannt. Ebensowenig kann sie den Anspruch auf historische Kritik erheben, wie dies, trotz des Widerspruchs von Zeller, Ritschl gezeigt hat und wie selbst Strauß, der es (L. J. p. XIII) „Selbsttäuschung" nennt, zugesteht.

a. Die gemachten Voraussetzungen sind zunächst dogmatisch-philosophische: „Die Idee entwickelt sich in einem unendlichen Prozeß"; „sie liebt es nicht, in einem Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten." Damit ist aber die Menschwerdung des Logos in Christo, ebenso wie die Persönlichkeit Gottes, als eines lebendigen und sich offenbarenden verworfen. Gott und Welt werden zu absoluten Gegensätzen; die ganze Menschheit in ihrer Entwickelung ist der werdende Gottmensch. Die Offenbarung kann auch keine geschichtlich abgeschlossene, vollendete sein; das Christentum ist in seinem Anfang die unvollkommenste Gestalt. Daraus ergibt sich weiter die Leugnung des Wunders, das, wie Rothe und Ritschl eingestehen, mit der Persönlichkeit Gottes und der Weltschöpfung prinzipiell zu statuieren ist. „Ohne Spekulation", sagt Baur, „ist jede historische Forschung ein bloßes Verweilen auf der Oberfläche; es ist vor allem auf völlige Unbefangenheit des Urteils, dogmatische Voraussetzungslosigkeit, Ablehnung des Wunders als eines Unmöglichen zu dringen. Wer am Anfang des Christentums ein Wunder sieht, tritt eben damit aus allem geschichtlichen Zusammenhang; die geschichtliche Betrachtung hat das Interesse, auch schon das Wunder des absoluten Anfanges in seine natürlichen Elemente aufzulösen." Vielmehr hat jede historische Forschung aus den Quellen die Thatsachen zu ermitteln. Darum sehen wir denn mittelst dieser spekulativen geschichtlichen Kritik weiterhin auch eine Reihe

b. von historischen Voraussetzungen gemacht, um spekulativ das Wunder im Christentum aufzulösen. *1.* Statt das Wesen des Christentums um der Menschwerdung Gottes willen als neue Schöpfung der Menschheit und als Wiedergeburt des Einzelnen — nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Quellen — aufzufassen, setzte Baur sein Wesen in die rein formale Bestimmung des Universalismus und in die nicht minder formale einer rein geistigen Vernunftreligion mit echt sittlicher Gesinnung. Die Tiefen der Sünde einer- und der überschwängliche Reichtum der herablassenden Gnade Gottes andrerseits, die Versöhnung der sündigen Menschheit und der Glaube an die Liebe Gottes als Quelle der Liebe werden vom pantheistischen Standpunkt verflüchtigt, ja bekämpft; das Christentum wird, da es nichts wesentlich Neues bringe, aus den vorchristlichen Vorstufen abgeleitet. Eine wahrhaft geschichtliche Betrachtung freilich findet hier nur Anknüpfungen in dem Verlangen nach Erlösung; nicht das Kommen des Gottmenschen haben sie positiv vor-

bereitet oder vermittelt, sondern der Verbreitung des Ev. wie der Kirche haben sie vorgearbeitet. Grade die Geschichte Israels, welche die Baursche Schule ebenso wie Schleiermacher in ihrer Eigentümlichkeit wie in ihrem Verhältnisse zum N. B. verkennt, zeigt, wie unmöglich es ist, trotz der Vorstufe des Gesetzes und der Prophetie, aus ihr die geschichtliche Thatsache der Erlösung durch den Gottmenschen abzuleiten. Nicht die in der Bergpredigt am reinsten ausgesprochene Lehre von dem „geistlichen Armsein“, nicht „das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit“ hat die Weltumwandlung bewirkt, aus einem Saulus einen Paulus, aus der pharisäisch-jüdischen und antik-heidnischen Welt die christliche geschaffen, sondern die frohe Botschaft von der Gottesoffenbarung in Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen ist es gewesen. Auf diese Thatsachen führt der Ap. beides zurück: seine Bekehrung, und daß alles neu geworden. Baur vermag beides nicht aus natürlichen Faktoren zu erklären. Er muß einräumen: „Was die Auferstehung an sich sei, liegt außerhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung, für die Apostel hatte sie die Realität einer geschichtlichen Thatsache, was auch das vermittelnde dabei gewesen sein mag“ (Christentum der drei ersten Jahrh. S. 39; ähnl. auch Ritschl u. a.). Entsprechend ist bei Pauli Bekehrung sein Geständnis: daß keine psychologische noch dialektische Analyse das Geheimnis des Aktes erforschen könne, in welchem Gott seinen Sohn in dem Paulus enthüllt habe! Weder Wesen noch Ursprung, noch Wirkung des Christentums läßt sich natürlich erklären. *2.* Ebenso geschichtswidrig ist die Voraussetzung über den Gegensatz des Petrinismus und Paulinismus; er ist lediglich Fiktion seiner Geschichtskonstruktion, nicht das Ergebnis einer objektiven Geschichtsforschung aus den echten Quellen, wie besonders Planck, Reuß, Ritschl, Pfleiderer u. a., auch jüngst Holsten durch seine ganz neue Aufstellung der Parteibildungen gezeigt haben. *3.* Nicht minder geschichtswidrig ist es, aus den Bewegungen des zweiten Jahrhunderts einige für das System gerade passende Erscheinungen aufzunehmen, um die Schriften des N. T.s aus ihnen zu erklären, dagegen andere zu ignorieren. Es würde von geringer Unterscheidungsgabe zeugen, den kanonischen und nichtkanonischen Schriften gleich einflußreiche Bedeutung beizulegen und sie an Wert gleichzustellen, wenn nicht das System das treibende Motiv wäre. Denn während jenen Ursprünglichkeit, Originalität, Frische und schöpferische Kraft unverkennbar aufgeprägt ist, sind diese nur ein matter Nachhall des Empfangenen. *4.* Unhistorisch ist die vorausgesetzte Nachgiebigkeit der vermeintlichen Gegensätze auf beiden Seiten. Der Ebionitismus ist von Anfang an eine nicht zur Anerkennung gekommene Bestrebung gewesen und dann zur Sekte geworden. Der Paulinismus hat sich weder in der Form noch in der Sache nachgiebig gezeigt und verändert; den Glauben als die alleinige Bedingung zur Rechtfertigung hat er ebenso festgehalten wie die Gottheit Christi. In beidem lag das treibende Motiv für die Allgemeinheit wie für die Einheit der Kirche gegenüber der jüdischen und heidnischen Welt. *5.* Wie wenig die ntl. Schriften aus den von Baur aufgestellten Gesichtspunkten aufzufassen sind, zeigen die widersprechenden Auffassungen der Kritiker. Ebenso gehen auch die Urteile über einen Papias, Justin, Hegesipp völlig auseinander, und Dokumente wie der Br. an den Diognet werden von Baur völlig ignoriert, die Schr. der nachapost. Väter werden ebenso als unecht hingestellt, wie die neutestament-

lichen. So hat die Forschung eine Menge von einzelnen Thatsachen richtig gestellt, durch die der stolze Bau an allen Ecken und Enden durchlöchert, ja untergraben ist.

c. Eine dritte Reihe von Voraussetzungen, literarischer Art, beziehen sich auf die Abfassung der neutest. Schriften. Nach Baur lassen die Offenbarung Joh. und die vier Paulusbr. „keinen vernünftigen Zweifel an ihrer Echtheit zu". Freilich bewiesen war diese Behauptung nicht. Br. Bauer urteilte das Gegenteil und versetzte sie in die Zeit von 130—170; gegenwärtig verwerfen die meisten den apostolischen Charakter der Apokalypse. Mit denselben Gründen, womit Baur die Unechtheit der kleinen paulinischen Br. erweist, ließe sich die der anerkannten behaupten. Die äußeren Zeugnisse der Überlieferung — und auf diese wichtigen, weil objektiven Zeugnisse ist ganz besonderes Gewicht zu legen — sind für jene fünf Schriften nicht von größerer Auktorität, als die für die anderen Homologumenen; ja die für die Apokalypse stehen ihnen nicht einmal gleich. Gerade in Bezug auf diese Zeugen des zweiten Jahrh. hat Baur in besonders willkürlicher Weise geurteilt. Das Zeugnis des Marcion für die paulinischen Br., wie die Bedeutung des muratorischen Kanons wird ignoriert oder herabgesetzt, damit das Gewicht der inneren Gründe allein die Entscheidung habe. Hierbei tritt uns wieder die Unsicherheit der Kritik aus vorwiegend inneren Gründen entgegen. Reuß hat Recht, wenn er den geistigen Kampf zwischen den Gegensätzen, wie er in den h. Schriften sich abgespiegelt, nicht über das apostolische Zeitalter hinaus verschiebt (ähnlich jetzt auch Pfleiderer), weil das zweite Jahrhundert ganz andere Gegensätze zeigt, von denen die Schriften nichts wissen. Mit noch größerem Recht wird von den meisten Kritikern die Enge des von Baur dem Paulus zugemessenen Begriffs- und Lehrkreises verworfen. Die Persönlichkeit des Apostels, wie wir sie aus den vier Br. kennen, war eine so schöpferisch großartige, daß sie sich in diesen nicht erschöpft hat; die neuen, viel prägnanteren Lehrdarstellungen der kleinen Briefe sind nicht im Widerspruch mit den Gedanken der vier größeren, ja meist nur Ausführungen der dort schon keimartig vorhandenen. Es ist eine unbewiesene Voraussetzung, ja eine geschichtliche Umkehrung der Verhältnisse, das apostolische Zeitalter möglichst auszuleeren und mit dem Raube das zweite nachapost. Jahrh. anzufüllen, während sonst auf schöpferische Perioden meist untergeordnete der Abhängigkeit folgen. Auch die Schriften der Väter zeigen durchaus diesen abgeschwächten Charakter, sie halten mit den gleichzeitig sein sollenden gar keinen Vergleich aus. Und diese geistvollen, so bedeutsam in den Kampf der Geister eingreifenden Verfasser sollen, auch wenn sie auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens in Verfassung, Kultus, Sitte u. s. w. gar keinen Einfluß gehabt hätten, völlig unbekannt geblieben sein? Sie sollen, um nur einigen Einfluß zu üben, alle zu demselben Mittel ihre Zuflucht genommen, nämlich unter den angenommenen Namen längst verstorbener Apostel ihre Ansichten zu verbreiten gesucht und dabei überdies gewagt haben, vom echten Paulinismus höchst abweichende Ansichten zu bringen, da doch auch damals schon die Leser die neuen Paulusbr. mit den alten vergleichen konnten, und nach der Warnung des Ap. vor Fälschungen sie verwerfen mußten? Mußte nicht der große Anonymus, der das vierte Ev. schrieb, erwarten, daß man damals aus denselben Gründen, wie heute, sein Ev. mit Hilfe der Apok. ver-

warf, wenn ers wagte, sich als Ap. Joh. auszugeben? Aber im Gegenteil: keinem der gnostischen Sektenstifter am Anfang des 2. Jahrh. in Alexandrien fiel es ein, die zweifelhafte Autorschaft dieses Ev. zu benutzen, um sich einer ihren Theorien so gefährlichen Schrift zu entledigen; sie unterzogen sich vielmehr der viel schwierigeren Aufgabe, das antignostische Ev. gnostisch zu erklären. Warum sollten jene Schriftsteller den Schutz der Anonymität suchen, da sie doch den App. nicht so prinzipiell widerstrebten? Wenn Paulus nicht anonym blieb, warum sollte der mindestens ebenso bedeutende Mann, der den Paulinismus und Petrinismus in einer höheren Einheit ausglich und die Katholizität der Kirche begründete, der Nachwelt unbekannt geblieben sein? Oder aber setzt nicht vielmehr diese ihnen angedichtete Anonymität unter apostolischen Namen und jenes Verfahren der Gnostiker gerade voraus, daß es damals schon eine in der Kirche allgemeine Auffassung war, es dürfe in der Kirche nichts gegen die Lehre der Apostel gelehrt werden?

d. Diese letzte Reihe von Voraussetzungen der negativen Kritik weist auf den Punkt, worin sich dieselbe von den früheren Phasen der rationalist. Kritik wesentlich unterscheidet. Während die Kritik früher die Echtheit der Schriften und den sittlichen Gehalt und Charakter des Christentums und seiner Träger, der Apostel, festhielt, ja gerade hierin das Wesen desselben fand und den supranaturalistischen Inhalt durch Exegese zu beseitigen suchte, gab man später zwar die Echtheit preis, bewahrte aber noch den sittlichen Charakter ihrer Verfasser. Die Tüb. Schule aber, welche unter dem Einfluß des Pantheismus weder Sünde noch Versöhnung zur Anerkennung kommen lassen kann, hat nicht bloß die Schriften als Produkt eines bewußten und tendenziösen Einflusses unter gefälschten Namen statuiert, sondern diese pia fraus auch in der ältesten Kirche ohne weiteres für möglich gehalten, ja als eines der Förderungsmittel derselben angesehen, doch nur aus dem Grunde, weil die neuere, auch die feinste und leiseste rationalistische Kritik ohne diese Annahme nicht auskommt (vgl. Haupt gegen Weiß, St. u. Kr. 1884. S. 76). Selbst den Paulus verschont diese Kritik mit diesen unsittlichen Voraussetzungen nicht. „Unter dem gebieterischen Drang der Umstände" hat Paulus geschrieben und gelehrt, also beeinflußt von dem Zeitgeiste, während er Gal. 1, 6 ff.; 1 Kor. 11, 23 das Gegenteil aussagt. Der vierte Evangelist bezeugt in dem Br. wie mit heiligem Eide im Ev. seine Augenzeugenschaft; der Verfasser des zweiten Br. an die Theff. warnt vor untergeschobenen Br., kann daher füglich selbst diesen Br. dem Paulus nicht untergeschoben haben; alle Verfasser dringen in ihren Schriften auf Wahrhaftigkeit und Lauterkeit der Gesinnung mit einer Energie, die dem ganzen vorchristlichen Altertum fremd ist, und fordern das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, aber sollen trotzdem Schriften im Namen der Apostel fingieren?! Und war die Kirche des zweiten Jahrh. so geistlos und geistesschwach, daß sie Täuschungen gemacht oder solche aus kirchenpolitischen Zwecken sich hätte gefallen lassen? Man kannte das Wort des Joh.: Jegliche Lüge ist nicht aus der Wahrheit (1 Joh. 2, 20. 21). War auch die Kirche nicht im stande, schöpferisch zu wirken, so war sie doch fähig und kräftig genug, Irrtümer, Trug und Wahngebilde zu erkennen, abzuwehren und sich nicht von ihnen verstricken zu lassen; sie war vom h. Geist, der sie in alle Wahrheit leiten sollte, nicht verlassen. Es läßt sich durch nichts beweisen, daß die kirchlichen Träger in dieser

Zeit irgendwie andere Tendenzen verfolgt hätten, als die Wahrheit des überkommenen Ev. und der apost. Lehre zu verbreiten. Am wenigsten gestatteten sie Unwahrheiten zu heiligen Zwecken. Sie bekämpften die Akkomodations- wie die Geheimlehre der Gnostiker; sie hatten wohl ein Bewußtsein von dem, was Wahrheit und was Betrug; sie waren keineswegs so leichtgläubig, daß sie ohne Kritik neues aufgenommen hätten. Im Gegenteil, man hielt ängstlich an dem Bestehenden fest gegenüber den Häretikern. Von dem großen Umschwung, der nach der Mitte des 2. Jahrh. eingetreten wäre, und von dem das vierte Ev. Zeugnis geben soll, weiß die Geschichte nichts. Daher läßt jetzt auch Pfleiderer diese von Baur, Ritschl, Harnack u. a. gemachte Behauptung fallen. Es ist aber durchaus unrichtig, die Bedeutung der traditionellen Zeugnisse der am Ende des zweiten Jahrhunderts hervortretenden großen und zahlreichen Zeugen der Kirche geringer anzuschlagen, als die vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Jene Zeugnisse aus den verschiedensten Gegenden der Kirche und unabhängig von einander nach ihrem Ursprung und übereinstimmend in ihrem Inhalt gestatten mit den Anforderungen heutiger Kritik eine Untersuchung, welche überall, wo wir ihnen nachgehen können, die Zuverlässigkeit und Richtigkeit ihrer Angaben zu erweisen vermag. Die Kirche hatte das Bewußtsein von der verantwortungsvollen Aufgabe, die Apostelwahrheit zu beschützen und zu bewahren. Das zeigt der Gebrauch der kanonischen Schriften im Unterschiede von andern, zeigt die Absetzung des Presbyters, der die acta Pauli et Theclae unterschieben wollte (Tert. de bapt. 17), zeigt der Ausspruch des Serapion von Antiochia (Eus. h. e. VI, 12): „Wir haben die unter dem Namen der Apostel verbreiteten pseudepigraphischen Schriften verworfen, weil wir als Sachkundige wissen, daß uns dergleichen nicht überliefert ist". Ein recht deutlicher Beweis gegen die vermeintliche Kritiklosigkeit ist der Grundsatz des Murat. Kanon: „Die apostolischen Schriften müssen von den häretischen unterschieden werden, weil Honig mit Galle nicht vermischt werden darf". — Diese Bemerkungen genügen auch gegen die neueste von Holsten wieder aufgestellte Tendenzschriftstellerei. Nach ihm sollen schon 30 Jahre nach Jesu Tode die geschichtlichen Thatsachen seines Lebens dem Gemeindebewußtsein entschwunden gewesen sein, also zur Zeit, da Petrus und die Urapostel noch lebten und Paulus mit so großem Nachdruck auf die geschichtlichen Thatsachen die Gemeinden verwies (z. B. 1 Kor. 15). Baur wartete vorsichtiger doch bis zur Mitte des zweiten Jahrhdrts.! Gegen Holsten bes. Schlatter, Hilgenfeld u. a. — Endlich kann unser Urteil über die in neuester Zeit wieder mehr in Aufnahme gekommenen Interpolationen (wie beim Br. an die Kolosser, den Pastoralbriefen, 2 Petr. und bes. bei der Apokalypse) aus den angeführten Grundsätzen nur ein verwerfendes sein. Daß solche Interpolationen nach der literarischen Auffassung des Altertums kein sittlicher Vorwurf treffe, vielmehr als völlig natürlich und berechtigt anzusehen seien, wie z. B. von Soden sehr naiv behauptet, ist eine völlig leere Behauptung über die Wahrheitsliebe der Kirche dieser Zeit. Schon Paulus warnt vor Fälschung seiner Briefe und Lehre, und die angeführten Beispiele zeigen, daß man apostolische Schriften mit größtem Respekte zu jener Zeit in der Kirche behandelte. Man darf nicht, wie Holtzmann thut, von der neutestamentlichen apokryphischen Literatur der späteren Jahrhunderte einen Schluß machen auf eine gleiche Schriftstellerei in der aposto-

lischen und nachapostolischen Zeit, und die Unterschiebung der meisten Schriften. Die Zeitverhältnisse sind wie die Absicht bei jener apokryphischen Literatur völlig verschieden.

e. Die Tübinger Schule mußte, sobald ihre Voraussetzungen erkannt und aufgegeben wurden, fallen. Sie ist, wie Hilgenfeld eingesteht, „über das rechte Maß hinausgegangen und hat dem christlichen Glauben gar zu tiefe Wunden geschlagen“. Sie konnte bei ihren philosophischen Voraussetzungen die Aufgabe der „historischen Methode“ nicht lösen, und hat sie nicht gelöst. Doch hat sie das Gute gehabt, daß von neuem gründlichst die Urgeschichte des Christentums und ihre Quellen untersucht und beides in neuer Klarheit aus dem Ofen der Kritik hervorgegangen ist, ganz entsprechend wie beides in seinen Grundzügen in der Kirche stets erkannt war. Sie hat aber noch einen Gewinn gebracht, daß wie die Tübinger Schule dem alten Rationalismus ein Ende gemacht hat, so auch jede neuere Umformung des Rationalismus mit seinen sei es altkantischen oder verhüllt hegelschen oder sonst welchen Voraussetzungen und mit seiner von diesen aus geübten Kritik der Quellen und Thatsachen sich als unhaltbar erweist. Das Auge ist im Kampf gegen diese Kritik geschärft und geübt worden, um jegliche Art „von Falschmünzerei mit ihren Flunkereien“, wie Strauß sich ausdrückt, zu erkennen. Philosophische Standpunkte, wie sie Hase und Schenkel, Keim und Pfleiderer, Holsten und Volkmar, Hausrath und Hilgenfeld, Ritschl und Holtzmann einnehmen, sind nicht im stande, die durch die anerkannt echten Quellen gegebenen Thatsachen der Heilsgeschichte und ihrer Heilswahrheit, einfach wie sie gegeben werden, aufzunehmen und zu verwerten, weil ihre Kritik von Voraussetzungen ausgeht, welche nicht die der Schrift sind, vielmehr denselben schnurstracks widersprechen. Es ist eine mit Recht vielfach bemerkte, aber auch leicht erklärliche Erscheinung, daß die Tübinger Schule und die neueren Vertreter der negativen Kritik viel mehr auf dem Gebiet der Kritik als der Exegese gearbeitet haben. Und doch sollte das eindringendste Schriftverständnis die Voraussetzung aller Kritik sein. Bleibende Resultate hat die Tübinger Schule im wesentlichen nicht geliefert, auch nicht einmal die von Holtzmann (S. 206) als solche aufgezählten, denn die Phantasien vom „Fall“ hat nicht bloß die sog. wissenschaftliche Kritik bekämpft und verworfen. Die Geschichte hat gezeigt, daß Thierschs Wiederherstellung des kritischen Standpunktes kein fanatisches, vielmehr ein echt kritisches Verfahren gewesen; die Theologie hat, wenn auch nicht alle seine Resultate in betreff der Geschichte des apostolischen Zeitalters, so doch die in Bezug auf dessen neutestamentliche Quellen im wesentlichen gebilligt, wie denn sowohl Reuß noch jetzt daran festhält, daß sie innerhalb des ersten Jahrhunderts ihren Ursprung haben, als auch Weiß, trotz seines skeptischen Standpunktes in der Geschichte des Kanon, wie in der Geschichte und Lehre Jesu und dem Entwicklungsgang des apostolischen Zeitalters, doch in Bezug auf alle Schriften des Neuen Testaments den Standpunkt vertritt, daß ihre Echtheit festzuhalten, bei einigen (wie 2 Petr.) die Unechtheit nicht zu erweisen sei.

IV. Der Standpunkt der positiven wissenschaftlichen Kritik.

Fragen wir schließlich nach den im Kampf gegen die Tübinger Schule bewährten richtigen Prinzipien für die Kritik sowohl der Quellen als

der in ihnen urkundlich bezeugten Heilsoffenbarung, so muß dieselbe, wie auch Ritschl und Rothe anerkennen, von der Gottesoffenbarung in Christo zum Heil der Welt ausgehen, und zwar im weiteren Sinne, wonach sie sowohl die Menschwerdung des Sohnes Gottes als auch die göttliche, wunderbare Geistwirkung der Wiedergeburt in den Gläubigen wie in der Gründung der Kirche befaßt. Für diese in Christo geschehene Neuschöpfung im vollen Sinne des Wortes treten alle Urkunden des N. T.s, ganz besonders auch die vier Br. des Paulus ein. Br. Bauer hat die Tragweite von der Echtheit dieser letzteren wohl durchschaut; er hat erkannt, daß mit ihrer Anerkennung die Kritik der Tübinger Schule unvereinbar ist, daß von hier aus die kirchliche Theologie in ihren unveräußerlichen Grundlagen sicher verteidigt werden kann; darum hat er die Echtheit auch dieser Br. verworfen. Und in der That, die Erfahrungen, welche Paulus an sich gemacht, die Lehre, die er darlegt, die Thatsachen der Heilsgeschichte, die er in ihnen zwar nur gelegentlich, aber doch unzweideutig als ihm bekannt bezeugt, bilden den Kern und den festen sicheren Standpunkt jeder echten positiven Theologie und Kritik. Sie sind die Hebel, womit die Tübinger und jede andere negative Kritik zu beseitigen ist.

a. Diese Br. bezeugen teils wunderbare Gnadengaben in Korinth (1 Kor. 12—14), und Wunderwirkungen in den Gemeinden zu Rom (Röm. 12, 4—8) und bei den Galatern (Gal. 3, 5), teils durch den Apostel selbst, der darin eines Ap. Zeichen sieht, teils auch durch die anderen Apostel gewirkte Wunderthaten (2 Kor. 12, 12); und zwar (Röm. 15, 18 f.) habe Christus, um die Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu bringen, durch ihn gewirkt mit Wort und That, in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des h. Geistes. Diese Stelle entbehrt keineswegs, wie Baur uns einreden möchte, des hinreichenden Lichtes; sie steht auch, wie die anderen Stellen zeigen, nicht vereinzelt da. Verwandt ist Hebr. 2, 4. Darnach ist in der apost. Kirche ein Reichtum von wunderbaren Geistesgaben und wunderbaren Apostelthaten als Begleitung der apost. Predigt aufs deutlichste bezeugt. Dadurch aber werden die Berichte der Apostelgeschichte über solche Hergänge im Leben des Paulus wie der anderen Apostel (die den Hauptanstoß bilden), beglaubigt, und zwar als Wirkungen des erhöhten Christus, der bei den Seinen ist und ihr Wort bekräftigt durch mitfolgende Zeichen (Mt. 28, 20; Mk. 16, 20). Wohnt diese allmächtige, allgegenwärtig wirkende Schöpferkraft dem erhöhten Christus inne, dann ergibt sich daraus sofort die Bezeugung auch für sein eigenes Wunderwirken zu gleichem Zwecke in den Tagen seines Fleisches, oder m. a. W. die in den Evangelien berichteten Wunderthaten Jesu sind im allgemeinen authentisch.

b. Unausweichlich ist das Zeugnis des Paulus für die Auferstehung Jesu Christi am dritten Tage nach seinem Tode und nach seinem Begräbnis als eine geschichtliche und sicher beglaubigte Thatsache. Diese Auferstehung ist aber keineswegs, wie Keim nach Schleiermacher und anderen glaublich machen will, von geringer Bedeutung; Strauß hält sie mit Recht für den Mittelpunkt des Mittelpunktes, das eigentliche Herz des Christentums. Aber weder die Scheintod- (Schleiermacher), noch die Mythen- (Strauß), noch die Visions-Hypothese (Baur, Zeller, Schenkel, Keim, Holsten) noch die Ansicht derer, welche, wie Ritschl und seine Nachfolger, die Objektivität des leiblich Auferstandenen leugnen und nur von Erfahrungen, oder wie Weizsäcker nur von Erscheinungen

reden, welche die Jünger gemacht haben, wird den paulinischen Zeugnissen gerecht, wie dies bes. E. G. Steude (Stud. u. Krit. 1887) gezeigt hat; es sind nach Strauß „Flunkereien, für jedes historische wie moralische Gefühl ein Greuel". Nicht bloß die Apok. (2, 8; 1, 5. 18) bezeugt die Auferstehung des Erstgebornen von den Toten als geschichtliche Thatsache, sondern vor allem Paulus sieht darin eine That, in der sich die Herrlichkeit des Vaters kundgethan zum Zweck der Weltversöhnung (Röm. 6, 4 u. 4, 25). Darum ist diese so grundlegende Thatsache auch entsprechend sicher beglaubigt (1 Kor. 15, 1—10) teils durch die Ap. mit andern gleichzeitigen Zeugen, welche alle nicht nur gemeint oder geglaubt haben, Jesum zu sehen, sondern denen er, wie es heißt, erschienen ist (eine objektive Thatsache!); teils durch den Ap. Paulus selbst, der diese Thatsache zu den Hauptpunkten (ἐν πρώτοις) der evangel. Verkündigung zählt (1 Kor. 15, 3), und dann die ihm widerfahrene Offenbarung des Auferstandenen vor Damaskus in gleiche Linie stellt mit den Erscheinungen an die anderen Ap. Sie war ihm (wie Strauß zugesteht) ein äußerer, objektiver Hergang. Da derselbe übereinstimmt mit dem der Offenbarungen an die anderen Ap., so steht auch die Realität dieser letzteren fest, und vor allem die Glaubwürdigkeit des Herganges, wie ihn die Ap.-Gesch. und zwar wegen der großen Wichtigkeit für das Leben des Paulus und für die Kirche dreimal (Akt. 9, 1—30; 22, 3—21; 26, 4—29), jedesmal von verschiedenem Gesichtspunkte aus erzählt, und wie die Evv. die Erscheinungen des Auferstandenen darstellen. Ausgeschlossen ist jegliche Ausflucht der Kritiker, namentlich die Visions-Hypothese. Zu einer natürlich entstandenen Vision als Wirkung seiner eigenen schwankend gewordenen Geistesverfassung fehlte dem Paulus die entsprechende Herzensverfassung, die in einer Vision sich objektiviert; vor allem entscheidet dagegen, daß Paulus diese selbst Gal. 1, 12 aufs entschiedenste ausschließt und daß er die Erscheinung des Auferstandenen an ihn als die letzte bezeugt. Da er durch sie zum Christ und Apostel gemacht worden, so kann die viel später erfolgte, von Gott gewirkte Vision (2 Kor. 12, 1 ff.) nicht damit identisch sein, sondern ist nach Inhalt wie Zeit und Ort streng zu scheiden. Mittelst einer Vision können weder die Zwölfe noch er zum Apostolat berufen worden sein; ganz abgesehen von der unerhörten Zumutung, daß die Zwölfe und gar 500 auf einmal eine und dieselbe Vision gehabt hätten. Wie wenig Strauß und Schenkel ein Recht haben, sich gegen diese Auffassung auf Gal. 1, 15. 16 zu berufen, wo nur die durch die äußere Thatsache in Paulo hervorgerufene wunderbare Wirkung bezeugt ist, ergibt sich aus Baurs Zugeständnis, daß eine geschichtliche Betrachtung das Wunder nicht weiter analysieren kann, d. h. es als unerklärt und unerklärbar hinnehmen muß. Vergeblich sind auch die Bemühungen von Holsten (gegen ihn Beyschlag, Kraus, Örtel, Steinmeyer, Weiß); er verrät nur zu deutlich das treibende Motiv des hier scheiternden Pantheismus, wenn er sagt: „die Kritik muß diese Vision als immanent psychologischen Akt des eignen Geistes Pauli zu begreifen suchen, weil sie unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwickelung des menschlichen Geistes und der endlichen Kausalität steht". Nein, nicht eine Illusion, nicht „eine Erscheinung des aus seinem Innern hervortretenden Glaubens", wie Holsten meint, sondern eine objektive, reale, sinnenfällige und wunderbare Thatsache wird hier berichtet; daher auch die so nachdrückliche Betonung, daß sie am dritten Tage nach dem Tode und dem Begräbnis stattgefunden. Als

Wunder ist sie der Mittelpunkt des Christentums, die Bestätigung für die Wahrheit des Selbstzeugnisses Jesu in Wort und That, der Grundstein für die Kirche und für das Apostolat der Zwölfe wie des Paulus, die Grundkraft für die Predigt von Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen für alle, die daran glauben (Röm. 1, 16) und somit das Hauptzeugnis für die gesamte Heilsoffenbarung Gottes im Alten wie Neuen Bunde, wie Paulus dies Röm. 1, 3—4 andeutet. Aus der Geschichtlichkeit dieser Auferstehungsthatsache folgt aber weiter nicht bloß die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte über diesen Hergang; sondern diesem Ausgang des irdischen Lebens Jesu, wie er in der Himmelfahrt von den Jüngern geschaut werden sollte, entspricht der wunderbare Eingang des Sohnes Gottes in die Welt durch die Geburt vom Weibe (Gal. 4, 4). Ferner die Verklärung Jesu (2 Petr. 1, 16 f.), vor allem die Sündlosigkeit, sowie als Grundlage für alle diese Momente seines Lebens: daß er der Logos, der Sohn Gottes, das Ebenbild des Vaters ist, der Fleisch geworden, m. a. W. seine Gottheit, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihm σωματικῶς gewohnt (Kol. 1, 15—19; 2, 9; Eph. 1, 20 f.; 2, 14 f. = Joh. 1, 14. 16; Hebr. 1, 3. 13; Phil. 2, 6; 1 Tim. 3, 16). — Es ist aber nicht nötig, daß wir aus dieser Thatsache diese Folgerungen ziehen. Der Apostel selbst legt davon überall, schon in den 4 Kernbriefen Zeugnis ab. Freilich nicht (wie Beyschl. u. a. lehren), als ob der Mensch Jesus durch die Auferstehung erst vergottet wäre; vielmehr umgekehrt verhält es sich nach Paulus. Auf Christi Gottessohnschaft ruht diese That der Auferstehung als göttliche Erklärung an die sündige Menschenwelt, daß er, der Sündlose, von Gott zur Sünde gemacht, um unserer Sünde willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt sei; aber umgekehrt auch seine Gottessohnschaft erweist sie (Röm. 1, 1—4).

c. Gleich wichtig und gleich verkannt ist das Zeugnis der 4 Br. von der Gottheit Jesu Christi. *1.* In dem Bekenntnis derselben war die Kirche von Anfang an einig. Wäre der Ebionitismus schon in der paulinischen Zeit in den Judenaposteln mit seiner Leugnung der Gottheit Christi vorhanden gewesen, so würde Paulus ebenso gegen diesen Lehrpunkt angekämpft haben, wie er es betreffs der Rechtfertigungslehre gethan. Der Ebionitismus tritt erst nach Jerusalems Zerstörung als Partei und später als Sekte mit dieser Leugnung auf. Wie wenig die Judenapostel in diesem Stücke ebionitisch lehren, zeigt erstlich die aus ihrem Kreise heraus von Johannes verfaßte Offenbarung mit dem Logosnamen, 19, 13, und den anderen entsprechenden Prädikaten in Stellen wie 1, 17; 2, 8; 22, 13; 3, 7 (1, 18; 21, 6). besonders 3, 14 (wo Baur, Ritschl, v. Hofmann im Schriftbeweis I. 153 falsch erklären); daher seine Anbetung 4, 10; 5, 13 f. Reuß muß einräumen: Christ est élevé au niveau de Dieu. Es kann daher auch zweitens nicht auffällig sein, wenn im Ev. Matth. ähnliche christologische Aussagen vorhanden sind. Zwar soll es nicht mehr in seiner ursprünglichen Form vorliegen; hinzugefügt seien alle Stellen, welche diese Lehren enthalten (wie z. B. Mt. 11, 25—29; 28, 18 f., wie auch jetzt sogar noch Harnack wieder behauptet). Aber abgesehen von solcher Willkür ist es doch unerfindlich, warum diese in der Apokalypse und den paulinischen Briefen vorhandene Lehre bei Matth. weniger möglich sein soll; und auch die anerkannt echten Reden, wie die Bergrede, haben eine Reihe von Aussagen, welche ohne Voraussetzung der Gottheit Christi nicht verständ-

lich sind; ferner Stellen wie 9, 6; 22, 41 f., ja endlich die richtig verstandene Selbstbezeichnung „Menschensohn“ enthalten sie (Schulze, vom Menschensohn und vom Logos, 1867). Daß die paul. Br. die Gottheit Christi im vollen Sinne bezeugen, kann endlich drittens gegenüber Aussprüchen, wie Röm. 1, 3. 4; 14, 10; 1 Kor. 2, 8; 8, 6; 15, 25—29. 47; 2 Kor. 4, 4; 5, 10. 19 nicht in Abrede gestellt werden; und dementsprechend wird auch Röm. 9, 4 verstanden werden müssen: Christus, der da ist nach dem Fleisch von Israel, aber über Alles, Gott, gelobet in Ewigkeit. Zu vergleichen noch: 1 Kor. 10, 4; 12, 4—6; 2 Kor. 8, 9; 13, 13, endlich Gal. 1, 1 und Röm. 11, 36. — 2. Von dieser Grundlage aus hat die positive Kritik volles Recht, alle anderen dem Paulus beigelegten, aber von der Kritik bezweifelten Br. um der in ihnen ausgeprägten Lehre von der Gottheit Christi willen für echt zu halten, insbesondere auch den Epheser-, Kolosser- und Philipperbr.; ferner ebenso auch das vierte Ev. für apostolisch zu halten, da es um seiner Logoslehre willen nicht bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts herabzusetzen ist. Seine Christologie geht, wie Beyschlag mit Recht betont, nicht über die des Paulus hinaus; eigentümlich ist nur der Ausdruck. Ebenso sind endlich die christologischen Stücke des ersten Ev. nicht als spätere Zusätze anzusehen. Die apostolische Kirche hat die Gottheit Christi einmütig bekannt. Wer sie leugnet und Christum zu einem Idealmenschen herabzieht, kann mit seiner Kritik aus einer Schwebestellung von der Art, wie sie neuestens z. B. Weiß in seinem Leben Jesu einnimmt, nicht herauskommen.

d. Verhält es sich so, dann ist das Wesen des Christentums, wie es in den 4 Br. vorliegt, völlig verschieden von der Auffassung, welche Baur und seine Anhänger davon haben. Ist Christus der Sohn Gottes, in welchem Gott um der Sünde der Menschheit willen Mensch geworden, um sie durch seinen Tod mit Gott zu versöhnen, ist er um der Gerechtsprechung der Menschen willen von dem Tode auferweckt, dann erklärt es sich, daß Paulus nichts anderes weiß, als Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen; dann ist das Wesen des Ev.: Neuschöpfung, eine Gottesoffenbarung von dem was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, eine objektive geschichtliche Thatsache, welche, nachdem sie in Christo in der Fülle der Zeit geschehen, seitdem Gott offenbart durch seinen Geist. Die „Fülle der Zeit“ fordert aber die Vorbereitung, welche in der Heidenwelt sowohl als besonders in Israel, wo das Gesetz der Erzieher auf Christum ist, geschichtlich wie heilswirkend stattgefunden hat. Es ist nach Paulus das Christentum nicht, wozu es Baur macht: das Ziel des vernünftigen Strebens der Menschheit; es ist auch nicht erst durch Paulus zu dem geworden was es ist. Vielmehr predigt der Ap. nicht sich selbst, sondern das Geheimnis Gottes, das bisher verborgen, jetzt aber in Christo und auch ihm, dem Apostel, von Christo geoffenbart ist (Röm. 11, 32—36; 16, 25 f.; Gal. 1, 15 f.). Die Grundthatsachen, der Heilsgeschichte Jesu Christi von seiner wunderbaren Geburt an bis zu seiner Erhöhung zur Rechten Gottes sind durch den Ap. Paulus als objektive geschichtliche Thatsachen völlig sicher bezeugt. Damit aber ist der wesentliche Inhalt der Evv. beglaubigt und die Behauptung widerlegt, daß das Wesen des Urchristentums Jesu — Ebionitismus gewesen sei.

e. Solche Gottesoffenbarung, nicht Gottes durch Christum wie durch einen,

wenn auch noch so hoch begnadigten Propheten, sondern Gottes in Christo, dem Menschgewordenen, war es, welche Paulus vor Damaskus erfahren hat. Auf eine Vision läßt sie sich nicht zurückführen, wie selbst Baur (nach seinen Schülern hier im Irrtum) einräumt. Nicht zu seinem Christwerden bedurfte es dieser wunderbaren Offenbarung des Auferstandenen, wohl aber um ihn aus dem Verfolger der Kirche zum Ap. zu machen; diesen Zusammenhang hat gleichfalls Baur als richtig anerkannt. Zum Ap. kann niemand aus eigenem Entschluß, aber auch nicht durch eine Vision werden; dazu bedarf es der unmittelbaren Berufung Jesu, des Auferstandenen. Nur durch eine solche konnte ihm die Gewißheit seines Glaubens gegen allen Zweifel, wie die seines Apostolates gegen alle Angriffe von innen und außen gesichert sein: nun lebte er im Glauben des Sohnes Gottes, und konnte dessen Zeuge sein an die Heiden. Nicht durch ihn ist das Christentum geworden, sondern er ist durch Christus geworden, was er ist, Apostel. Der Name und die Stellung eines Apostels Jesu Christi ist aber in der Kirche von Anfang an ganz und voll als das gewürdigt worden, was er in sich beschließt; und ebenso ist es mit den Schriften der Apostel geschehen. Dafür hat gerade der Apostel Paulus gesorgt, daß er den anderen gleich geachtet, daß allen Aposteln mit ihm in den Gemeinden eine unbestreitbare Auktorität zukommt. Insbesondere der Galaterbrief mit der vom Apostel dem Petrus wie den Zwölfen gegenüber geltend gemachten Stellung und mit seinem Bekenntnis am Anfange sind dafür die unumstößlichen Beweise.

f. Aber hat Paulus nun die Spaltung in die Kirche gebracht, von der Baur zu seiner Geschichtskonstruktion den Anlaß genommen? Wir können hier kurz sein: v. Hofmann hat mit Recht die Erklärung von Gal. 1,11—2,14 und Akt. 15 zum Ausgangspunkt seiner Schriftforschung gemacht. Es ist nicht bloß sein Resultat, sondern ebenso das von Weizs., Keim, Grimm, auch jetzt von Pfleiderer u. a., daß *1.* die Baursche Exegese in wesentlichen Punkten geradezu sprachlich falsch und tendenziös ist; daß *2.* Gal. 2 nur mit Akt. 15 (so auch Baur und die meisten Neueren — gegen Wieseler und gegen Volkmar, der mit völlig willkürlichen Kombinationen Akt. 18, 22 für parallel hält) verglichen werden kann, daß aber zwischen beiden Relationen keine Widersprüche bestehen, noch weniger der Bericht der Apostelg. ein tendenziös entstellender und vertuschender oder (nach Volkmar) eine klerikal-paulinische Phantasie des 2. Jahrh. ist. Es sind Berichte von verschiedenen Gesichtspunkten aus, entsprechend dem Zusammenhange und den Schriften, worin sie stehen (so neuestens übereinstimmend Zimmer, Sieffert, Nösgen, Weiß). Luk. erzählt den historischen Gang der für die Kirche so wichtigen Verhandlungen und ihre Resultate; Paulus hebt in seinem seine apost. Auktorität nachweisenden Rechtfertigungsbriefe den Gegnern gegenüber nur das für seine Person Wichtige hervor. So erklären sich die nur völlig untergeordnete Punkte betreffenden Abweichungen zur Genüge, so daß *3.* der Galaterbr. die Geschichtsdarstellung des Lukas bestätigt, wonach jene vermeintliche Spaltung weder durch Paulus entstanden noch durchs Konzil belassen worden ist. Der Ap. erklärt, daß man sich eins wußte vorher (Gal. 1, 21—24), als auch einig blieb nachher, indem man sich die Hand zur *κοινωνία* gab, was keine Scheinhandlung (so Baur), auch mehr als bloß persönliche Anerkennung, auch viel etwas anderes ist, als einen jeden in seiner Weise

mit seinem besonderen Evangelium auf seinem Gebiete „gewähren lassen"; noch weniger haben wir ein Recht, mit Pfleiderer den übrigen Aposteln Hintergedanken zuzuschreiben. Pauli Auftreten bestätigt hier, wie später gelegentlich seiner Zurechtweisung des Petrus in Antiochien, seine völlige Gleichstellung mit den Zwölfen, nicht bloß als deren Gehilfe (Holsten) oder als Proselytenbekehrer (Lipsius) oder als Halbbürger des Messiasreiches (Pfleiderer), noch in einer Art „Secundogenitur" (Keim). Wenn Weizsäcker sagt: „Vor dem Konzil gab es nur gläubige und ungläubige Juden; jetzt aber gläubige Juden und gläubige Heiden, gegenüber den ungläubigen Juden und ungläubigen Heiden, beide geeinigt durch die *κοινωνία*, und das ist der Anfang der Universalkirche, und darum so epochemachend", so ist mit diesem wichtigen Zugeständnis zwar schon viel gewonnen, aber der Baursche Standpunkt ist noch nicht völlig aufgegeben. Es ist auf dem Konzil nicht der Anfang der Universalkirche gemacht, sondern es ist durch dasselbe die bestehende Einheit der Kirche bewahrt worden. Ritschl und auch Hilgenfeld treten ein für das Vorhandensein eines „breiten Gemeinchristentums", einer gemeinsamen Grundlage. Auch Pfleiderer in seiner Weise. Ist also durch Paulus keine Spaltung in die Urkirche gekommen, ist sie durch sein Auftreten in Antiochien weder tiefer geworden (gegen Schwegler), noch erweitert (gegen Holtzmann), dann war auch kein Gegensatz zu überwinden und es fallen die Motive und Grundlagen für die Geschichtskonstruktion und die Unterbringung der apostolischen Schriften unter diese Parteitendenz, resp. ihre Ausgleichung dahin. Ist, wie Holtzmann (S. 206) anerkennt, das katholisch werdende Christentum nicht als einfaches Produkt eines urapostolischen Gegensatzes und seiner allmählichen Ausgleichung anzusehen, ist dieser Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln überhaupt geschichtswidrig. So ist denn auch die Apostelgeschichte nach ihrem wesentlichen Inhalt als geschichtlich anzusehen, wie dies auch L. v. Ranke vom rein historischen Standpunkt aus thut; sie ist überhaupt mit den paulinischen Briefen, wie B. Weiß zeigt, wohl vereinbar.

Die echte biblisch-wissenschaftliche Kritik hat die Forderungen der echt historischen Methode nicht zu fürchten. Die echte wissenschaftliche Kritik wird freilich gegen die Behauptung Holtzmanns, daß die innere Kritik das letzte Wort auch der einhelligen Tradition gegenüber haben müsse, dann um so mehr Einspruch erheben, wenn zu der an sich schon anerkannten Unsicherheit der inneren Kritik nun noch der mit den biblisch anerkannten echten Schriften im Widerspruch stehende Standpunkt des inneren Kritikers hinzukommt. Der unserer Methode von gegnerischer Seite gemachte Vorwurf des katholischen Traditionalismus ist völlig unbegründet. Wir halten die traditionellen Überlieferungen nur dann und so lange fest, als sie auf Grund echt historischer Untersuchung und wissenschaftlicher Erforschung aus äußeren und inneren Gründen für gesichert erwiesen gelten können. Allerdings stellen wir sie höher als die Grundvoraussetzungen einer gegen die objektiven Thatsachen der Offenbarung ankämpfenden sei es offen, sei es irgend wie sonst verhüllten deistischen oder pantheistischen, oder rationalistischen Kritik. Jener Vorwurf aber ist derselbe, welchen gegen Luther Kritiker gleichen Standpunkts machen, wenn sie ihn der Halbheit oder des Rückfalls in den früheren Standpunkt anklagen. „Überblickt man, so schreibt Harnack (Theol. Literaturbl. 1886), die Ansätze und Urteile von Weiß in Bezug auf die einzelnen Schriften des

N. T.s und vergleicht sie einzeln mit denen von Holtzmann und Weizsäcker (und wir fügen hinzu, auch mit denen von Reuß und Pfleiderer, also den fünf neuesten Vertretern der Einleitungswissenschaft), so empfängt man einen niederschlagenden Eindruck. Einstimmigkeit ist fast nirgends noch erreicht. In Bezug auf die wichtigsten Probleme ist eine solche Fülle von Differenzen, daß man die Stimmung der Gelehrten begreift, welche darauf verzichten, den Untersuchungen über die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften weiter zu folgen." Wir können nur zustimmen, müssen ihm aber auch weiter beipflichten, wenn er hinzufügt: „Und doch darf man die Hoffnung nicht aufgeben, daß dieser Zustand einem besseren Platz machen wird." Gewiß nicht; aber fügen wir hinzu, nach unserem Dafürhalten wird jene Hoffnung nur erfüllt werden, wenn die gegnerische Kritik sich frei macht von ihrem negativ dogmatischen Standpunkt, zu dem festen Boden des Schrift- und Kirchenglaubens zurückkehrt, das Gewicht der subjektiven inneren Kritik über Gebühr wertet. Dann wird sie auch diejenigen, welche sich mit wenigen, aber sicheren Thatsachen begnügen, desto mehr aber sich in die Tiefen des Inhalts versenken und denselben wissenschaftlich zu erkennen streben, das wissenschaftliche Interesse nicht absprechen. Auch bei positivem Forschen bestehen über viele Fragen noch verschiedene Meinungen, aber eine größere Übereinstimmung herrscht zwischen ihren Vertretern, als auf der Gegenseite. —

Literatur der neutestamentlichen Einleitung.

I. Bis zur Reformation:

Zu den Halbbb. I, S. 31 u. 194 genannten, auf das A. und N. Test. sich beziehenden Schriften des Adrian (Isagoge, übers. u. erkl. v. F. Gößling. 1887, auch Schlüren, J. f. prot. Th. 1887), Junilius u. Cassiodorius fügen wir hier noch hinzu:

Tychonius (Donatist † 390): De septem regulis ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum; am besten bei Gallandi Bibl. vet. patr. t. VIII p. 107—129, Venet. 1772.

Augustinus († 430), De doctrina christiana, bes. lib. III, ed. Bened. III (vgl. ob. I, S. 31).

Eucherius Lugdun. († 450), Liber formularum spiritualis intelligentiae und instructionum ad Salonium filium libri duo; bibl. max. t. VI.

Alcuinus († 804), Disputatio puerorum, cap. 8: de novo Test. ed. Frobenii 1777, t. II. p. 432 sq.

Photius († 890), Ἀμφιλόχια, ed. ab Angelo Majo, Romae 1825, I. p. 193 sq.

Nicolaus Lyranus († 1340), Postillae perpet. Rom 1471; auch Leyd. 1590 u. ö.

II. Bis zur Zeit des Rationalismus:

Zu den I, S. 194 f. genannten: S. Pagninus Lucensis, Sixt. Senensis, Matth. Flacius, Mich. Walther, Abr. Calov, Andr. Rivetus, Brian Walton, Lud. Cappellus, Spinoza fügen wir noch:

J. H. Heidegger, Enchiridion biblicum, Tiguri 1681, Jenae 1723.

Hugo Grotius († 1645), Annotationes in N. T. Par. 1644.

Richard Simon († 1712), Histoire critique du texte du N. T., où l'on établit la Verité des Actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée. Rott. 1689; Histoire critique des versions du N. T., où l'on fait connoître quel a été l'usage de la lecture des Livres sacrés dans les principales Eglises du monde. Rott. 1690; Histoire critique des principaux commentateurs du N. T. depuis le commencement de Christianisme jusques à notre temps. Rott. 1693; Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T. Par. 1695. Übersetzt von H. M. A. Cramer u. d. T.: Richard Simons kritische Schriften über das N. T., mit Vorrede und Anmerkungen von J. S. Semler. Halle 1776—80. 3 Bde. [Enthält die Gesch. des Textes und der Übersetzungen, nebst den Nachträgen Simons, und ist wegen der Zusätze Semlers wertvoller als das Original.] — Über ihn Graf und Bernus (I, S. 195); vgl. des letzteren: Notice bibliographique 1882.

Gegen R. Simon von kath. Seite: J. Martianay, Traité de la verité et de la connaissance des livres de la sainte écriture. Par. 1697—1699, 2 T. Besonders: Louis Ellies du Pin

(† 1719), Dissertation préliminaire ou Prolegomènes sur la Bible, zuerst in dessen: Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques (Paris 1686), nachher bes. Par. 1699. Bd. 2 betr. das N. T. [Gegen ihn: R. Simon, Critique de la Biblioth. des aut. eccles. et des Proleg. Paris 1730. 4. Bde.] || Augustin Calmet († 1757), Dissertations, qui peuvent servir de prolegomènes de l'écriture sainte; aus s. Bibelwerk bes. zusammengestellt Avignon 1715, sehr vermehrt Par. 1720. 3 B., lat. von D. Mansi, Lucca 1729, deutsch von J. L. Mosheim mit dessen Anm. 2. A. Brem. 1744. 6 Bde. || Auf protestant. Seite vgl. die gründliche Schr. von Joh. Heinr. Mai (Prof. in Gießen, † 1732), Examen historiae criticae N. T. a. R. Simone vulgatae. Giess. 1694, 3. Aufl. 1708. Desselben Repetitum examen, Frcf. 1699.

Ohne bes. Rücksicht auf R. Simon:

Joh. Georg Pritius († 1732), Introductio in lectionem N. T., in qua quae ad rem criticam, historiam, chronol., geogr., varias antiquitates tam sacras quam profanas pertinent, breviter et perspicue exponuntur. Lips. 1704, vermehrte Aufl. v. C. G. Hofmann. Lips. 1764. 3. A. Lips. 1825.

Jak. Fr. Reimann, Bibl. Fragen über das A. u. N. T. Gosl. 1708. Lpz. 1711. 25.

Conr. Dan. Kleinknecht, Gründl. Unterricht von allen B. h. Schr. Ulm 1729.

Justi Wesselii Rumpaei, Commentatio crit. de libr. N. T. in genere. Cum praef. J. G. Carpzovii, Lips. 1730. 57. (Daraus ein Auszug: Joh. Reinh. Rusii Introd. in N. T. Jen. 1735).

J. F. Weissenborn, Introd. in N. T. generalis. Jen. 1733.

Joh. Henr. Dav. Moldenhawer, Introd. in omnes libr. can. cum vet. tum nov. foederis. Regiom. 1744.

Christ. Frid. Boerneri Isagoge brevis ad Scr. s. Lips. 1753.

Fr. Guil. Ellenbergerii Praeliminaria ad introd. in N. T. Hal. 1754. Dess. Einl. in die B. des N. T. Halle 1757.

Von reform. S.: Salomo v. Til, Opus analyt. compreh. introd. in s. script. ad Joh. H. Heideggeri Enchiridion biblicum concinnatum. Traj. ad Rh. 1730. Bas. 1734. — Antonii Blackwalli Auctores sacri classici defensi et illustrati, seu Critica sacra N. T. Latine vertit M. Chr. Wolle. Lips. 1736.

Unter R. Simons Einfluß die Bibelkritiker:

Joh. Mill († 1707), Prolegomena zu s. N. T. Oxf. 1707, erweitert v. Lud. Küster, Amst. 1710. Lpz. 1723. Die Proleg. bes.: Joh. Millii, Proleg. in N. T. cum Dan. Salthenii comment. in hist. canonis, sacrique textus n. foed. Regiom. 1752.

Joh. Alb. Bengel († 1752), Apparatus criticus, 1734 [hervorragend wicht. Werk].

Joh. Jac. Wetstein († 1754), Prolegomena in N. T. Amstel. 1730 (ohne Name des Verfassers); dagegen: Specimen animadversionum in prol. N. T. Lond. 1731 — Erweitert vor Wetsts. Ausg. des N. T.: N. T. graecum. Amst. 1751. Einzeln: J. J. Wetstenii Prolegomena in N. T. Notas adjecit J. S. Semler. Hal. 1764. — Dazu: Animadversiones et cautiones am Ende des 2. Bandes p. 851 u. 874. Diese auch bes.: J. J. Wetstenii Libelli ad crisin atque interpretationem N. T.; adjecta est recensio introd. Bengelii ad crisin N. T. . . . . . ed. et illust. J. S. Semler, Hal. Magd. 1766.

Nach allen diesen Vorläufern die erste systemat. gehaltene neuere Einleitung von

Joh. Dav. Michaelis († 1791), Einl. in die göttl. Schriften des N. B. Gött. 1750; vierte sehr verm. Aufl. 1788. 2. B. Engl. mit Zus. v. Herbert Marsh, Cambr. 1793. Vgl. dessen Anmerkungen deutsch v. C. Fr. K. Rosenmüller. Gött. 1795.

III. Unter dem Einfluß des Rationalismus:

Jo. Sal. Semler († 1791), Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem. Hal. 1767. Dess. Abhandl. von freier Untersuchung des Kanon. 4 Th. Halle 1771—75.

H. K. A. Hänlein († 1829), Handb. der Einl. in die Schr. des N. T. Erl. 1794—1802, 2. Aufl. 1801—1809, 3 Th. Dess. Lehrbuch der Einl. Erl. 1802 [gemäßigter als Michaelis], ähnlich: G. F. Griesinger, E. in d. Schr. d. n. B. 1799.

J. G. Eichhorn († 1827), Einl. in das N. T. Lpz. 1804. 20—27, 5 B. [in Semlers Bahnen].

Joh. E. Chr. Schmidt († 1831), Hist.-krit. Einl. ins N. T. 1804. 5; auch unter dem Titel: Hist.-krit. Gesch. der neut. Schr.

Leonh. Bertholdt († 1822), Hist.-krit. Einl. in sämtl. kan. u. apokr. Schr. des A. u. N. T. 6 Th. Erl. 1812—19 [„mehr in die Breite als Tiefe". Baur.].

Wilh. Mart. Leber. de Wette († 1849), Lehrbuch der hist. krit. Einl. in die kanon. Bücher des N. T. Berl. 1826; 5. A. 1848; 6. A. von Meßner u. Lünemann 1860 [kurz, übersichtlich; die ersten Aufl. mit vielen willkürlichen und skept. Ansichten, die späteren sehr gemildert].

H. A. Schott († 1835), Isagoge hist.-crit. in libros N. Foederis sacros. Jena 1830 [gemäßigter als de W.]; noch positiver:
K. A. Credner († 1857), Beiträge z. Einl. in d. bibl. Schr. 2 Bde. 1832–38, dann: Einl. in das N. T. 1 Th. in 2 Abth. Halle 1836 [ausführlich u. sorgfältig]. Ders.: Das N. T. nach Zweck, Ursprung und Inhalt 1841—47; zur Geschichte des Kanon 1847; Gesch. des neut. Kanon bearb. v. Volkmar 1860. Von ihm abhängig: J. G. Neudecker, Lehrbuch. Lpz. 1840.
Matth. Schneckenburger, Beitr. z. E. ins N. T. 1832.

Vom entschieden positiven Standpunkt:

J. Fr. Kleuker († 1827), Ausführl. Untersuchungen der Gründe für die Ächtheit u. Glaubwürdigkeit der schriftl. Urkunden des Christenth. 1788—1800.
H. E. Ferd. Guericke, Beiträge z. E. ins N. T. 1828. 1831.
Steiger, Introduction générale 1837. Thom. Hartwell Horne, An introduction to the critical study and knowledge of the holy Scriptures, Lond. 1818. 3 B. 10. Aufl. 1856; das N. T. (4. Bd.) neu bearb. v. Sam. Prideaux Tregelles 1856 u. 1869.
Von kath. Seite: Joh. Leonh. Hug († 1846), Einl. in die Schr. des N. T. 1808. 4. Aufl. 1847; englisch von Wail, Lond. 1827, und französisch v. Cellerier, Essai d'une introduct. crit. du N. T. Genf 1823. A. Ben. Feilmoser († 1831), Einl. in die B. des N. B. 1810, verm. u. umgearb. 1830.

IV. Seit David Strauß und dem Anfang der Tübinger Schule.

Ed. Reuß, Die Geschichte der h. Schr. N. T. Halle 1842. 6. A. Braunschw. 1887 [reichhaltig, aber teilweise kritisch-einseitig].
H. E. Ferd. Guericke, Hist. krit. Einl. 1843; Neue Aufl. als Gesammtgeschichte 1854, 3. A.: Neutest. Isagogik 1868 [den traditionellen Standpunkt verteidigend].
F. Schleiermacher, Einl. ins N. T., aus s. handschr. Nachlaß und nachgeschrieb. Vorles. mit Vorrede von Fr. Lücke, herausgegeb. v. G. Wolde. 1845 [Sämmtl. W., Bd. 8].
S. Davidson, Introduction to the N. T. 3 voll. 1848—57. — Desselben Introduction to the study of the N. T. critical exegetical and theological. 2 voll. 1868. 2. A. London 1882 [den Standpunkt der Tüb. Kritik nach Hilgenfeld mäßigend].
J. H. Scholten, Hist. krit. E. in d. Schr. des N. T. Leiden 1853, 2. A. 1856 [kritisch].
Fr. Bleek, Einl. in d. N. T., nach dessen Vorles. herausgeg. v. J. Bleek 1862, 4. A. bes. von Mangold 1886.
R. Grau, Entwicklungsgesch. des neutest. Schriftthums, 2 B. 1871.
O. R. Hertwig, Tabellen zur Einl. ins N. T. Berlin 1849, 4. A. besorgt v. Weingarten 1872.
A. Hilgenfeld, Hist. krit. Einl. in das N. T. 1875.
L. A. Sawyer, Introduction to the N. T., New-York 1879.
J. Ch. K. v. Hofmann, Die h. Schr. d. N. T. zusammenhängend untersucht. Th. 9: Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen ntl. Schriften, bearb. von Volck 1881.
G. Salmon, A historical introduction to the study of the books of the N. T. London 1885 [von sehr positiver Seite gegen Davidson].
H. Holtzmann, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in das N. T. 1. u. 2. A. 1886.
B. Weiß, Lehrbuch der Einl. in das N. T. 1886 (zu vergl.: Harnack, Theol. Litztg. 1886; Holtzmann, Gött. Gel.-Anz. 1887).
C. Weizsäcker, Das Apost. Zeitalter der christl. Kirche. 1886.
O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. 1887.
Von kath. Seite: J. M. A. Scholz, Einl. in d. h. Schr. des A. u. N. T. 1845—48. || Dan. Bon. v. Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb. als Einl. ins A. u. N. T. 1850, 4. A. 1876. || A. Maier, Einl. in d. Schr. d. N. T. Freib. i. Br. 1852. || F. X. Reithmayr, Einl. in die kan. B. d. N. T. Regensb. 1852. || J. Langen, Grundriß d. Einl. ins N. T. Freib. 1868. 2. A. Bonn 1873. || Fr. Kaulen, Einl. in die h. Schr. A. u. N. T. 1876. Neue A. 1886. || M. v. Aberle, E. in d. N. T., herausg. v. P. Schanz, Freib. 1877.
Lamy, Introduction in s. script. 2 Bd. 1866–67 [gegen Scholten].
J. Dixon, A general introduct. to the sacred scriptures. 2 Bde. 1852.
J. B. Glaire, Introduction hist. et crit. aux livres de l'ancien et du nouveau T. 5 Bd. 3. A. 1861–62.
Gilly, Précis de l'introduction générale et particulaire à l'écriture sainte, 3 Bd. 1867. 68.
Ubaldi, Introductio in sacram script. 2 Bd. 1879.
Cornely (e Soc. Jesu), Introductio in singulos libros N. T., Paris. 1886 (Bd. 3 der Einl. zur h. Schrift). [Große Fülle von Stoff ohne Sichtung und Prüfung der Tradition.]

Aus der griech.-kath. Kirche: *N. Δάμαλας, Ἑρμηνεία εἰς τ. καινὴν Διαθήκην. Τ. ά.: περιέχων τὴν εἰσαγωγήν. ἐν Ἀθήναις* 1876 (im Anschluß an Bleek).

Zur Geschichte der Tübinger Schule:

Ferd. Christ. v. Baur († 1860), Paulus der Ap. Jesu Christi, Stuttgart 1845. 1866; Krit. Unters. über die kanon. Ev. Tüb. 1849. — Die zusammenfassende Darstellung in: „Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh." Tüb. 1853. 3. A. 1863. — Theol. Jahrb. 1842—57 von Baur und Zeller; seit 1857 in Hilgenfelds „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie". — Sendschreiben an Dr. C. Hase, Tüb. 1855 [als Antwort auf des letzteren Sendschreiben, Leipz. 1855]; Die Tüb. Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tüb. 1859 u. 1860; „Die Tüb. hist. Schule" in Sybels histor. Zeitschr. 1860. Zeller, Vorträge und Abhandlungen 1865.

Alb. Schwegler († 1857), Das nachapostolische Zeitalter. 2 Bde. Tüb. 1846.

Planck, Judenthum u. Urchristenth. Tüb. theol. Jahrb. 1847; Grundlagen des Erlösungsbegriffs ebendas. 1851.

Zeller, Aphorismen über Christenth., Urchristenth. u. Unchristenth., Jhrb. d. Gegenwart 1844.

Georgii in d. Deutschen Jhrb. f. Wissenschaft u. Kunst 1842.

Köstlin, Zur Gesch. des Urchristenth. Theol. Jahrb. 1850.

Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche. 1850 (2. A. 1857, den früheren Tüb. Standpunkt völlig verlassend).

Hilgenfeld, Das Urchristenth. in den Hauptwendepunkten s. Entwicklungsganges 1855.

Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung. Lpz. 1857.

Overbeck, Entstehung und Recht einer historischen Betrachtung der ntl. Schriften 1871.

C. Holsten, Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien 1883. Die syn. Ev. nach der Form ihres Inhalts 1885 [bietet zugleich die Grundzüge einer neuen Auffassung der Geschichte des Urchristentums].

Außerdem: H. Böttger, Baurs hist. Kritik in ihrer Konsequenz. 1840.

W. O. Dietlein, Das Urchristenthum. Halle 1845.

Guericke, Das Urchristenthum in s. Anschauung durch Baur (Ztschr. f. luth. Th. 1846).

G. L. Hahn, Über den gegenwärtigen Stand der neutest. Kritik. 1848.

Thiersch, Versuch zur Herstellung des hist. Standpunkts für die Kritik der neutest. Schr. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage. Erl. 1845. Ders.: Die Kirche im apost. Zeitalter und die Entstehung der neutest. Schrift. Erl. 1852, 3. A. Augsb. 1879. Gegen ihn: Baur, Der Kritiker und Fanatiker in der Person des Herrn H. W. Thiersch. Stuttgart 1846. Gegen diese Schrift: Thiersch, Einige Worte über die Ächtheit der neutest. Schr. Erl. 1846. Vgl. dess. Döllingers Auffassung des Urchristenth. 1861 (mit Bez. auf dessen Schrift: „Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung", Regensb. 1860). J. C. K. v. Hofmann, Zur Entstehungsgesch. d. h. Schr., Ztschr. f. Prot. u. Kirche. 1854.

Uhlhorn in den Jahrb. für deutsche Theol. Bd. III S. 280 ff., 492 ff. || Ritschl, ebendas. Bd. VI. || Weizsäcker, ebendas. Bd. XXI. || Keim, Aus dem Urchristenthum 1878.

In den Niederlanden: W. C. v. Manen, Z. Literaturgesch. d. Kritik u. Exegese des N. T. (JBB. f. prot. Th. 1884 ff.). Ders., Paulus Episcopus, (ebdas. 1887).

4. Quellenkunde zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons.*

Mit der Menschwerdung Gottes in Christo war der im Alten Bunde (Jer. 31, 31 ff.; 32, 40) verheißene Neue verwirklicht. Die Bezeichnung „Neuer Bund" findet sich zuerst im Munde Jesu bei der Stiftung des „Neuen Bundes-Mahles" (*ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*, Lk. 22, 20). Der Neue Bund ist geschlossen durch Vergießung des Blutes des Sohnes Gottes zur Vergebung der Sünden; es tritt an die Stelle des altt. Opfer- und Versöhnungsblutes. Im Bundesmahl wird es mit seiner Heilskraft empfangen; es ist somit der Höhepunkt der von Christo geschaffenen neuen Glaubensgemeinschaft. Alles andere ist dazu teils vorbereitend, wie die Offenbarung

* Da die Bildungsgeschichte des Kanons in der Kanonik gegeben wird, so genügt es hier, unsere Ansichten über die Quellen zur Kanongeschichte in den Hauptpunkten darzulegen.

des Mittlers des N. B. (Hbr. 9, 15; 12, 24) von seiner Menschwerdung an bis zu seiner Erhöhung und der Sendung des h. Geistes in der Kirchengründung, teils nachfolgend, wie die Vergebung der Sünden und die Vollendung des Reiches Gottes. Darnach heißt denn der in Christo geoffenbarte Gnadenweg im Gegensatz zu dem in Moses gesetzlich geordneten der Neue Bund (2 Kor. 3, 6; Gal. 3, 15. 17; 4, 24; Hbr. 7, 22; 8, 6 u. a.). Die Bezeichnung διαθήκη bedeutet im klassischen Sprachgebrauche zunächst Verfügung, besonders testamentarische; dann auch Bündnis (foedus), doch so, daß ein rein wechselseitiges Verhältnis dabei nicht stattfindet, vielmehr stets der eine der beiden Teile die Initiative hat (im Unterschied von συνθήκη); bei den LXX Übersetzung von בְּרִית. Dann heißen so die Bundesurkunden, wie im A. T. der Dekalog (Ex. 24, 7) oder die ganze Thorah (2 Kg. 23, 2. 21): zwar noch nicht im N. T. (2 Kor. 3, 14 ist fraglich), wohl aber bei Orig., De princ. IV. 1. Da, wie Hbr. 9, 15 ff. ausführt, jede Bundesstiftung durch Blutvergießen vermittelt und jede testamentliche Verfügung erst nach dem Tode des Stifters vollkommen rechtskräftig wird, so waren die Heilsgüter des N. B. auch erst nach des Mittlers Tode zugänglich. So erklärt sich auch bei den Lateinern die Bezeichnung testamentum, für διαθήκη in dem angeführten zwiefachen Sinne; zuerst bei Tertullian (adv. Marc. 4, 1). Daneben noch der juristische Ausdruck instrumentum, um die rechtsgültige Urkunde zu bezeichnen (wie Quinct. inst. rh. 12, 8. 12, 5. 7. 36: instr. litis; Suet. Cal. 8: instr. publ.; Suet. Vesp. 8: instr. imperii), z. B. adv. Prax. 20: totum instr. utriusque testamenti; adv. Marc. 4, 1: instr. vel quod magis usus est dicere, testamentum; auch August. de civ. D. 20, 4.

Wie die Offenbarungsgeschichte in Christo ein in sich abgeschlossenes einzigartiges Ganze ist, und wie es nur einmal Apostel gegeben hat und geben konnte, so sind auch die von Christo durch diese seine auserwählten und ausgerüsteten Zeugen, die Apostel, bei der Gründung der Kirche nach deren Bedürfnis schriftlich niedergelegten Urkunden ein einzigartiger und zugleich in sich abgeschlossener, sich gegenseitig ergänzender Ausdruck seines sie erfüllenden heiligen Geistes der Wahrheit. Ihnen hat die Kirche von je her ein „klassisches Ansehen" beigelegt, nur weil sie in ihnen die einzige Richtschnur und Regel des Glaubens findet. Diese Sammlung führt seit Origenes den Namen κανών. Das Wort (verwandt mit κάννα Rohr) bezeichnet ursprünglich jeden geraden Stab, um etwas gerade zu halten, Meßrute, Lineal. Dann übertragen: Richtschnur, Regel (ähnlich ὅρος, νόμος, μέτρον), jedoch nie von geschriebenen bestimmten Gesetzesbestimmungen, sondern von idealen Vorschriften (in der Musik) oder leitenden Grundsätzen; bei den alexandrinischen Grammatikern: die als mustergültig anerkannte Sammlung der ältesten Schriftsteller (Quinct. inst. rh. 10. 1. 54 f.). Aus diesem (naheliegenden) Sprachgebrauch ist aber, wie besonders Credner gezeigt, der kirchliche Begriff nachweisbar nicht abzuleiten, und Semlers Behauptung, es bezeichne das Verzeichnis der zum Vorlesen bestimmten Bücher, läßt sich nicht belegen. — Im N. T. bezeichnet κανών Gal. 6, 16; 2 Kor. 10, 13 Richtschnur, dort in ethischem Sinne, hier im Sinne von Wirkungskreis (Phil. 3, 16 ist κανόνι unricht. Lesart). Die kirchliche Begriffsbildung ist selbständig. Zuerst in Verbindungen mit τῆς πίστεως, τῆς ἀληθείας bezeichnet κανών den Inbegriff von Glaubens-

wahrheiten, nach welchem die Kirche lehrte, andere Lehren beurteilte, die Irrlehrer ausschloß. Diesen Inbegriff fand die Kirche in den Schriften des A. T.s verbunden mit den überlieferten apost. Schriften niedergelegt und bezeugt. So Clem. Al., Str. VI. 15, 125, VII. 16. 105, Orig., De pr. IV. 9. „Die Auslegung der inspirierten h. Schrift soll geschehen gemäß dem *κανὼν τῆς Ἰ. Χοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας*“, also nach der kirchlichen überlieferten Glaubenslehre. Die derselben zu Grunde liegenden Schriften heißen deshalb bei Orig. scripturae canonicae (im Gegensatz zu den Apokryphen, prol. in cant. cant.), scriptura regularis (im Gegensatz zu scripturis secretis, in Matth. 17, 9). Mit Unrecht leugnet Credner, daß diese Stellen noch nicht den Gebrauch des Wortes im gegenwärtigen Sinne enthalten. Schon der Gegensatz zu den Apokryphen fordert diese Annahme; ebenso die Worte des Orig. an erster Stelle von den anderen Büchern: non admittuntur ad auctoritatem. Seitdem findet sich der Ausdruck in diesem Sinne immer häufiger, z. B. auch b. Rufin. in Symb. 37. Athan. ep. fest. II. 38 nennt sie so als Quellen der Seligkeit. Nur diese „überlieferten, beglaubigten, göttlichen Schriften“ (Athan.) wurden deshalb in der Kirche vorgelesen, im Unterschiede von *βιβλ. ἀπόκρυφα*, welche, weil sie Geheimnisse enthielten, nicht zum Vorlesen geeignet waren (Hoheslied, Apok.) und geheimgehalten wurden. Da später die Häretiker sich auch auf solche Geheimschriften beriefen, aus denen sie ihre höhere Erkenntnis schöpften, so verband sich mit diesem Ausdruck noch die Bedeutung des Häretischen. Dazwischen gab es noch *βιβλ. ἀναγιγνωσκόμενα*, libri ecclesiastici, welche vorgelesen wurden, aber nicht kanonisch waren (Past. Herm., Br. d. Clem. u. a.). Hierin liegt ein wichtiger Hinweis auf die Entstehung des Kanons selber, nämlich im engen Anschluß an die kanonische Sammlung der alttestamentlichen Offenbarungsschriften, welche Jesus und seine Apostel durch ihre Auktorität heiligten. An die Weissagungsschriften schlossen diese die Zeugnisse aus der Erfüllungszeit. In diesem tieferen Sinne des Wortes, wie Jesus von der Schrift spricht, welche von ihm zeugt und nicht gebrochen werden kann, und wie Paulus und Petrus die alttestamentliche als *θεόπνευστος* ansehen, ist das Christentum Buchreligion (Holtzmann), sofern an Stelle des mündlichen Apostelzeugnisses von Christo deren schriftliche Bezeugung trat, welche sie als bleibendes Zeugnis der Kirche, die erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, mit dem Eckstein Jesus Christus, übergaben, damit in ihr dadurch die Wahrheit des Heils und das Heil in Wahrheit gesichert sei. Daraus ergab sich eine Sammlung von Schriften in den einzelnen Gemeinden, zuerst da, wo die apostolischen Zeugen und ihre Schulen persönlich wirksam waren und dann allmählich mit gleicher Notwendigkeit und in gleicher Auktorität wo sie es nicht sein konnten. So erklärt sich die Ungleichheit der Sammlungen in verschiedenen Gegenden, aber auch die allmähliche Ausgleichung und Vervollständigung. Daß Marcion der erste war, welcher eine solche machte, ist geschichtlich nicht nachweisbar, ja an sich unwahrscheinlich; er ist der erste, welcher die schon bestehende Sammlung zu seinen Zwecken umgestaltete. — Der Kanon ist also nicht durch Zufall in einer aus Nützlichkeitsgründen entstandenen beliebigen Sammlung von neutestamentlichen Schriften entstanden, nach der Weise der römischen Traditionsbildung, sondern als Erfüllung des alten Bundes auch nach der Seite seiner

von Gott gewollten und gewirkten urkundlichen Bezeugung durch Schrift und innerer und äußerer Nothwendigkeit für die an Stelle des alten Bundesvolkes tretende neutestamentliche Kirche Jesu Christi.

A. Kirchliche Quellen. I. Die apostolischen Väter.

a. Die Schüler des Paulus.

1. Brief des Barnabas, nicht interpoliert (wie Heydecke, Völter und Joh. Weiß wollen — der letztere, indem er eine durch den ganzen Brief sich hindurchziehende Überarbeitung annimmt); nach Weizsäcker schon unter Vespasian (69—79), nach Harnack erst unter Hadrian im Jahre 120—125 geschrieben. Citiert wird in 4, 14 ein Wort Jesu mit *ὡς γέγραπται* aus Mt. 22, 14 (20, 16), was zwar noch keine kanonische Geltung des Matth.-Ev. beweist, aber doch zeigt, daß dies Ev. in der Kirche der Apostel, welcher der Vf. (Barnabas) diente, gebraucht und vor anderen ausgezeichnet war. Beziehungen aufs Joh.-Ev. sind von Keim, Wittichen, Weiß gegen Holtzm. anerkannt; ferner auf Röm., 1 u. 2 Kor., Gal., Eph., 1, 2 Tim., 1 u. 2 Petr., Jak., Hebr., Akt.

2. Clemens von Rom. Der erste im Namen der römischen Gemeinde an die zu Korinth gerichtete Br., gibt Auskunft über die kirchlichen Verhältnisse Roms; nach Schenkel und Wies. vor der Zerstörung Jerusalems (64—68), nach Zahn ca. 97. Der zweite eine christliche Homilie, nach Harnack um die Zeit der ersten gnostischen Systeme 120 bis 145 zu Rom, nach Hilgf. um 180 von Cl. Alex. verfaßt. Benutzt sind die Briefe an die Kor., Römer, Eph., Hebr., 1 Petr., Jak., Akt. Der zweite citiert noch: Matth., Luk. ja hat Anspielungen auf fast alle Schriften, auch auf Johannes. II, 14, 2 *τὰ βίβλια καὶ οἱ ἀπόστολοι* bezieht Holtzmann mit Recht (gegen Weiß) auf apostolische Schriften.

3. Der Hirt des Hermas, nach Can. Mur. von Hermas, Bruder des späteren Bischofs Pius (139—154 oder 141—156), als die römische Gemeinde noch keine eigentliche Bischöfe hatte, sondern nur Presbyter (vis. II. 2, 6; III. 8; sim. IX. 27, 2) also 130—140, Behm, Uhlhorn); nach den Tübing. noch früher; nach Zahn, Caspari von einem Zeitgenossen des römischen Clem. schon am Ende des 1. Jahrh. Die Schrift zeigt Bekanntschaft mit dem Ev. und 1. Br. Joh. (wie Keim, Wittichen, Zahn, Weiß anerkennen), mit Matth., Mrc. Luk., 1 Kor., Eph., Phil., Hebr., 1 u. 2 Petr., Jak., Apok., vielleicht auch mit Akt.

b. Die Schüler des Johannes.

1. Ignatius. Die Echtheit seiner sieben griechischen Briefe in der kürzeren Rezension haben Zahn, Harnack, Uhlh., Lightfoot, auch Funk verteidigt gegen Hilgf., doch setzt Harnack sie nicht in die Zeit Trajans (115 od. 107), sondern Hadrians oder gar erst Antonins; sonst meist 107. Mit Citaten aus Matth., Joh. und paul. Br.; wahrschl. auch aus Tit. und Akt. Apok. (Luk. fraglich).

2. Polykarp, Bischof von Smyrna, nach Waddington (Mémoire sur la chronologie du rhéteur Aelius Aristide, Mém. de l'institut imper. 1867) und Lipsius gest. am 23. Febr. 155, oder 156, nach anderen erst 166, 167, nachdem er 86 Jahr seinem Herrn gedient. Wie auch sein Schüler Irenäus (ep. ad Flor. bei Eus. V, 20) bezeugt, hat er Umgang mit dem Ap. Johannes gehabt, und mit den übrigen, welche den Herrn gesehen. Er erzählte darüber seinen Schülern und führte ihre Reden an; was er nach den Augenzeugen über den Herrn, seine Wunder und Lehre vortrug, war *σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* — was sich nicht aufs A. T., sondern nur auf ntl. Schriften beziehen kann. In seinem durch Iren. (III, 3, 4) bezeugten und in seiner Echtheit und Integrität von Zahn und Lightfoot erwiesenen Briefe an die Philipper, verfaßt bald nach des Ignatius Märtyrertod (107 oder 115 gegen Harnack) finden sich Beziehungen auf Matth., Luk., 1 Joh. (womit er auch Zeuge fürs Ev. wird), die meisten paul., auch beide Tim.-Br., wie I. petr. Br., auch die Akt. Aus des Polykarp Brief folgte, daß damals schon in Smyrna eine Sammlung von Paulusbriefen vorhanden war. (Vgl. auch Harnack, Th. Litz. 1886 S. 558.)

3. Papias, Bischof v. Hierapolis, gest. nach dem Chron. pasch. gleichzeitig mit Polykarp, also 156, nach anderen: 164—167 unter Mrc. Aurel in hohem Alter. Irenäus (V. 33, 4) nennt ihn *ἀρχαῖον ἄνδρα*, Genossen des Polykarp und Zuhörer des Ap. Johannes, nicht bloß des ihm nach s. Angaben auch bekannten Presbyter (Zahn und Leimbach). Er sammelte *λόγια κυριακά*, bei den Presbytern, entweder = Ap. oder bei der älteren Generation, wozu die App. und andere Schüler Jesu, die nicht App. waren, gehörten (Leimb.), und bei den Begleitern und Schülern der App. Schätzt ihn auch Eus. wegen seiner chiliastischen Lehren sehr gering, so folgt daraus noch nichts gegen die Zuverlässigkeit seiner auch sonst bestätigten historischen Überlieferungen. Von seinen zur Zeit, da noch Schüler Jesu lebten, also um 110 (Wieseler), nach Weissenb. u. Salmon um 130—140 erst, nach anderen noch später, gesammelten fünf Büchern *λόγια*, die Eus. gekannt, gibt es nur noch Fragmente, am vollständigsten gesammelt von Harnack. Darnach hat er sicher und unzweifelhaft (Harn. u. Lips.) unsere syn. Evv. gekannt, den 1. Br. Joh., sowie das Joh.-Ev., wofür die von Aberle unter Zustimmung

Tischendorfs erklärte Notiz in einem vorhieronymianischen Prolog zum 4. Ev. spricht. Das Nichterwähnen des Ev. in den Stellen bei Eus. wäre noch kein Beweis, daß er es nicht gekannt oder nicht anerkannt (wie Baur, Hilgf. u. a. behaupten), da Gleiches von den paulinischen Briefen gelten würde. Bemerkenswert ist die Beziehung eines Fragmentes auf Joh. 14, 2, auf 1 Petr. und Akt. Auch die Apok. kannte er nach des Andreas Komm. z. d. B. (beim Arethas).

4. Die Presbyter, die älteren Zeitgenossen des Papias, von denen Irenäus einzelne Mitteilungen gemacht, und welche auch Eus. V, 8, 8 erwähnt, (z. B. Aristion, der sogen. Presb. Johannes) kennen die syn. Evv., wie das des Joh. (Iren. V, 36, 2. II, 22, 5). Vgl. Gebhardt und Harnack, Patr. app. op. I, 190 ff.

5. Hieher ist auch der an die joh. wie paul. Lehre anklingende, von der Tüb. Kritik ungebührlich vernachlässigte Brief an den Diognet zu rechnen, dessen Abfassung, weil ohne alle gnostische Beziehung, spätestens 175 (Hilgf., Lipf., Keim) zu setzen sein wird (Ewald rc. schon 120). Er enthält Beziehungen auf Mtth., Joh., Röm., 1 u. 2 Kor., Gal., Phil., Tit., Akt.

c. Endlich gehört hieher die sog. *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, welche schon bei Cl. Alex. str. I, 20; Eus. III, 25 erwähnt wird, die Grundlage der sog. (später durch Erweiterung entstandenen) Apost. Konstitutionen bildet, und zum erstenmale aus einer jerusal. Handschrift von Bryennius (Konstantinopel 1883) herausgegeben ist. Darin zahlreiche Beziehungen bes. auf Matth., Luk., Akt., 1 Petr., Jak., Röm., 1 Kor. 1, 2 Thess., Ephes., 1 Tim., Tit., Philem., Ebr., Apok. — Unverkennbar ist auch ihre Bekanntschaft mit dem Joh.-Ev.: 15, 1 u. 17, 23. — Die Schrift wird von ihrem ersten Herausgeber in die Zeit 120—160, von andern aber noch früher gesetzt. Abgedr. außer bei Harnack u. Funk in Hilgenfeld: N. Test. extra can. rec. IV. 1884. Die von Harnack behauptete jüdische Grundlage ist mit Recht von Funk u. a. bestritten; ebenso eine christliche Grundschrift, sowie die von Hilgenfeld behauptete Überarbeitung in montanistischem Interesse. Näheres s. in der Patristik (Bd. II d. Hdb.).

II. Die Schriften der Apologeten.

1. Zu den wichtigsten Quellen gehören die zahlreichen — leider nur teilweise aufbewahrten Schriften des Justinus Martyr, der aus Flavia Neap. (Sichem) stammend, gegen das Ende des 1. Jahrh. geboren, in die Ausgänge des apostolischen Zeitalters hineinragt, als wissenschaftlich philosophisch gebildeter Apologet den christlichen Glauben gegen Heiden, Juden, Häretiker verteidigte, und vom Orient bis nach Rom die Christengemeinden an den Hauptorten aufsuchte; er konnte also sehr wichtige und umfassende Nachrichten aus allen Teilen der Kirche sammeln. Er starb ca. 166 unter Marc Aurel. Von seinen 10, dem Eus. noch bekannten Schriften fällt die größere Apol. ins Jahr 138 (Semisch, Tischend., nach Engelhardt vor 147, nach Hilgf., Keim 147—160), die andere 161 (nach Hilgf. bis 163, Zahn ca. 147); sein Gespräch mit dem Juden Tryphon nach 139. J. repräsentiert die Tradition der Kirche bis über seine Bekehrungszeit zurück, also bis in den Anfang des zweiten Jahrh. Darnach besitzt die Kirche zu ihrer Auktorität neben den heil. Schriften des A. T.s noch die „Denkwürdigkeiten" *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*, (I, 66), welche, von den App. und ihren Nachfolgern verfaßt (c. Tr. 103), neben jenen an den Sonntagen in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen werden, worauf der Vorsitzende eine Ansprache daran knüpft. Dieser konstatierte Gebrauch der neutestamentl. Evangelien im Gottesdienst führte nicht die Kirche erst auf eine Kanonisierung (Gleichsetzung mit dem A. T.) und eine Sammlung, sondern setzt eine solche schon voraus (gegen Weiß). Es ist zweifellos, da J. mindestens vier solcher Evv. als vorhanden bezeichnet, daß er unsere Sammlung der vier Evv. meint (so auch Weiß); es wird auch nicht mehr bestritten, da die zahlreichen Citate im wesentlichen mit dem Text unseres Mtth., Mrk. und Lk. übereinstimmen. Daß er auch unser geschriebenes Joh.-Ev. benutzte, wird nach unverkennbaren Citaten (Joh. 3; 1, 20; 4, 24; 19, 37), welche nicht aus einem unkanonischen Ev. noch aus mündlicher Verkündigung (Baur) abgeleitet werden können, jetzt anerkannt (Semisch, Luthardt, Tischend., Riggb., Engelh., Weiß, Holtzm.) Mit Recht wird die (von Volkm., Scholt. behauptete) Benutzung der just. Schr. durch das vierte Ev. verworfen. Ob er neben diesen noch ein oder mehrere andere benutzt, ist unwahrscheinlich, da sich die in unseren Evv. nicht nachweisbaren Citate und geschichtlichen Angaben (als *ἄγραφα*) aus der noch fließenden mündlichen Überlieferung herleiten lassen. Wäre es aber auch der Fall, daß er noch etwa das Ev. der Hebr. oder das von diesem abhangende des Petrus benutzt, so hat er jedenfalls jene vier (wie ihre reiche Benutzung zeigt und was er sonst von ihnen sagt: ihre apost. Abfassung, ihre Zusammenfassung und Gleichstellung mit den altest. Schriften, ihren allgemeinen Gebrauch im Gottesdienste zur Erbauung als Richtschnur für Glauben und Leben) ihnen vorgezogen, wie für solche kanonisch abgeschlossene Zahl auch die kollektivische Bezeichnung „das Ev." c. Tr. 10 u. 100 spricht; weshalb denn auch die Namen ihrer Verf. ganz zurücktreten konnten. Es ist eine völlig unhaltbare Behauptung von L. Paul, daß Justin diejenigen Schriften, welche er nicht erwähnte, auch nicht gekannt habe. — Sonst citiert J. noch die Apok. als vom Ap. Joh. verf. (c. Tr. 81), um sie von

andern apokr. Apok. zu unterscheiden. Ebenso kennt und benutzt er Akta und fast alle paul. Br. (Holtzm.), citiert diese aber nicht, nennt auch nicht den Namen des Paulus. Für seine Beweisführungen aus der Weissagung und Erfüllung waren die Lehrschriften von geringerem Gewicht. Wahrscheinlich citierte er auch den Hebr.-Br., 1 Joh., 1 Petr. (Holtzm.) und 2 Petr.; sonst keinen der kath. Br. -- Die hohe Bedeutung dieses Zeugen ersetzt den Verlust der apolog. Schriften von Quadratus, Melito, Claud. Apollinaris u. a. (deren Fragmente bei Otto, Corp. Apol. IX).

2. Justins Schüler Tatian († c. 177) hat in seiner bald nach des Lehrers Tod geschriebenen Rede an die Heiden (n. Zahn c. 150) Citate aus Syn., Paul.-Br., auch Tit. u. aus dem Joh.-Ev. Daß er die Vierzahl der Evv. als bestimmt abgeschlossen kannte, zeigt seine bald nach 172 verfaßte syrische und auf der syrischen Übersetzung der vier Evv. ruhende Evangelienharmonie, welche das 4. Ev. mit umfaßte, da sie, wie der jakobitische Bischof Bar Salibi († 1171) bezeugt, mit den Worten anfing: „Im Anfang war das Wort." Im 4. Jahrh. schrieb Ephräm Syrus über dieses Tatianische Diatessaron einen Kommentar (Assemani Bibl. orient. I. 57, II. 159), der armenisch 1836, lateinisch 1876 erschien. Aus ihm hat Zahn versucht den ursprünglichen Text herzustellen, wobei sich ergab, daß dies Werk unsere vier Evv. in frei verkürzter Bearbeitung mit sehr wenigen apokryphischen Zusätzen enthalten hat. Daß es häretisch gewesen, behauptete Theodoret (fab. haer. I. 20), der 200 Exemplare davon vernichten ließ.

3. Die gleiche Arbeit des Theophilus von Ant. (c. 170) hat, wie Hier. ad Algasiam ep. 151 und quaest. 5 bezeugt, unsere vier Evv. umfaßt. Wie er in seinem Schr. ad Autolycum (c. 180) nicht bloß Mtth. und Lk., sondern auch Joh. als Verf. des vierten Ev. citiert, ebenso außer den meisten paul. Briefen noch Akta, Apok., 1 u. 2 Petr.; ob den Hebr.-Br., ist fraglich. — Zahn findet das Diateff. in einem bisher dem Theophilus von Alex. (385--412) zugeschriebenen Werk; wie wir glauben ohne die nötige Begründung (vgl. dagegen Harnack).

4. Athenagoras erwähnt in seiner 176--178 geschriebenen *πρεσβεία* (legatio pro Christ.) c. 10 Joh. 1, 3 und 17, 21–23, außerdem noch Mtth., Lk., Röm., 1. 2 Kor., Gal., 1 Tim., Apok.

III. Die Tradition der kleinasiatisch-griechischen Kirche.

1. Von den Fragmenten des Melito von Sardes sind die in der Clavis (bei Pitra, Spicil. Solesm., 1852) vorkommenden Stellen aus dem Joh.-Ev. fraglich; aber die Annahme der dreijährigen Wirksamkeit Jesu (bei Otto, corp. apolog. IX. 1872) kann nur auf Grund des ihm bekannten joh. Ev. bestehen. Daß Melito über die Apok. geschrieben, berichtet Eusebius IV. 26. Wenn er 26. 14 von alttestamentl. Schr., Büchern des A. B. spricht, so läßt dies, wie Holtzm. gegen Weiß mit Recht anerkennt, auf die Kenntnis von einer neutestamentl. Sammlung schließen.

2. Claud. Apollinaris, Bischof v. Hierapolis, hat nach dem Fragment in der Passachronik (ed. Dindorf p. 14) sich auf Mtth. und Joh. berufen. Beide Schriften hatten in der Zeit des Passastreites (c. 170) gleiches kanonisches Ansehen.

3. Nach den aus des Hegesippus 5 B. *ὑπομνήματα* bei Eus. gegebenen Mitteilungen lebte derselbe schon unter Hadrian (117—138), war c. 168 in Rom und Korinth, und starb unter Commodus (180—193); nach Eus. eine Säule der Kirche, der die unverfälschte Tradition der apost. Predigt überlieferte und auf seiner Reise vom Morgenlande nach Rom die Gemeinden nach dem Kanon (der Übereinstimmung vom Gesetz, Propheten und dem Herrn) beurteilte (IV, 21). Sein Verkehr mit Korinth und Rom, und was sonst über ihn vom Eus. berichtet wird, zeigt nicht, daß er ein Judenchrist gewesen (Schwegler, Hilg.). Vielmehr anerkennen Ritschl, Dorner, Weizs., Nösgen in Übereinstimmung mit dem Urteil seiner Zeitgenossen (Melito u. Iren.), daß er der rechtgläubigen Kirche angehörte u. antignostisch lehrte, nicht etwa bloß ein katholisierender Judenchrist war (Keim, Holtzm.). Er unterscheidet die kanon. Schriften von den Apokr. u. erwähnt ausdr. Mtth., Lk. und 1 Kor.

4. Auch Dionysius von Korinth (170) rügt die Fälschungen, welche selbst an den „Herrnschriften" (die des N. T.s) vorgenommen wurden (Eus. IV, 23).

IV. Die kleinasiatisch-abendländische Tradition.

1. Irenäus. Er hat noch in seiner Jugend den Polykarp († 155) zum Lehrer gehabt (Eus. V, 20). Seine genaue Kenntnis von der römischen Kirche unter Anicet († 166) läßt auf einen längeren Aufenthalt in Rom schließen, ehe er Presbyter und Bischof der von kleinasiat. Christen sehr früh gestifteten Gemeinde zu Lyon wurde. Als solchen finden wir ihn 177; aber nach 190 hören alle Nachrichten auf; daß er 202 unter Severus gestorben, ist unbegründet (gegen Ziegler). Ir. vertritt gleichzeitig die Tradition der morgen- u. der abendl. Kirche, und zwar als durch seinen Lehrer Polykarp (u. Papias) bis auf die Apostelzeit zurückgehende. Dogmatisch tief, doch auch (nach Tert. adv. Val. 5) ein eifriger Forscher auf allen Gebieten

des Wissens, kämpfte er gegen die Gnostiker mit historischen Gründen, bes. der ununterbrochenen kirchlichen Tradition in der ganzen Welt. Das einzige, wenn auch größtenteils nur in lat. Übers. erhaltene Werk ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (gew. adv. haereses, geschr. c. 180) ist voll von Citaten fast sämtlicher Schriften des N. T.s; es fehlen nur solche aus 3. Joh., Philem. u. Jud. Des Iren. Ausdr. εὐαγγέλιον τετράμορφον zeigt, daß zu seiner Zeit nicht mehr das Bewußtsein vorhanden war, als ob es in der Kirche je weniger Evv. gegeben. Es ist geradezu unbenkbar, daß er das 4. Ev. als johanneisch sollte angenommen haben, falls es erst nach der Mitte des 2. Jahrh. entstanden war oder überhaupt nicht vom Ap. Joh. herstammte. Er ist nächst Justin der gewichtigste Zeuge für den Kanon und besonders für das Joh.-Ev. als apostolisches; vergeblich hat die negative Kritik ihn mit allerlei haltlosen Gründen zu verdächtigen gesucht. — Unter seinem Einfluß ist auch das Schreiben der Gemeinde von Lyon und Vienne an die kleinasiat. Gemeinden v. J. 177 entstanden (bei Eus. V, 1), welches durch seine Citate aus den meisten Schriften Pauli, Luk., Akt., Joh., Apok. gleichfalls das Vorhandensein eines Kanons von kirchl. Schr. im Gebrauch der morgen- und abendl. Kirche verbürgt.

2. Sein Schüler Hippolytus, Bischof angebl. in Portus bei Rom († 236), gilt jetzt fast allgemein als Verf. der 1842 aufgefundenen, am besten 1859 von Dunker u. Schneidewin edierten Φιλοσοφούμενα. In diesem Werk wie in seinen sonstigen bruchstückweise erhaltenen Schriften finden sich außer 2 Petr. alle Schriften des N. T.s citiert; Hebr.br. als nicht paulinisch, die Apok. aber als apostolisch.

V. Die Tradition der römischen Kirche.

Älter und wichtiger als die nur teilweise aufbewahrten Schr. der Kirchenlehrer der römischen Kirche (Novatian, Min. Felix, Presb. Cajus † c. 220) ist das nach seinem Entdecker Muratori († 1750) genannte und in einer aus dem 8. oder 9. Jahrh. stammenden Handschrift auf der Ambrosiana zu Mailand gefundene Fragment des sog. Muratorischen Kanon.

1. Der Text in einem sehr barbarischen Latein, der Sprache Afrikas und der Orthographie des 9. Jahrh. nach der Aussprache der Scoten im Kloster Bobbio (o in u, u in o, i in e, e in ae), fast ohne alle Interpunktion, zuweilen mit roter Tinte, 85 Zeilen, nicht ohne Lücken. Es ist eine Urschrift (Bleek, Wieseler, Hesse, Harnack), nicht eine ungeschickte Übersetzung aus dem Griech., so daß es nur durch Rückübersetzung zu erklären wäre (Hilgf., v. Hofm., Tregell.). Gegen letztere Annahme sprechen schon die Wortspiele.

2. Die Zeit der Abfassung läßt sich aus den Worten nuperrime nostris temporibus, welche sich auf die Zeit des Pius (139—154 oder 141—156) beziehen, um 160 bestimmen. Weiter rücken es herab Harnack 170—175, spätestens unter Commodus († 192), Hilgf. gegen das Ende des 2., Hug, Overbeck u. auch Weiß an den Anf. des 3. Jahrh.

3. Der Verfasser ist unbekannt. Muratori vermutete den Presbyter Cajus (der jedoch die Apok. verwarf); Bunsen, jener habe es aus den ὑπομνήματα des Hegesippus übersetzt, doch erwähnt Eus. ein solches Verzeichnis bei letzterem nicht. Daß es aus der römischen Kirche stammt und in Rom verf. ist, zeigt die Erwähnung des römischen Bischofs Pius, die Bezeichnung Roms mit urbs, das Interesse für Petrus und Paulus, die Ordnung der paul. Br. vor den katholischen. Da ein Verzeichnis der kirchl. Schriften, wie sie in der röm. Kirche gebraucht waren, wahrscheinlich auch des Alten T.s (Hilgenf., Holtzm), also keine Privatschrift vorliegt, so reicht das Schriftstück mit seiner Beweiskraft bis weit über die Mitte des 2. Jahrh. zurück.

4. Zweck. Nach Wieseler ist das Dokument für Katechumenen bestimmt, nach Credner; ein tractatus de libris in ecclesia recipiendis. Jedenfalls will es den Bestand des in der röm. Kirche vorhandenen Kanons gegenüber den Kanonbildungen bei den Häretikern rechtfertigen; weshalb die Schriften mit kanon. Autorität sehr klar und scharf unterschieden werden von solchen, die nur relative Anerkennung und von solchen, die gar keine verdienen.

5. Die Echtheit, d. h. das hohe Alter der Urkunde steht nach Credner völlig fest, ist auch nie angegriffen; das Gegenteil nur einmal von Thiersch vermutet, aber nicht erwiesen.

6. Der Inhalt ergibt, daß als in der römischen Kirche rezipiert aufgezählt werden: Luk., Joh., Akt., 13 paul. Br., 1 u. 2 Joh., Jud., Apok. — Was die fehlenden Schriften anlangt, so ist am Anfang eine Lücke, denn das Luk.-Ev. und das des Joh. werden als 3. und 4. bezeichnet. Daß Markus an 2. Stelle stand, lassen die Anfangsworte mit Sicherheit schließen; ebenso zeigt der Zusatz zu Luk., daß auch er (Luk., wie Mark.) den Herrn im Fleisch nicht gesehen, und die Betonung der Augenzeugenschaft des Joh. den beiden vorangehenden Verf. gegenüber, daß in erster Stelle nur das Mtth.-Ev. gestanden haben kann. — Das vierte Ev. wird dem Joh. ex discipulis beigelegt, nicht um ihn vom Apostel zu unterscheiden (gegen Credner), sondern um das Ev., das die gnostischen Doketen nicht anerkannten, als die echte Lehre und in Übereinstimmung mit Christi Lehren zu bezeugen (Ew., Weiß u. a.). Das Ev. wird nicht wie bei Iren. als viergestaltig bezeichnet, aber doch als eine Einheit in

vier Büchern (Zeile 2. 9. 17). — Dann wird erwähnt, daß nur die Ap.Gesch. des Lukas gebraucht wird. — Bei den paul. Br. wird mit Nachdruck betont, daß außer den Br. an sieben Gemeinden, wie die in der Apok., noch die vier an seine Freunde — was Hilgf. gegen Harnack und Overbeck (nach welch letzterem dem Verf. bei seiner Rechtfertigung des Kanons hier „der Witz ausgehen soll") richtig bemerkt, — wegen ihrer Lehre und ihres Ursprungs gleiche allgemein kirchliche Bedeutung haben, wie jene an die Gemeinden, und darum „zu Ehren der kath. Kirche" bei der Anordnung der kirchlichen Unterweisung für heilig erklärt worden sind. Dagegen als nicht die rechte Lehre enthaltend und für die kirchliche Unterweisung nicht geeignet, werden ausgeschlossen: die Br. an die Laodicener und Alexandriner, welche dem Paulus zu Gunsten der Häresie des Marcion angedichtet seien. Ob jenes der Epheserbr. (auch Harnack) oder der des Barnabas (v. Hofm.), dieses der Hebräerbr. (so Hilgf., gegen Overb.), ist streitig. — Von den kathol. Br. erwähnt das Fragment neben dem ersten Joh.-Br., der schon beim Ev. erwähnt ist, noch den des Jud. (mit sane, wegen gewisser Zweifel) und zwei des Joh. (wohl den 2. und 3., gegen W. Schmidt rc.) als von dessen Freunden geschrieben, „wie (ut, so statt et zu lesen) im A. T. das zu Ehren Salomos geschriebene Buch der Weisheit" (nämlich die Proverbia, die von Kap. 25 an auch Sprüche anderer enthalten). Das kirchl. Herkommen entscheidet also hier für den Verf. über diese Schriften. — Auffallend ist das Fehlen des Br. an die Hebr., des Jak. und der beiden des Petrus. Weiß meint sogar, daß letztere beim Markus-Ev., das auf Petrus zurückgeführt sein könnte, erwähnt sein müßten. Andere versuchen mittelst Konjekturen sie in der Schlußstelle zu finden, wo es (Z. 71) heißt: Apocalypse etiam Joannis et Petri tantum recipimus quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Wieseler erklärt: et Petri tantum = von Petrus ebensoviel (nämlich wie vom Joh., 2 Br. u. 1 Apok.); ähnlich schon Hug, durch Rückgang auf den griech. Text. Nach dem Wortlaut wäre noch die Apok. des Petrus, letztere aber als nicht für die kirchl. Vorlesung allgemein gebilligt, erwähnt. Die Hermasschrift wird als nachapostolisch ausgeschlossen, ebenso die häretischen der Gnostiker (Marcion, Valentin, Miltiades, Basilides) und Montanisten. Denn „fel cum melle misceri non congruit" (vgl. o. S. 19).

7. Die Bedeutsamkeit dieses Verzeichnisses ergibt sich aus seinem hohen Alter und seinem Inhalt wie aus der hervorragenden Stellung, welche die römische Kirche im Abendlande damals schon hatte; namentlich aber auch durch die Erwähnung, daß schon vor des Verfassers Zeiten eine kirchliche Anordnung in betreff der kirchlichen Lehrschriften stattgefunden, welche er nur gegen Bedenken rechtfertigen will; endlich daraus, daß alle alten Nachrichten zur Bestätigung dienen.

VI. Die Tradition der nordafrikanischen Kirche.

1. Die Itala. Die Verwandtschaft der röm. und nordafrik. Kirche zeigt die laut ihrer eigentümlichen afrik. Diktion im prokons. Afrika entstandene alte lateinische Übersetzung, die aber aus „einem uns unbekannten kirchen- oder kulturgeschichtl. Grunde" (Rönsch) Itala, poetisch statt Italica, genannt wurde (Aug. de doctr. chr. II. 15). Der älteste Zeuge ihres Daseins ist Tertullian (geb. c. 160, † c. 225). Aus seinen zahlreichen Citaten geht hervor, daß es zu seiner Zeit schon mehrere lateinische Übersetzungen gab. Daß auch die Itala als die am meisten gebräuchliche darunter war (gegen Hilgf. S. 796), zeigt de monog. 11, obgleich Tert. mehrfach durch selbständiges Übersetzen absichtlich von ihr abweicht, meist jedoch unabsichtlich, aus dem Gedächtnis citierend. Da nun Tert. mit wenigen Ausnahmen fast alle Schriften citiert, so setzt eine notwendig gewordene Übersetzung, welche um die Mitte des 2. Jahrh. schon bestanden hat, den noch länger gesicherten Bestand von kirchlich anerkannten und im Gebrauch befindlichen Schriften voraus. Außer Tert. bezeugt ihre Existenz Cyprian und die noch ältere lat. Übers. der Schr. des Irenäus.

2. Tertullian um die Mitte des 2. Jahrh. selbst legt in seiner originellen Weise behufs der Polemik gegen die Häretiker großes Gewicht auf die Tradition; namentlich bei den sog. authentischen Schriften. Denn nur die in den apost. Kirchen, wo cathedrae apostolorum gewesen, gebrauchten, seien die authentische Quelle für die Apostellehre (adv. Marc. IV, 5); dem A. T. gleichstehend, machen sie das novum instrumentum (apostolicum) aus, an dem nichts geändert werden darf (de praescr. 30, adv. Herm.). Geltung haben daher nur Schriften, welche von App., oder doch wenigstens mit und nach den App. verf. sind (adv. M. IV, 2). Nicht benutzt wird 2 Petr., 3 Joh. (der 2. als vom Presb.). Der Hebräerbr., den Tert. zwar hoch schätzt, aber nicht als Auktorität citiert, ist nach ihm von Barnabas (de pud. 20).

3. Denselben Standpunkt vertritt sein Schüler Cyprian, Bischof v. Karthago († 258), der die Schrift im gleichen Umfange gebraucht, aber schon mit Gleichstellung der alttest. Apokryphen. Er citiert nicht 2 Petr., 2 u. 3 Joh., Jud., Jak.

VII. Die orientalische, besonders syrische Tradition

wird durch eine sehr alte Übersetzung, Peschitthâ (d. h. die reine, treue) repräsentiert (vgl. 1, S. 266 f.). Wie v. uns (oben VI, 1, bei der altlat. Übers.) bemerkt wurde, pflegten Über-

setzungen in alter Zeit, nachdem die Urschriften längst verfaßt, zu entstehen, u. meist nur dann, wenn die betr. Schriften allgemein verbreitet u. ein Bedürfnis zu einer Übersetzung sich gezeigt hatte. Die syr. Kirche war eine der ältesten, schon durch die Apostel begründete. Das Bedürfnis nach einer Übers. muß hier sehr früh erwacht sein. Ewald (Gesch. Isr. VII. 449) setzt ihre Anfänge bald nach der Mitte des 2. Jahrh., Zahn spätestens 150; möglich, daß Hegesipp sie schon kannte (Eus. IV, 22). Für das hohe Alter spricht die auf ihr ruhende, sehr alte christliche Literatur, bes. die syrische Evangelienharmonie des Tatian, ferner die Altertümlichkeiten in der Sprache, der allgemeine Gebrauch bei allen Parteien, mithin ihre Anerkennung vor Bildung der letzteren; endlich auch ihre Unvollständigkeit: es fehlen 2 u. 3 Joh., Jud., 2 Petr., Apok. Sie enthält also auch den Br. des Jakobus und den an die Hebr.: jenen wegen der Nähe der ersten Leser, der Judenchristen in Palästina und Umgegend; diesen weil er allgemein im Morgenland als paulinischer Brief galt. Vgl. Zahn, Tatians Diatessaron (Forschungen 26. I, S. 233 f.).

VIII. Die Tradition der alexandrinischen Kirche.

1. Über die angeblichen Kommentare des ersten Lehrers der alex. Katechetenschule **Pantänus** sind nur unsichere Nachrichten erhalten. Auf seiner Missionsreise nach Indien (dem südl. Arab.) soll er das vom Bartholomäus dahin gebrachte **hebr.** Matth.-Ev. gefunden haben. Er war der Lehrer des

2. **Tit. Flav. Clemens**, der, wohl aus Griechenland stammend, nach seinen weiten Reisen (Italien und Syrien) endlich in Alexandria schon vor 189 Nachfolger seines Lehrers wurde. Er bekennt, außer den alten Presbytern auch noch Lehrer gehört zu haben, die ihre Weisheit von den Aposteln empfangen hätten, so daß er also *ἔγγιστα τῆς τῶν ἀποστόλων διαδοχῆς* (Strom. I, 1. 10; Eus. VI, 13) steht. „Die Schriften" — also eine bestimmte Sammlung — teilt er in Gesetz, Propheten und Evangelien. Beide Testamente sind eins, weil beide gleicherweise durch den Sohn gegeben (str. II, 6. 29), daher er auch beide gleich citiert: *ἡ γραφή* oder *τὸ πν. ἅγ. λέγει.* Neben den vier Evv. kennt er noch, davon verschieden, das Ev. der Ägypter und der Hebräer (Str. II, 9. 45, III, 13. 93). Er citiert alle paul. Br. (außer Philem.), Akta, Apok.; der Hebr.-Br. sei aus dem Hebr. von Lukas übersetzt. Von den kath. Br. werden nicht citiert: 2 Petr., 2 u. 3 Joh.; doch hat Cl. diese nach Eus. VI, 14, in seinen Hypotyposen im Auszuge behandelt; zum Teil in den Fragm., s. adumbrationes zu diesen Br. — Wenn er daneben noch den Barnabasbr., den Hirten des Hermas, den Clem.-Br. als apostolisch gebraucht, so ist dieser seltene Gebrauch noch kein Beweis gegen eine abgeschlossene, kanonische Sammlung, da er den Kanon streng von letzteren trennt.

3. **Origenes**, der gelehrteste Bibelforscher, durch s. Stellung und viele Reisen im Besitz ausgebreiteter Verbindungen und umfassendster Literaturkenntnis, Schüler des Clemens und seit 202 sein Nachfolger, reicht mit seiner Tradition bis in die Mitte des 2. Jahrh. zurück; deshalb sein Standpunkt wie seine Nachrichten so bedeutsam. Für seine theol. Spekulation kam es ihm auf eine feste Grundlage an; daher er die Quellen für die theol. Wissenschaft feststellte. Diese sind ihm, was er *ἐν παραδόσει* gelernt, was die Kirche gebilligt, da man *τὰ ὅρια αἰώνια ἃ ἔστησαν οἱ πατέρες* nicht verrücken dürfe: denn die Väter besaßen ja das *χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων* (Hom. I in Luc.; ad Jul. Afr. 1. 16). Seine *διαθήκη* enthält 27 *γρ. ἐνδιάθηκοι* (Philoc. 3), scripturae canonicae. Diese dienen zur Richtschnur, da sie von den App. oder deren Schülern, die allein den heil. Geist hatten, stammen (in Luc. I, sowie bei Eus. VI, 25). Dazu gehören ihm die vier Evv. als *μόνα ἀναντίῤῥητα* in der Kirche auf dem ganzen Erdkreise; die Akta, 14 paul. Br. (der an die Hebr. habe paul. *νοήματα*, wenn auch *φράσις καὶ σύνθεσις* von einem seiner Schüler herrühren), die Apok. vom Ap. Joh., die Br. des Petr. u. Joh.; Jak. sei ep. divina (hom. 13 in Gen., ad Rom. 5), doch *φερομένη* (hom. 19 in Joh.). Sehr hoch schätzt er den Brief des Judas; bei 2 Petr., 2 u. 3 Joh. erwähnt er die Zweifel einiger. — Danach unterscheidet er die Schr. als *γνήσια*, deren ap. Ursprung völlig erwiesen; *νόθα*, welche nicht echt und um ihres Inhaltes willen verwerflich sind; *μικτά*, die von ihm für echt gehalten, aber doch nicht allgemein anerkannt waren. Wenn er den Barnabasbr. katholisch (c. Cels. I, 63) nennt, so geht das auf seine allgemeine Bestimmung; wenn er die Schr. des Herm. sogar für inspiriert hält (in Rom. 16, 14), so hat er sie doch nicht zum Kanon gerechnet; wenn er das Ev. der Hebr. citiert, so doch von den vier kanonischen unterschieden. Der Begriff des Kanon kann ihm nicht abgesprochen werden; es beruht aber seine Bildung nicht auf einer Illusion des Orig., wie neuerdings Weiß behauptet.

4. Sein Schüler **Dionysius** von Alex. verwarf die Apok., da sie wegen ihres Styls und ihrer Darstellung nicht mit dem Ev. stimme (Eus. VII, 25), also nicht aus Gründen der Überlieferung, sondern aus inneren der Kritik. Der Hebräerbr. ist nach ihm paulinisch (Eus. VI, 41).

IX. Die Überlieferung des Eusebius.

Eusebius, genannt Pamphili (geb. c. 260, † 340), Bischof von Cäsarea, hatte unter

seinen Lehrern besonders den bedeutsamen Schriftforscher Dorotheus in Antiochien, studierte in der berühmten Bibliothek des Bischofs Alexander zu Jerusalem, die reich an historischen Urkunden war, sowie in der seines Freundes Pamphilus in Cäsarea, der sein Vermögen besonders für Bibelhandschriften und Kommentare verwendete. Auf seinen Reisen war er nach Kleinasien, Tyrus und Ägypten gekommen, hatte dem Concil in Nicäa 325 beigewohnt. Durch seine Bildung, Stellung und Gesinnung durchaus zu kritisch-historischen Forschungen befähigt, hat er, wenn er auch nicht überall kritisch genug verfuhr, doch um so genauer den faktischen Thatbestand und die Überlieferung objektiv dargelegt, ohne dieselben — was nur zu billigen und für uns von um so größerer Wichtigkeit ist — seiner eignen Kritik zu unterwerfen.

Was die Quellen anlangt, aus denen er schöpft, so gibt er sorgfältig an, wo er bloß mündlichen folgt, wo Überlieferung oder nur Sage zu Grunde liegt, wo verschiedene Ansichten vorhanden sind, wo er nur seiner Ansicht folgt, wenn es an Quellen fehlt (III, 25). Er hatte sich als Aufgabe gestellt, den kirchl. Schriftbestand zu untersuchen; zu diesem Zweck erforschte er die öffentlichen Archive mit ihren Urkunden und staatlichen wie kirchlichen Dokumenten, die Kirchenbibliotheken und Privatsammlungen (Eus. VI, 36). Ihm standen zahlreiche, seitdem verloren gegangene Schriften von 46 Verf. zu Gebote (z. B. Beryll v. Bostra, Hippol., Cajus v. Rom, Dionys. v. Cor., die Gesamtw. des Orig., Papias, Hegesipp, Justin., Melito, Appolin. u. a. Apologeten und Häresimachen).

Das **Ergebnis** seiner Kanonforschungen findet sich in seiner Kirchengeschichte III, 25. Daselbst will er die Schriften der *καινὴ διαθήκη*, d. h. die in den katholischen Kirchen überlieferten Schr. des N. T.s aufzählen, im Gegensatz zu den von den Ketzern mit den Namen der Apostel vorgebrachten. Darnach unterscheidet er **drei Klassen**.

a. **Zur ersten**, den *ὁμολογούμενα*, zählt er 1) alle, bei denen die *ἐκκλησ. παράδοσις* völlig einstimmig ist, daß sie zu den kanonischen, den Glauben normierenden Schr. zu zählen sind: diese sind *βιβλ. ἐνδιάθηκα*, im Gegensatz zu den unkan. *οὐκ ἐνδιάθηκα*, es sind die von den Alten unbezweifelten *ἀναμφίλεκτα, ἀναντίῤῥητα, ἀνωμολογημένα* (III, 25. 31); 2) alle solche, die als echt zu bezeichnen sind, d. h. sowohl von den Verf. stammen, deren Namen sie tragen, *γρ. γνήσιαι, ἄπλαστοι, ἀληθεῖς* (im Gegensatz zu den häret., mit ap. Namen belegten), als auch ihrem Inhalte nach wahr, nicht erdichtet, nach dem allgemeinen, wie seinem eignen Urteil. — Zum Begriff des *ὁμολ.* gehört daher nicht, wie noch de W. behauptet, apostolische Abfassung; denn sonst könnte das Ev. des Mark. u. Luk. nicht dazu gehören. Der Past. Herm. wird **nicht** hinzugezählt, nicht weil er von einem Nichtap. verfaßt ist, sondern weil er Widerspruch gefunden. — In diese erste Klasse stellt Eus. die vier Evv., Akta, die paul. Br. (III. 3, mit dem Hebr.-Br. 14) 1 Petr. u. 1 Joh., Apok. (mit dem Zusatz *εἴγε φανείη*).

b. Die zweite Klasse bilden die *ἀντιλεγόμενα*, welche nicht **allgemein** als kan. Schr. anerkannt werden, in einzelnen Kirchen Widerspruch finden. Deshalb nennt er sie *γραφαὶ οὐκ ἐνδιάθηκοι ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγόμεναι, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν* (sc. *ἀνδρων*) *γιγνωσκόμεναι* (= *γνώριμα ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένα*), auch *καθολικά, σπουδασθέντα, χρήσιμα φανέντα*. Es sind also Schr., welche, ungeachtet sie rücksichtlich ihrer Zugehörigkeit zum Kanon Widerspruch finden, gleichwohl bei der Mehrzahl der kirchlichen Schriftsteller anerkannt, in der weitaus größten Zahl der Gemeinden öffentlich gelesen werden. — Diese Antilegomena nennt er auch *νόθα*. Beide Ausdrücke beziehen sich auf dieselbe Klasse von Schr. (gegen Hug), denn Eus. fährt fort: „zu den *νόθοις* sind **auch** zu zählen“, und sagt dann abschließend: „Diese alle gehören zu den *ἀντιλ.*“, und von ihnen unterscheidet er die folgende dritte Klasse; endlich braucht er auch sonst die Ausdrücke gleich (III. 25 und II. 23, III. 3, VI. 14). Das Charakteristische dieser Klasse ist **allein** der Mangel allgemeiner Übereinstimmung und Anerkennung in Beziehung auf die Zugehörigkeit zur *διαθήκη*, wie auch III. 3 *ἐνδιάθηκον* von *ὁμολογούμενον* unterschieden wird; also **nicht**, wie oft behauptet wird, erwiesene Unechtheit oder Ungewißheit über ihren nichtapostolischen Ursprung (sonst würden nicht Barn., Clem., Herm., die Lehren der App., deren **nicht**apostolischer Ursprung feststand, dazu gehören können). Es kann also eine zu dieser Klasse der Antilegomena gehörende Schrift gleichwohl echt und apostolisch sein. Der Gebrauch des zwiefachen Ausdrucks gerade an unserer Stelle, wo es auf Genauigkeit ankam, erklärt sich aus seinem Bestreben, noch einen besonderen Unterschied unter denselben zu machen.

c. Zur dritten Klasse gehören solche, welche nicht einmal zu den *νόθοις* zu setzen sind, weil sie *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ* (III, 25), *ἀναπλάσματα αἱρετικῶν*, welche unter dem Namen von App. verbreitet werden, *παντελῶς νόθα καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια* (III. 31). Es ist daher auch ein klarer Unterschied zwischen diesen und den in der zweiten Klasse. Die der dritten sind sicher untergeschoben, jene der zweiten nicht allgemein als echt anerkannt, das Urteil stimmt nicht überein; jene von häretischen Verfassern, diese entschieden nicht; jene gar nicht gebraucht (III. 25), diese viel und meist bekannt; jene wegen ihres Inhalts gottlos, diese erbaulich zu lesen und viel gebraucht. Zur dritten Klasse zählt er das Ev. des Petr., Thomas, Matthias, die Acta Andreae, Johannis u. a.

Was den Unterschied in der zweiten Klasse betrifft, so nennt er ἀντιλ. die Briefe des Jak., Jud., 2 u. 3 Joh., 2 Petr., dagegen νόθα Acta Pauli, Apoc. Petri, Herm., Barn. Diese Unterscheidung zeigt, daß zu seiner Zeit die erstere Reihe viel höher geschätzt wurde. Den feinen Unterschied, welchen Eus. damit andeutet, dürften wir in seiner eigenen Stellung finden, daß er näml. jene mit den meisten Zeitgenossen für echt apostolisch und noch zum Kanon zu rechnen hielt, diese aber nicht, weil sie entschieden nicht apostolisch waren und auch nicht den Anspruch machten, es zu sein.

In betreff des Hebräerbriefs und der Apok. gibt er an mehreren Stellen die verschiedenen damals vorhandenen Ansichten. Er selbst hält jenen für von Paulus verfaßt, und durch Cl. Rom. aus dem Hebr. übersetzt; diese zählt er zu den Homologumenen.

Die Bedeutung dieser Stelle beruht darauf, daß Eus. weder seine eigene Ansicht über den Kanon gibt, noch ein Verzeichnis der Bücher in einer Gemeinde (etwa der in Cäsarea), noch die Ansicht von Privatpersonen, sondern eine Übersicht der Ansichten der Gesamtkirche seiner Zeit, wie sie in Nicäa vertreten war und deren Stellung er daselbst erkunden und aus den Schriften der Kirchenlehrer, Archiven und Überlieferungen der Vorzeit durch seine umfassenden Forschungen entnehmen konnte. Er untersucht den Ursprung der Schriften (ob echt, apostolisch oder auf Ap. zurückzuführen; ob echt und nicht apostolisch, ob unecht und häretisch); ihren Inhalt (ob apostolische Lehre oder zur Erbauung, oder gottlos); ihren Gebrauch (ob allgemein oder bei den meisten oder gar nicht in der Kirche gebraucht). Das Urteil ist sehr bestimmt, von Sachkenntnis und Wahrheitsliebe getragen und, soweit uns die Quellen noch zugänglich sind, durchweg richtig.

X. Aus der Zeit nach Eusebius.

1. Im Morgenlande. Die mehrfach vorhandenen Bücherverzeichnisse zeigen, daß nach Eus., und wohl durch dessen Einfluß, die bisherigen Bedenken gegen einzelne Bücher aufhörten. So werden von Athanasius von Alexandria († 373) in seiner ep. fest. 39 (vom Jahre 366) alle 27 Schriften des neutest. Kanons aufgezählt; ebenso von Cyrill von Jerusalem († 386) catech. IV. 36; von Greg. v. Naz. († 389 od. 390) carm. 33; von Epiphan. v. Salamis auf Cypern († 403) adv. haer. 76.

Einen gewissen, freilich nur in Kleinasien anerkannten Abschluß des Kanon finden wir auf der 360 zu Laodicea abgehaltenen Provinzialsynode in Gegenwart von 32 Bischöfen gemacht. Sie verbietet can. 59 das Vorlesen nichtkanonischer Schriften und gibt can. 60 das Verzeichnis der kanonischen mit Auslassung der Apok. Die Echtheit dieser Stelle ist bestritten von Spittler, Credner; verteidigt, weil das Nichterwähnen bei späteren Schriftstellern nicht beweisend sei, von Bickell, Hefele, Wieseler.

2. Im Abendlande. Während Hilarius Pict. († 366) die Antilegomena nicht citiert, finden wir sie bei Philastrius von Brixen († 387 de haer. 88), Rufinus v. Aquileja († 410, exp. in symb. c. 37) zum Vorlesen und kirchlichen Gebrauch sämtlich anerkannt. Von entscheidendem Einfluß war hier der gelehrteste aller Kirchenlehrer: Hieronymus († 420), durch dessen Vermittlung zwischen morgenländischer und abendländischer Tradition eine Ausgleichung stattfand. Sein Verzeichnis mit 27 Schriften im Cat. vir. ill., Ep. 103 ad Paulinum, und Ep. ad Dardanum. Doch erwähnt er auch das Schwanken über den Hebräerbr., die Apok. und die übrigen Antileg. — Die Stellung des Augustinus, der sich auch an Hieronymus anschließt, wird maßgebend. Ihm steht die Tradition so hoch, daß er den Satz ausspricht: evangelio non crederem, nisi me cath. eccl. auctoritas commoveret (c. ep. Man. 5). Doch läßt er die überlieferten Unterschiede noch bestehen für die Anordnung (de doctr. chr. II, 8), daher er den Hebr.br. zwar zu den paulinischen rechnet, aber zuletzt stellt. Die unter seinem Einfluß von Bischof Valerius 393 gehaltene Synode von Hippo zählt can. 36 die 27 Schriften auf (auch die alttest. Apokr. wurden aufgenommen). Wiederholt wurde dieser Beschluß 397 und 419 zu Carthago, und bestätigt von den Päpsten Innocenz I. 405 und Gelasius I. 495 (diese Dekrete übrigens nicht unverdächtig; vgl. Credner a. a. O.).

Ein von Mommsen gefundenes und im Hermes (Ztschr. f. klass. Phil. XXI S. 442 f.) veröffentlichtes Indiculum novi test. vom Jahre 359 (eine Art Canon Muratorius) enthält die ev. Matth., Mrc., Joh., Luc.; 13 paul. Br.; act., apoc. ep. Joh. III. una sola, ep. Petr. II. una sola. Es ist also noch Streit, wie viel Br. des Joh. u. Petr., und die des Jud. Jak. u. a. d. Hebr. nicht erwähnt. (Zu vergl. Harnack, Th. Litztg. 1886; Zahn, Z. f. k. W. 1886; Volkmar, Th. Ztschr. a. d. Schweiz 1886.)

B. Nichtkirchliche Quellen. XI. Die häretischen Zeugnisse.

Diese sind teils direkte, sofern die Häretiker die kirchlichen Schriften auch festhalten und nur auf exegetischem Wege ihre Irrlehren zu erweisen suchen, was um so sicherer den festen kirchlichen Bestand voraussetzt, da es leichter war, nicht genügend anerkannte Schriften zu verwerfen, als anders auszulegen; teils indirekte, sofern jene die vorhandenen kirchlichen

Schriften teilweise nicht anerkennen und andere an ihre Stelle setzen, jedenfalls also das Vorhandensein jener beweisen (was schon Iren. III. 11. 7 hervorhebt). Sie alle sind wegen ihres hohen Alters bedeutsam.

1. Marcion, aus Sinope, schon vor 140 in Rom (gleichzeitig mit Justin., Valent., Tatian), hatte nicht zuerst, wie Weiß behauptet, einen geschlossenen Kanon neutestamentl. Schriften, sondern nur an Stelle des kirchlichen Kanon einen im paulinischen Sinne von allen judaistischen Bestandteilen gereinigten für seine Anhänger aufgestellt. Er ist aber nicht mit seiner Kanonbildung der Kirche vorangegangen; noch weniger ist er bei der Entfernung Sinopes vom Mittelpunkte der Kirche an einer vollständigeren Sammlung verhindert worden (Ritschl), da er erst in Rom seine Hauptthätigkeit ausübte. Sein Kanon umfaßte nur die paul. Br. mit Ausnahme der Pastoralbr., die seinem System vielfach widersprachen, und zwar in folgender Reihe: Gal., 1 u. 2 Kor., Röm., 1 u. 2 Thess., Laodic., Kol., Philem., Phil. Und da er auch ein Ev. haben mußte, so begnügte er sich mit demjenigen, dessen Abfassung durch einen Schüler des Paulus, den Lukas, feststand. Dies gesteht jetzt auch Volkmar zu. Doch, da auch dieses schon von den protectores Judaismi interpoliert war (Tert. adv. M. IV, 4 Iren. I, 27), so mußte er es, ebenso wie mißliebige Stellen in den Briefen verändern (z. B. vom Röm.-Br. c. 15 u. 16 streichen). Der Laodicäerbr. ist wahrscheinlich unser Eph.-Br., nach can. Mur. hatte er noch einen an die Alex. — Die Evv. des Matth. und Joh. hatte er wohl gekannt, was Tert. nicht bloß voraussetzt, sondern (wie Keim, Mangold, Holtzm. anerkennen) in einem Briefe (bei Tert. adv. Mrc. IV, 4, de carne Christi 2—4) selbst aussagt. Auch die Past.-Br. kannte er, verwandte sie aber nicht als authentische Schriften (Wieseler, P.R.E., Art. Pastoralbr.). — Marcions Kanon beweist also, wie allgemein und wie lange schon die kirchliche Sammlung und auch ihre Anordnung der Schr., von der M. willkürlich abwich, um 130—140 bestand, und daß die auch nach Holtzm. schon bestehende kirchl. Sammlung mehr umfaßte, als die seinige.

2. Valentinus, unter Bischof Hyginus ca. 140 in Rom, aus Alex., † ca. 160 in Cypern; nach Tert. (de praescr. h. 38) integro instrumento uti videtur, was auch Iren. (III. 11. 9) bestätigt, nur daß er noch ein ev. veritatis (nach Bleek eine Ev.-Harmonie?) dazu genommen hatte. Daher in den Fragmenten seiner Schriften bei den Gegnern sich außer den vier Evv. auch die meisten paul. Br. citiert finden. — Sein Schüler Heracleon (160) schrieb einen Kommentar zum Luk. u. Joh.-Ev. (Clem. str. IV, 9) und sein anderer Schüler Ptolemäus hat in Ep. ad Floram (bei Epiph. adv. Haer. 33 und in den Fragmenten bei Iren., s. Hilgenfeld in s. Zeitschr. 1881) die meisten Schr. des N. T. citiert. — Vgl. Tischendorf, Wann wurden unsere Evv. verfaßt? 4. A. S. 42.

3. Karpokrates, in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrh., zu Alex., erwähnt die Evv. Mtth. und Lk., 1 Tim., 1 Joh.

4. Basilides in Alex., schon unter Hadrian (seit 117—138), schrieb 24 Bücher *ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον* (Eus. IV, 7). Daß er unsere vier Evv. gehabt, zeigen die Citate in seinen Fragmenten, besonders in den Philosophumena des Hippol., namentlich ist er fürs Joh.-Ev. der älteste Zeuge, was auch Weizs. und Keim anerkennen gegen die nichtigen Behauptungen einer Verwechselung des Hippolyt. (Hilgf., Volkm., Lips. u. Holtzm., der behauptet, daß später die Schüler ihre Ansicht dem Stifter zugeschrieben hätten); außerdem Mtth., Mk., Röm., 1 u. 2 Kor., Eph., 1 Petr. — Vgl. Tischendorf, l. c. S. 51 f.

5. Theodotus, bald nach Valentin, dessen Gegner er war; ein Auszug aus seinen Schriften im Anhang zu den Werken des Clem. Alex., darin Citate aus allen 4 Evv., Röm., 1 Kor., Gal., Eph., Phil., Kol., 1 Tim., 1 Petr. und bei Epiph. auch aus Akt.

6. Die Naassener (Ophiten?) und Peraten, nach den Philosophumena die ältesten Gnostiker, benutzten das Ev. Joh., Mtth., 1 u. 2 Kor., wozu aus der pseudotertull. Schrift (Anh. zu de praescr. h.) noch für die Ophiten ein Citat aus Joh. 3,14 zu rechnen ist. — Es liegt kein genügender Grund vor zu der Annahme, daß hier früheres und späteres vermischt sei.

7. Während die Gnostiker alle das Joh.-Ev. haben, will die Stellung der Montanisten zu demselben, von denen es (nach Eus. V, 16—19 und Iren. III. 11. 9) fraglich ist, ob sie es hoch gehalten oder verworfen, nichts verschlagen. Gewiß scheint, daß ihre Gegner, die Aloger, das Ev. und die Apok. des Joh. als der Kirche unwürdig verwarfen und es dem Cerinth, dem Zeitgenossen des Joh. beilegten (Epiph. haer. 51. 3). Aber die Behauptung, das Joh.-Ev. sei aus diesen oder verwandten Ideenkreisen einer montanistischen Erregung entstanden, entbehrt aller Beweise. Vielmehr müssen die Feinde für das hohe Alter und die Zusammengehörigkeit beider Zeugnis ablegen.

8. Von der Stellung der Ebioniten zum Kanon ist bei den wenigen Nachrichten sicher nur bekannt, daß sie die paul. Schriften verwarfen. Sie schätzten besonders hoch das Matth.-Ev., die übrigen geringer; hatten eine eigene Apostelgesch., in der Jakobus die Hauptrolle spielte (Eus. III, 27, Iren. I. 26, III. 11, Epiph. adv. h. 30. 16). — Aus den diesen Kreisen entstammenden Clementinischen Homilien und Rekognitionen lassen sich über

das Vorhandensein der neutest. Schriften um so weniger sichere Nachrichten entnehmen, als weder das Verhältnis beider Schriftenreihen zu einander und zu den ihnen zu Grunde liegenden etwaigen Quellenschriften, noch auch die Zeit ihres Entstehens (ob 160? so selbst Volkmar) sicher gestellt ist. Daß sie das Ev. Joh. citieren, kann nicht mehr in Abrede gestellt werden (Uhlhorn, Luthardt, v. Nees gegen die Tübinger). Außerdem Mtth., Lk., Mk. Ob sie noch ein unbekanntes, eine Rezension des Hebr.-Ev. gehabt, ist fraglich. Dagegen unfraglich, daß sie auch in ihren ältesten Grundschriften die kanonische Apostelgeschichte voraussetzen, ebenso wie die häretischen Evv. die kanonischen; und die vier paul. Hauptbriefe.

9. Hierher sind auch die Zeugnisse des heidnischen Celsus (150—160, Keim 178; nicht mit Volkm. ins 3. Jahrh. zu setzen) in seiner Gegenschrift gegen das Christentum: Ἀληθὴς λόγος, wie sie in ihrer wesentlichen Gestalt noch in des Origenes Widerlegungsschrift vorhanden, zu rechnen. So viel Witz und Spott er auch gegen die Kirche vorbrachte, die Echtheit ihrer Schriften hat er nicht bekämpft; im Gegenteil aus ihnen seine Waffen genommen. Er nennt die Evv. nicht, aber seine Citate zeigen, daß er unsere vier Evv. gehabt. Auch benutzt er noch paul. Br., Gal., 1 Kor., 2 Thess., 1 Tim., fragl. ob Akt. u. Apok. Zwar bringt er vieles vor, was in den Evv. nicht steht, allein er selbst (Orig. c. C. II 13) unterscheidet das von anderen und das von den Jüngern Jesu Geschriebene, und will sich lediglich an letzteres halten — doch offenbar, weil deren Schriften allein Auktorität in der Kirche besaßen. Siehe überhaupt Keim, Celsus wahres Wort. Älteste Streitschrift 2c. 1873.

XII. Die apokryphische Literatur des neuen Testaments

umfaßt die zahlreichen Schr., welche etwa seit Mitte des 2. Jahrh. teils auf kirchl. Boden, teils zur Verbreitung der Häresien entstanden sind, um diejenigen Reste kirchl. Tradition (aus der Kindheit Jesu, der Jugend von Maria und Joseph, den Reisen der Apostel u. a.), welche nicht in den kanon. Schr. enthalten, zu bearbeiten. Und da die Phantasie (z. B. über die Höllenfahrt Jesu) sich der Stoffe meist bemächtigt, so ist es unmöglich, das Wahre herauszuscheiden, zumal bei der Mannigfaltigkeit und Willkür in den zahlreichen Bearbeitungen derselben Schr., die uns in mehrfachen Rezensionen vorliegen. Sie bilden teils einen Gegensatz, teils eine Ergänzung zu den kirchl. Schr. und setzen letztere voraus, auf welche auch mehrfache Anspielungen nicht fehlen. Diese Machwerke liefern den klarsten Beweis für die Glaubwürdigkeit und Echtheit der kirchl. Schr. Es ist, wie jeder unbefangene Leser sofort erkennt, nicht bloß formell und materiell ein großer Unterschied, sondern auch ein völlig anderer Geist in ihnen. Die Einfachheit, Nüchternheit, Wahrheitstreue dort steht gegenüber den schwülstigen, übertreibenden, geschmacklosen Darstellungen hier; ungeachtet viele den Zwecken der kirchl. Literatur dienen wollen, so geschieht es doch nur mit den Mitteln der häretischen. Sie tragen meist alle Namen der Ap., aber nur, um den kirchlichen gleichgestellt zu werden, sind aber nie von der Kirche anerkannt.

Wir besitzen a) apokryphische Evv., welche die Kindheitsgeschichte, bes. die Zeit bis zum 12. Jahre, die Geschichte der Maria, des Joseph, oder die Leidensgeschichte enthalten; aus der Zeit vom 12. bis 30. Jahre enthalten sie nichts, lediglich aus dem Grunde, weil das vierte Ev. erzählt, daß Jesus zu Cana das erste Wunder gethan. Außerdem haben wir Evv. unter den Namen von Ap.: Andreas, Bartholomäus, Jakobus, Matthias — selbst des Judas Ischarioth. Sodann b) die apokr. Akta, fast über alle Apostel (ihre Reisen, Tod), als deren Haupturheber ein Leucius Charinus (discipulus Diaboli, Decret. Gelas.) genannt wird; über ihn und Prochorus und die Acta Joannis vgl. bes. Zahn (1880). Nach Lipsius stammen sie in ihrer ersten Gestalt aus der 2. Hälfte des 2. Jahrh., meist aus der ersten des dritten, sind gnostischen Ursprungs und erst seit der 2. Hälfte des 4. Jahrh., umgearbeitet, werden aber auch in der Kirche benützt. Die KV. haben nur wenig Gebrauch von ihnen gemacht. — c) Apokr. Briefe, und zwar 1) Jesu an Abgarus v. Edessa (bei Eus. I. 13), 2) der Maria an Ignatius u. a., 3) zwei des Petrus an Jacobus; 4) des Paulus, dem schon bei seinen Lebzeiten nach 2 Thess. 2, 2 solche untergeschoben wurden; der aus falscher Erklärung von 1 Kor. 5, 9 entstandene dritte Brief an die Korinther (dessen Echtheit von Ullmann gegen Rinck mit Recht geleugnet wird); nach Kol. 4, 16 einer an die Laodicener; bes. ein Briefwechsel des Paulus mit dem Philos. Seneca, Bruder des Akt. 18, 12 f. erwähnten Prokonsuls Gallio, 14 Briefe, aus dem Griech. sklavisch von einem des Lateinischen unkundigen übersetzt; schon von Hier. citiert; das griech. Original wohl aus der Mitte des 3. Jahrh., die Übers. aus dem 4. Jahrh., von einigen wohl noch später. — d) Von apokr. Apokalypsen haben wir nur noch die Namen und wenige Fragmente, z. B. eine des Petrus (Clem. Al. bei Eus. VI 14 u. III. 25 — ob im Mur. can. ist fraglich); des Paulus wegen 2 Kor. 12, 1; des Thomas, sogar des Joh., des Stephanus. Ferner die alttest, ja sogar heidnischen Personen als Trägern der Offenbarung angedichteten Schriften wie: Apok. Adams, Abrahams, das Testam. der XII patr. (mit Anspielungen auf Joh., Akt.), Buch Henoch; Himmelfahrt und Apok. des Jesajas, die Weissagung des Hystaspes, die sibyllinischen Orakel u. a. Vgl. oben 1 S. 283.

Einigen historischen Wert haben nur *1.* das **Protevang. Jakobi**, aus ebion. Kreisen (ob schon bei Just. c. Tryph. 78 [von der Geburt in der Höhle bei Bethlehem] oder als *ἄγραφον* ist fraglich), vielleicht im Briefe der Gemeinde von Lyon (Euf. V, 1) mit Beziehung auf Mt. 23, 35 (bei Tert. Scorp. 8, Clemens Strom. VII (6. 8. u. 9, Orig. in Mtth. X, 17 erwähnt). Die Schr. hat unleugbar die Absicht, gegen die aus jüdischen Kreisen stammenden Verdächtigungen der Mutter Jesu ihre jungfräuliche Mutterschaft zu rechtfertigen. Setzt die ev. Schr. von Mtth. und Luk. voraus. — Ferner *2.* die im sog. Ev. **Nicodemi** enthaltenen **Acta sive Gesta Pilati**, bei Just. Ap. I. 35. 38. 48; Tert. apolog. 21. Eus. II. 2 auch *ὑπομνήματα* (Martyr. Ign. Sym. Metaphr. 3, u. Chrys. orat. in S. Ign. op. V 942) und zwar *ἐπὶ Ποντίου πραχθέντα*, also unter Pilatus, angeblich offiziell verfaßt. Daß solche Just. u. Tert. gekannt, geben auch Hilgf. und Keim gegen Lips. zu; aber ob unsere dieselben oder jene in den unsrigen enthalten, wird sich nicht sicher erweisen lassen. Doch hat Tischend. darin recht, daß die von Just. benutzten, aus dem Anfang des 2. Jahrh., die joh. und syn. Erzählung durchweg bestätigen, wenn nicht gar sie benutzt haben, also das frühe Vorhandensein der ersteren bezeugen. — Endlich sei noch bemerkt, daß die Test. XII patr., deren Abfassung in das erste Drittel des 2. Jahrh. zu setzen ist, unleugbar ein Neues Testament, mit Evv., paul. Br., Akt. und Apok. voraussetzen, — also eine Sammlung von *βίβλοι ἅγιοι*, ad quos fere omnes allusit libros (Nitzsch).

Literatur.

Die exakteste Untersuchung aller dieser Quellen in Verbindung mit den ebenso gewissenhaft als vorurteilsfrei geführten biblisch theologischen Untersuchungen, namentlich über die angezweifelten Schr., vermag sowohl deren Zugehörigkeit zum Kanon, als auch die Echtheit und Glaubwürdigkeit zu erweisen. Auf ersterem Gebiete sind bes. die Arbeiten von **Zahn** und **Harnack** zu nennen.

Vgl. überhaupt: **Lardner**, Die Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. A. d. Engl. 1750. 71. **Semler**, Abhandl. v. freier Unters. des Kanons. 1771—75. bes. I. 14.

Kirchhofer, Quellensamml. z. Gesch. des ntl. Kan. 1844; auf ihm ruhend, aber vollständiger: A. H. **Charteris**, Canonicity; a collection of early testimonies to the canonical books of the N. T. Edinb. & Lond. 1880, doch nicht kritisch genug.

Credner, Zur Gesch. des Kanon 1847 u. Gesch. d. neutest. Kan. hgg. v. Volkmar. 1860.

Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschichtl. Ausbildung u. Gestaltung 1863. Ders.: Novum Test. extra canonem receptum, 1866—84.

A. **Harnack** u. O. v. **Gebhardt**, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.: I. Die Überlieferungen der griech. Apologeten des 2. Jahrh. 1881. 82; II, 1. Lehre der zwölf Apostel 1884.

Scholten, Die ältesten Zeugnisse betr. die Schr. des N. T. holl. 1866, deutsch 1867.

Tischendorf, Wann wurden unsere Ev. verfaßt? 4. Aufl. 1866.

Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons u. der altchristl. Literatur. 1. Th. Tatians Diatessaron. 1881. 2. Th.: Die Evangelienharmonie des Theoph. von Ant. 1882. 3. Th.: Supplementum Clementinum 1884.

B. F. **Westcott**, The canon of the N. T., a general survey of the history of the N. T. 5 ed. Lond. 1881.

Cramer, De Kanon der heil. Schrift in de eerste vier eeuwen. Amst. 1883.

Die beste Ausgabe der Schriften der apostol. Väter [mit fast vollständiger Literaturangabe] u. d. T.: Patres apostolicorum opera, ist, hgg. v. **Gebhardt**, **Harnack**, **Zahn**, Lpz. 1876 f. **Lightfoot**, The apost. Fathers I. II. Lond. 1885. Kath. Ausgabe von **Hefele** und **Funk** 1882. **Hilgenfeld**, Hermae Pastor graece, ed. 2. 1881. Graece integrum 1887. **Völter**, Barnab.br., Z. f. prot. Th. 88. Joh. **Weiß**, Der Barnabasbr. 1888. **Funk**, Die Ächth. der ignat. Br. 1883. Die Fragmente des Papias bei Routh, Reliquiae, Oxf. 1846, in Gebhardt u. Harnack, Patr. ap. im Appendix. Über ihn: **Schleiermacher**, St. u. Kr. 1832; ebendas. **Zahn** 1866, **Steitz** 1868; ferner **Zyro** 1869, **Weiffenbach**, Das Papiasfragment 1874 u. 1878, u. Z. f. pr. Th. 1877; ebendas. **Lüdemann** 1879; **Hilgenfeld**, Z. f. w. Th. 1875; bes.: **Leimbach** 1875 u. ders. in PRE² XI.

Über die neuentdeckte „Lehre der Apostel" **Harnack**, Th. Lit.-Z. 1884. Nr. 3 u. 1886. Nr. 12, sowie: Texte u. Unterss. II, 1 (1884) u. die Apostellehre u. die jüdischen beiden Wege 1886 u. **Hilgenfeld**, oben S. 34. Ph. **Schaff**, The oldest Church manuel called the Teaching of the XII apost. N. Y. 1885. 2. A. 86. **Funk**, Doctr. XII. ap. ed. et illustr. 1887, ders., Theol. Q.schr. 1887. **Bratke**, Jhrb. f. pr. Th. 1886. C. **Taylor**, The teaching etc.,Lond. 1886. **Harris**, the teaching, Cambr. 1886. || **Wohlenberg**, D. Lehre d. 12 App., Erl. 1888. || **Arnold** in Ztschr. f. K.recht 1885, S. 407 ff.

Über die Schriften der Apologeten vgl.: **Semisch**, Die apost. Denkwürdigkeiten Justins. 1848. **Volkmar**, Justin u. s. Verh. zu uns. Evv. 1853. v. **Engelhardt**, Das Christenthum

Justins. 1878. Semisch, Tat. Diat. 1856. Zahn, s. oben. Piper, Melito, St. u. Kr. 1838. Jeß, Hegesippus in Z. f. hist. Th. 1865 u. Nösgen, das. 1877. || Beste Ausgabe der Apoll.: Otto, Corpus apolog. I—IX; 1876 ff. u. dessen Abh.: Z. f. hist. Th. 1841–43; Hilgenfeld, Krit. Unters. 1850.

Des Irenäus noch vorhandene Schriften sind gesammelt von Stieren: S. Iren. quae supersunt, 2 t. 1853. Vgl. auch: H. Thiersch, in St. u. Kr. 1842. Dunker u. Schneidewin, S. Hippolyti Refut. omnium haeresium l. X., Gotting. 1859.

Über den Muratorischen Kanon vergl.: Muratori, Antiquit. ital. med. aevi. 1740. III. Wieseler, St. u. Kr. 1847. 56. Bötticher, Z. f. luth. Theol. 1854. v. Gilse, De antiquissimo libr. N. T. catalog. 1852. Nolte, Tüb. Quart.schr. 1860. Bunsen (Hertz), Analecta antenicaena I. 1854. Tregelles, Oxf. 1867. Laurent, Neutest. Studien 1866. Hesse, Das mur. Fragm. 1874. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1872. 74. 78. 80. 81. Rönsch und Harnack, Z. f. KG. 1876, 1879 u. letzterer Z. f. luth. Th. 1874. Leimbach, ebendas. 1875. Overbeck, Zur Gesch. des Kanon 1880. Caspari, Quellen z. Gesch. d. Taufsymb. III. 1875.

Über die Tradition der nordafrik. Kirche vgl.: Rönsch, Die lat. Bibelübers. z. Z. Augustins Z. f. hist. Th. 1867. Ders.: Beiträge zu patr. Bezeugung der bibl. Textgestalt, das. 1870. Ders.: Das neue Test. Tertull. 1871. Ders.: Itala u. Vulgata 1878. Kaulen, Gesch. der Vulgata. 1868; Corßen, Z. f. pr. Th. 1881.

Über die syrische Tradition: Uhlemann, De N. T. Syr. crit. usu. 1850. Wichelhaus, de N. T. vers. syr. Pesch. 1850. Rödiger in Ersch u. Grubers Encykl. Arnold, PRE. Über die Tradition der alexandr. Kirche: Münster, De Dion. A. circa apoc. sent. 1826. Lücke, Einl. in die Offb. Joh. 1852. Redepenning, Origenes, Bd. I. 1841. Förster, De doctrina et sententiis Dionysii M. 1865 u. Z. f. hist. Theol. 1871. Dittrich, Dion. d. Gr. 1867. Morize, Denis d'Alexandrie. Par. 1881.

Über die Überlieferung des Eusebius: Vogel, De canone Eus. 1809. Lücke, Über den neutest. Kanon des Eus. 1816. Reuterdahl, De font. h. e. E. 1826. Heinichen, Comm. in Eus. H. E., ed. alt. 1870, p. 87 ff. Art. Euseb. of Caes. in Smith u. Wace, Dict. of Chr. Biogr. t. II. Spittler, Krit. Unters. über den 60. Laod. K. 1777. Herbst, Tüb. Q.Schr. 1823. Bickell, St. u. Kr. 1830. Hefele, Concilien-Geschichte I. 750.

Über das Ev. des Marcion: Arneth, Die Bekanntschaft M. mit unserem K. 1809. Gratz, Unters. über M.s Ev. 1818. Hahn, D. Ev. M. 1823. Thilo Codex ap. n. T. 401. Ritschl, Ev. M. 1846. Ders. in Theol. Jahrb. 1856 und Jahrb. f. d. Th. 1866. Baur, Theol. Jahrb. 1846. Harting, Quaest. d. M. 1849. Hilgenfeld, Krit. Unters. über die Ev. Justins, M. 1850. Ders. in Theol. Jahrb. 1853 u. Z. f. hist. Th. 1855. Franck in St. u. Kr. 1855.

Über die valentin. Gnosis: Heinrici, Die val. Gnosis u. die h. Schr. 1871.

Über Basilides: Hofstede de Groot, Basilides als erster Zeuge für die neutest. Schr., 1868.

Über die clementinischen Schriften: Hilgenfeld, Kr. Unters. über das Ev. Justins, die clem. Recogn. 1852. Uhlhorn, Die clem. Schr. 1857. Volkmar u. Baur, Th. Jahrb. 1847. 57. De Lagarde, Clementina 1865. v. Nees het n. T. in de Clem. Amst. 1887.

Über die neutest. Apokryphen vgl.: Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokr. 1851; ders. in PRE.[2] Tischendorf, De evang. . . apocr. orig. et usu 1851; ders. Acta apost. 1851, evang. 1853, apocal. 1866; ders. Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex actis Pilati. 1855. Lipsius, Die Pilatusakten 1871. Ders.: Die apokr. Apostelgeschichten. I. 1883. II. 1. 2. 1884. Abbé Jos. Variot, Les évangiles apocryphes Hist. litéraire. Paris 1878 [zwar teilweise kritiklos, aber reichhaltig]. Zahn, Acta Joannis. 1880. Sinker, Test. XII patr., Cambr. 1869. — || Über den Laodicenerbrief bes.: Lightfoot, P. ep. to the Coloss. im 3. Excurse. Schlau, Die Acten des P. u. der Thecla 1877. Über den Briefwechsel des Paulus mit Seneca bes. Westerburg 1881; Kraus, Tüb. Q.Schr. 1867.

Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften.

5. Die historischen Bücher des neuen Testaments.

In der sehr alten Überschrift: *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* ꝛc. wird *κατὰ* gebraucht, um wie auch sonst (2 Makk. 2, 13, Epiph. adv. haer. 8. 4. u. a.) den Verfasser des geschriebenen Buches zu bezeichnen, da ein zweiter Genitiv zu *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht hinzutreten konnte; also: die

frohe Heilsbotschaft nach dem Bericht des Matthäus u. s. w., wie dies schon Hier. Cat. c. 3. so deutet: Matthaeus ev. Christi composuit. Dies darf aber nicht so verstanden werden, „daß der Inhalt nur in allgemeiner Weise an diese Personen geknüpft sein will“ (gegen Holtzm.).

I. Das Evangelium nach Matthäus.

a. „Durchweg und einstimmig wird das erste kanonische Ev. auf den Ap. Matthäus zurückgeführt, es weist vielfach die Spuren des höchsten Altertums auf“ (Holtzm.). Matth., identisch mit dem von Jesu berufenen (Mt, 9, 9 p.) Zöllner Levi (so Holtzm., Weiß und die meisten), entweder aus מַתַּתְיָה (Keil) oder aus מַתְּיָה wie Matthias erklärt durch „Theodor“ (nach Ewald und Hitzig = Treumann, Amittai Jon. 1, 1; Grimm = mannhaft); nach Mk. 2, 14 Sohn eines Alphäus (der aber nicht Vater des Jac. d. J. [Credner, Ewald], da Mt. sonst mit diesem ein Paar bilden würde). Im Apostelverzeichnis (10, 3) wird er deutlich als der daselbst vorhererwähnte Zöllner bezeichnet; der bei seinem Eintritt in die Gemeinschaft Jesu von diesem empfangene neue Name verdrängte den alten, der an den verhaßten Beruf erinnerte. — Von seinem späteren Leben ist nur sicher, daß er vor Ausbruch des Krieges seine Apostelwirksamkeit in Palästina unter den Juden und Judenchristen aufgab. Er soll sich nach Äthiopien (Ruf. h. e. 10. 9), oder nach Macedonien begeben haben und zuletzt eines natürlichen Todes (Heracl. bei Cl. Str. IV, 9) gestorben sein. Als strenger Judenchrist soll er sich des Fleischgenusses enthalten haben (Cl. Paed. II, 1, 16). „Von einem sachlichen Grunde, das erste Ev. auf diesen Namen zurückzuführen, muß die alte Kirche um so mehr geleitet erscheinen, als sonst die Person des Matth. in der Geschichte des apost. Zeitalters gänzlich zurücktritt“ (Holtzm.).

b. Das alte von Papias (bei Eus. III, 39) berichtete „unverdächtige“ (Hase) Zeugnis aus apost. Zeit, daß Matth. *ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγραψατο (συνετάξατο), ἡρμήνευσε δ᾽ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*, darf weder ignoriert noch verdächtigt werden, weil es durch andere, nicht bloß auf ihn als Quelle zurückzuführende (Iren. III, 1, Orig. bei Eus. VI, 25, Eus. selbst III, 24, Cyr. cat. 14, Epiph. adv. haer. 30. 3), sondern auch von ihm durchaus unabhängige Zeugen (Peschittha) bestätigt wird. Schon Pantänus findet den hebr. Matth. bei den Indern im südlichen Arabien, wo Bartholomäus lehrte (Eus. V, 10; Hier. Cat. 36); Hieronymus Cat. 3 kennt ihn, und bezeichnet das griech. Ev. als Übersetzung, ohne angeben zu können, von wem sie stamme; auch des Iren. und Orig. Nachricht scheint selbständig. Ebensowenig kann man die Nachricht als fabula (Harleß) erweisen wollen, entstanden aus Irrtum des vom Eus. als *σμικρὸς τὸν νοῦν* bezeichneten Papias (was nur auf seinen Chiliasmus sich bezieht), noch durch die Erklärung beseitigen, daß *τὰ λόγια = οἱ λόγοι* von Reden zu verstehen sei, die Matth. in hebräischer Sprache zusammengestellt; diese Spruchsammlung habe der Vorsteher nach ihren geschichtlichen Veranlassungen erläutert (Schleierm., Meyer, Holtzm., Weiffenb., Holsten, Weiß, Haupt, Weizs., Grau, Rösgen). Vielmehr bezogen sich des Papias Worte auf unser ganzes Ev. (*τὰ λόγια* = die Gottesoffenbarung in Worten und Thaten, wie Papias beim Mark.-Ev. den Ausdruck mit *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* erklärt, und Eus. III. 30 bestätigt, so

richtig: Bleek, Hilgenf., Keim, Zahn, Keil, Del., Westcott, Lightf.; Holtzm., gesteht jetzt zu, daß sie auch skizzenhafte Erzählungen als unabtrennbare Umrahmung der Reden enthalten habe), welches nicht erst mit Benutzung der vom Matth. gesammelten Reden in späterer Zeit (nach Baur 130!) von einem Ungenannten durch Hinzufügung von Thatsachen verfaßt ist — wobei sowohl Sagen- und Mythenhaftes als auch dem ursprünglichen Standpunkt der Matthäus-Reden Fremd- und somit Ungleichartiges (Schwegler: die Stellen von der Gottheit Christi, vom Universalismus) hinzugefügt sein solle. Diesen hebr. (syrochald.-aramäischen) Ursprung halten fest: R. Simon, Mill, Guer., Olsh., Klener, Sieff, Ebrard, Baur, Thiersch, Tholuck, Lange, Luthardt, Güder, von Kath. Gla, Schäfer, Schanz. Da nun zur Zeit des Papias jenes Dolmetschen aus dem hebräischen Matth.-Ev. nicht mehr stattgefunden zu haben scheint (ἡρμήνευσε aor), da Barnabas, Clemens, Polykarp das griech. Ev. citieren, überhaupt die ganze alte Kirche stets unser griech. Ev. als apostolisch gebraucht, da es auch nicht als Übersetzung durch vermeintliche Fehler erwiesen ist, vielmehr seine griechische Originalität aus der Benutzung der LXX (vgl. bes. Anger), den Wortspielen u. a. erhellt, auch die sehr alte Peschittha aus dem Griechischen (nicht Hebräischen, wie Cureton behauptet, gegen ihn Ewald) gefertigt ist, so liegt die von Bengel aufgestellte, von Thiersch, teilweise auch von Meyer gebilligte Annahme nahe, daß Matth. selbst, als er seine Wirksamkeit in griech. redende Gemeinden verlegte, die Notwendigkeit erkannte, seine Schrift griechisch für die große Zahl der heidenchristl. Gemeinden, welche alle nur des Griechischen mächtig waren (während damals alle Judenchristen, selbst die palästinischen Juden auch griechisch verstanden), zu bearbeiten. So erklärt sich, daß das griechische Ev. das ursprünglich hebräisch geschriebene verdrängte, daß allgemein jenes in der Kirche als vom Matth. verfaßtes galt und es durchaus keine Spuren einer Übersetzung an sich trägt, da der Verfasser es selbst übersetzte. Auch mag dieser immerhin dabei die griechische Bearbeitung noch erweitert haben, denn so würden sich die Abweichungen bei den anderen kanon. Ev. wie in den Fragmenten des sog. Ev. der Hebr. am leichtesten erklären. Es ist daher die Behauptung von Weiß und Holtzm., daß das Ev., wie es vorliegt, nicht ursprünglich aus den Händen des Matth. stamme, noch keineswegs als erwiesen anzusehen.

c. Die Zeit der Abfassung ist nach des Iren. Überlieferung (nicht Vermutung) III. 1 (Eus. V. 8), als Petrus und Paulus in Rom lehrten (61—65); nach Cl. Alex. (Eus. VI. 14), der es von den Presbytern erfahren, sei es zuerst geschrieben; nach Euseb. (III. 24), ehe Matth. Palästina verließ. In der Kirche galt es stets als erstes. Nach Meyer ist auch die griechische Bearbeitung wegen 24,29 f. noch vor der Zerstörung Jerusalems zu setzen, wogegen Weiß aus dieser Stelle und 22,7 die Abfassung kurz nachher folgert (dagegen Haupt). Aus 23,35 ist nichts zu schließen (gegen Hug, Credner), auch nichts für die spätere Abfassung; 24,15 ist ein Wort des Herrn, nicht des Matth., mit Beziehung auf Daniel, und nicht auf die geschehene Zerstörung, eher (Bleek) auf die sich anbahnende. Auch Keim setzt das Ev. um 66—69, bald nach 70 Weiß, Holsten unter den Eindruck der Zerstörung Jerusalems, Holtzm., dagegen Baur 130, Volkm. 105—110. Daß es im Ostjordanlande verfaßt wurde (Holtzm.), läßt sich aus 19,1 oder 24,15 nicht

beweisen, ebensowenig, daß der Verf. außerhalb Palästinas gelebt (wie Weiß will). Vielmehr zeigen St. wie 3,5 den jerus.-paläst. Standpunkt des Verf.

d. Plan, Zweck und Eigentümlichkeit entsprechen der alten Nachricht, daß Matth. das Ev., wie er und die übrigen Apostel, solange sie unter dem Volk der Verheißung die Erfüllung predigten, es bisher für Juden und Judenchristen mündlich verkündigt, so auf Bitten der Gemeinden auch schriftlich verfaßt habe. Daher *1.* der Gesichtspunkt, daß die messianische Weissagung in Jesu erfüllt sei, in seiner Geburt, seinem eigentümlich-messianischen Wirken in Galiläa und Jerusalem durch Zeichen und Lehrthätigkeit, in seinem Leiden und Sterben; daß Jesus sei trotz der Niedrigkeit seiner menschlichen Erscheinung von Anfang an nach der Verheißung (1,1) der Sohn Abrahams, in dem alle Völker gesegnet werden und der Sohn Davids, der sein Reich auf Erden in königlicher Machtvollkommenheit als der Auferstandene zur Rechten Gottes freilich auch in Niedrigkeit als ein Reich der durch ihn von der Sünde Erlösten herrichtet (28,18). Daher *2.* keine Erklärungen alttest. oder palästinensischer Verhältnisse, weil den judenchristlichen Lesern aus eigener Anschauung bekannt. Daher *3.* der reichliche Gebrauch des A. T.s, bes. der messianischen Weissagungen, wie Jesus selbst und die Apostel sie in ihren Zeugnissen an Israel gebraucht, die Bekämpfung des pharisäischen und sadduzäischen Judentums durch richtige Schriftauslegung (Gesetz u. a.) in Jesu Reden, namentlich ihrer Gesetzesgerechtigkeit, ihrer falschen Messiaserwartungen und ihrer ganzen Stellung zum verheißenen Reiche Gottes. — So will das Ev. weder eine judenchristliche Parteischrift sein (solche Tendenz ist ohne die gewaltsamste Ausscheidung zahlreicher, das Gegenteil bezeugender Abschnitte gar nicht festzuhalten), noch ein Aggregat successiver Entwicklungsformationen auf Grund des Hebräer-Ev. (Tübinger), noch eine biographische Darstellung, oder historische Sammlung wie Lukas. Das Matth. Ev. ist eine pragmatische Gesamtdarstellung der messianischen Heilwirksamkeit Jesu, welche nach bestimmten Gesichtspunkten gruppiert ist und an dem allgemeinen Gange der Geschichte Jesu seinen chronol. Standpunkt hat. Es ist daher auch chronologisch geordnet, wenn auch nicht so speziell wie das Joh.-Ev. Die Wendepunkte seiner Darstellung hat Matth. selbst angegeben: 4,12.23, 7,28, 11,1, 13,53, 19,1, 26,1.

e. Inhalt. Der Ap. schreibt die Geschichte Jesu, welche nach der Überschrift des ganzen Buches (1,1) den Nachweis liefern soll, daß er sei der verheißene Sohn Abrahams und Davids. Derselbe wird I. geführt aus der Vorgeschichte. In Jesu sind die Verheißungen in Bezug auf sein Erscheinen als Davidssohn zur Herstellung des verfallenen davidischen Hauses erfüllt (1,2—17), indem er als Sohn Gottes von der Jungfrau geboren der verheißene Immanuel ist, die Hilfe für Israel (1,18—25), und das Licht der Heiden (2,1—23), welche ihn als den neuen König suchen zur Anbetung, während der damalige König in Israel ihn verfolgt, so daß er nunmehr nach der Verheißung in der Verborgenheit des verachteten galiläischen Nazaret aufwachsen muß (2,22. 23). Zu der bestimmten Zeit tritt er auf, nachdem der Täufer, als der verheißene Prophet ihm im Volk den Weg bereitend, durch die Bußpredigt (3,1—12), der Vater selbst ihn bei der Taufe als Sohn bezeugt und mit dem heiligen Geist zur Ausrichtung des Amtes ausgerüstet (3,13—17), und er sich als der Sohn persönlich im Kampf gegen den Versucher bewährt

hat (4, 1–11). II. Er tritt auf als Prophet von Nazaret; und zwar ist sein durch das Verhalten der Oberen gegen den Täufer und gegen ihn motiviertes auffälliges Auftreten in Galiläa völlig der Schrift gemäß (4, 12–25), sowohl die messianische Lehrwirksamkeit, wie dies die Bergrede von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes zeigt (5, 1–7, 29), als sein messianisches Heilswirken (8, 1–9, 34), um, da die Menge sich unempfänglich zeigt, die Verlorenen in Israel selbst und durch seine Jünger (9, 35–10, 42) zu sammeln. Trotz der Messiaszeichen (Wunder und Predigt des Ev.) nimmt der Täufer Anstoß an Jesu Messiaswirken; ja das im Unglauben gegen seinen Lockruf sich verschließende Volk veranlaßt Jesum, sich auf die Empfänglichen zu beschränken, seine Jünger wie sich selbst gegen die Anklagen, welche bes. die Pharisäer erheben, zu rechtfertigen, und seine bisherige Lehrweise zu ändern (11, 1–13, 25). Da er weder in der Heimat noch im Volk Glauben an seine göttliche Sendung findet und man trotz der wiederholten Speisung der Menge und anderer Wunder selbst im Kreise seiner Verwandten (13, 53 f.) doch noch Zeichen seiner Beglaubigung fordert, sieht er sich genötigt, öfter mit den Seinen in die Grenzgegenden sich zurückzuziehen. III. Mit dem Tode des Täufers beginnt die letzte Zeit a. der galiläischen Wirksamkeit (14–18). In dem Kreise der Zwölfe hat Jesus ein Neues — sein Reich — vorbereitet; er hat Glauben gefunden. Nun zieht er trotz der Anfeindungen und des Unglaubens öffentlich sich als Messias bezeugend hinauf nach Jerusalem (16, 21), seinem Ausgange zu, den er um b. die judäische Endwirksamkeit zu beschließen, in Jerusalem, inmitten seines Volkes finden werde (c. 19–25). Zwar hat er, wie jene zeigt, Glauben bei seinen Jüngern gefunden; aber dadurch ist sein Tod in Jerusalem nicht unnötig gemacht. Er muß leiden und sterben. Jesus beginnt die Weissagung von dem Leiden des Knechtes Gottes auf sich zu deuten; ihnen muß er unterworfen werden, trotz der Verklärung, welche er als Abschluß seiner bisherigen Wortwirksamkeit erfährt: es geht für ihn durch Leiden zur Herrlichkeit. Darauf will er seine Jünger vorbereiten, — er leidet, um das Lösegeld zu geben in selbstverleugnender Hingebung (bis 18, 35), welche das Grundgesetz des Reiches Gottes ist (bis 20, 16). So kommt der Prophet von Nazaret mit seinen Jüngern, seinen gläubigen Zeugen als Messias nach Jerusalem, um seine und der Schrift Weissagung von seinem Leiden zu erfüllen (20, 17–21, 17); er hält nach der Verheißung seinen Königseinzug als Sohn Davids in Niedrigkeit, um sich dadurch öffentlich als den Verheißenen vor allem Volk und im Mittelpunkt des Bundesvolkes zu bezeugen. Dasselbe geschieht in den siegreichen Streitreden mit den immer feindlicher gegen ihn hervortretenden Oberen und Schriftgelehrten, wie in den großen Reden teils vom Reiche Gottes, teils von der Zerstörung Jerusalems und von dem durch ihn zu haltenden Weltgericht (21, 18–25, 46); es hat sich erfüllt die Schrift, daß die Bauleute den Stein verworfen haben. Er soll aber zum Eckstein werden und dies geschieht IV. nach Gottes vorbedachtem und geweissagtem Rat durch sein Leiden und Sterben (c. 26. 27) um deswillen, daß er sich als Messias bekannt hat, und durch seine Auferstehung, die das einzige Zeichen ist, das dem Unglauben gegeben wird. Als Auferstandener gibt er seinen erwählten Jüngern, denen er sich als seinen Zeugen offenbart (28, 1–14), den Befehl, es seinen Brüdern und dann, im Begriff, sich als König zur Rechten Gottes zu setzen, es allen

Völkern zu verkündigen. — In diesem Schluß gipfelt des Apostels Nachweis, daß Jesus ist der Christ — der Sohn Davids und der Sohn Gottes, der sein Reich auf Erden herrichtet bis an das Ende der Tage (28,16–20).

f. Echtheit. Das Ev. entbehrt, obwohl es nicht allein geschichtlichen, sondern didaktischen Charakter trägt und zugleich zum Zweck des Nachweises von Weissagung und Erfüllung die geschichtlichen Momente verwendet, weder der Einheit noch der Anschaulichkeit. Die Reden werden nicht etwa vom Ap. komponiert, an verschiedenen Orten Gesprochenes zusammengefaßt, vielmehr zeigt eine tiefer eindringende Erklärung die sorgfältige und zuverlässige Darstellung eines Apostels, der aus dem Schatze selbsterlebter Erfahrungen schöpft; die von ihm mitgeteilten Reden tragen „neben den Zeitspuren alle Zeichen einer hohen geschlossenen Originalität" (Keim). — Demgemäß ist auch der Standpunkt weder einseitig judenchristlich, noch heidenchristlich vermischt, noch sind mit Hilgf. drei Schichten der Überarbeitung nachzuweisen; nach Keim ist solche „Zerlegung ein Attentat gegen den lebendigen Leib des Ev." Die Nachbildung altt. Geschichtsschreibung ist anzuerkennen, weil echt geschichtlich, wird aber von Delitzsch mit seinen fünf Teilen gemäß den fünf Büchern des Pentateuchs in gekünstelter Weise übertrieben. Für die Interessen und Bedürfnisse judenchristl. Leser bestimmt, dient es „doch nicht den dogmatischen Tendenzen der später abgeschlossenen Partei" (Holtzm.). Es ist das Ev., wie es nur ein Apostel Jesu unter Juden und Judenchristen zu verkündigen vermochte. Daher die Echtheit durchaus unantastbar und die Glaubwürdigkeit nicht nur durch die Benutzung der vom Matth. stammenden Reden und die verhältnismäßig frühe Abfassung, sondern durch die Auktorität des Apostels gesichert. Was man gegen sie geltend macht (seit Schleiermacher, namentlich Strauß, Baur — weniger Hilgf., Holtzm., der jetzt nur die unmittelbare Abfassung durch einen Apostel bestreitet, doch auch noch Weiß), sind nicht sowohl vermeintliche Ungeschichtlichkeiten, sondern der Hauptgrund ist (nach Hilgf.) die Thatsache, „daß von Jesu zu vieles erzählt ist, was offenbar nicht so geschehen sein kann", gröbere Ausgestaltung des Wunderbaren, wie in C. 27 u. 28 (Holtzm.), m. a. W. das Wunderbare — in Thaten (und Worten). Die aus der Vergleichung mit den andern Syn. und dem Joh.-Ev. entnommenen Einwände verlieren ihr Gewicht, da andere Kritiker das Verhältnis geradezu umkehren und unter Anerkennung der Echtheit des Matth.-Ev. die des Joh. und der anderen Syn. angreifen. Zieht man alle Gegengründe, welche von diesen Gesichtspunkten, namentlich auch aus den Hypothesen über das Verhältnis zum Hebr.-Ev. (bes. Schneckenb.) gemacht sind, ab, so bleiben die übrigen ohne Gewicht, namentlich daß das Ev. durch nichts an die Abfassung von Matth. denken lasse (de Wette). Denn abgesehen von dem Unterschiede in der Berufungsgeschichte des Levi (c. 9 f.), welche die anderen viel ausführlicher berichten, entspricht das Zurücktreten des Verf.s seiner apost. Stellung sowie der biblischen Geschichtsschreibung A. wie N. T.s. Gerade ein späterer Sammler würde, da in dem Ev. ein mehrmaliger Aufenthalt Jesu in Jerusalem und Judäa bekannt ist (21, 8; 23, 37; 27, 57). den Erzählungsstoff nicht so eigentümlich nach dem angegebenen großartigen Gesichtspunkt gestaltet haben. Dazu kommt die Durchsichtigkeit und Ausführlichkeit der so zahlreich referierten Reden, die Genauigkeit in der Bekannt-

schaft mit den Zeitverhältnissen, welche damals so schwierig und vielfach so verworren waren (zu vergl. die anerkannten Irrtümer bei Josephus). Es kann also nur ein Mann aus dem Kreise der App. Verf. sein; und wenn die alte Kirche gerade den Matth. als solchen einstimmig bezeugt und sein Ev. das höchste Ansehen genoß, so muß die Kirche sichern, nach Holtzm. sachlichen Grund gehabt haben, es diesem sonst so völlig zurücktretenden Ap. zuzuschreiben. Kein anderes Ev. steht so auf geschichtlichem Boden, wie dieses. Es ist hervorgewachsen aus dem Kampfe des Evangeliums gegen das sich verschließende Judentum, und rechtfertigt jenes gegen die Angriffe des letzteren. Es zeigt den Zusammenhang mit dem Alten Bunde, aber auch den Gegensatz im Ev. der Erfüllung. Der Vf. ist kein pharisäischer Judenchrist; „das Evangelium wahrt einen über allen extremen Parteien stehenden Charakter" (Holtzm.). Es ist entsprungen aus dem Leben der Apostel und bestimmt für das Leben der Gemeinden aus den Juden wie für die Juden selbst. Je weiter die Kirche des Neuen Bundes in die Heidenwelt nach der Zerstörung Jerusalems eindrang, um so weniger war ein treibendes Motiv ein solches Evangelium der erfüllten Verheißung Israels zu schreiben. „So weit man zurückgehen kann, ist das Mtth.-Ev. das gebräuchlichste Buch, nicht bloß in dem kirchlich werdenden Judenchristentum, sondern auch bei den schriftstellerischen Vertretern der Heidenkirche" (Holtzm.).

g. Das Verhältnis zum Ev. der Hebräer (auch Ev. der zwölf Apostel, der Nazaräer; Clem. str. II. 9. 45, Orig. in Joh. t. I. 6, in Matth. t. XV. 14, in Jer. t. XV. 4; Hier. lib. XI. comm. in Jes. 40, 11; lib. IV. in Jes. 11, 2; prooem. in Mt., und zu 12, 13; adv. Pel. 3, Cat. 3; von Hier. gekannt und ins Griechische und Lateinische übersetzt; Epiph. haer. XXIX. 9; XXX. 3; Eus. III. 25. 5, 27. 4; IV. 22; die Fragmente bei Hilgf.). Während man früher hier den wahren Urmatth. zu haben glaubte (Lessing, Baur, Hilgf.), ist man jetzt „ziemlich einig in dem Urteil, daß es durchaus zurücksteht hinter der Einfachheit und Ursprünglichkeit des Matth." (Holtzm.). Es war eine aus dem ursprünglich hebr. geschriebenen Matth.-Ev. geflossene, von diesem wie von dem griech. Ev. nicht bedeutend abweichende Bearbeitung, welche noch aus der mündl. Tradition einzelnes aufnahm und auch die anderen syn. Evv. voraussetzt. So hielt es sich bei den paläst. Judenchristen, wurde auch — aber nie als kanonisch — gebraucht von Pap., Ign., Clem., Orig., Heges., vielmehr zu den Antilegomenen (Eus.) gerechnet. — Eine etwas veränderte Bearbeitung, in welcher Petrus, als Hauptapostel der Nazaräer, eine besonders wichtige Stellung hatte, war das Ev. der Nazaräer (Theodoret. haer. fab. II. 2), von welchem das der Ebioniten sich durch häretisch gnostische Färbung und vielfache Veränderungen unterschied: es fehlten die drei ersten Kapitel, dafür Zusätze aus Lukas; im Vorwort war die Auswahl der zwölf Ap. erzählt. Daß aus ihm unser Ev. nicht geflossen ist (wie Schwegler wollte), ist heut allgemein anerkannt.

II. Das Evangelium nach Markus.

a. Als Verfasser wird einstimmig genannt der in der Apostelgeschichte mehrfach erwähnte Markus, der bald Joh. Mark. (12, 12. 25; 15, 37), bald nur Joh. (13, 5), bald nur Mark. (15, 39) genannt wird, Sohn einer Maria

in Jerusalem, bei der die ersten Christen sich zu versammeln pflegten (12, 12), also jüdischer Abstammung (Kol. 4, 10), ein Vetter (ἀνεψιός) des Barnabas, von Petrus als „mein Sohn" bezeichnet (1 Petr. 5, 13), im geistlichen Sinne, weil er durch ihn zum Glauben gekommen war. Auf der ersten Missionsreise des Paulus nahm ihn Barnabas mit, bis er sich in Perge zurückzog und nach Jerusalem heimkehrte (13, 5. 13), weshalb ihn Paulus bei der 2. Reise nicht mitnehmen wollte und sich deswegen von Barnabas trennte, der sich mit ihm nach Cypern begab. Als seinen Mitarbeiter nennt ihn Paulus in der ersten Gefangenschaft (Kol. 4, 10; Philem. 24), im Begriff nach Kleinasien zu reisen; und 2 Tim. 4, 11 in seiner zweiten Gefangenschaft bittet er den Tim. den Mark. mitzubringen, da er ihm nützlich sei. Nach 1 Petr. 5, 13 ist er beim Petrus in „Babylon". — Diese Nachrichten beziehen sich nicht auf zwei verschiedene Personen (gegen Schleierm.), aber auch nicht auf den Verfasser der Apok. (Hitzig). Von den späteren Nachrichten ist am wichtigsten die des Papias (Eus. III, 39, Iren., Tert.), daß er der ἑρμηνευτής des Petrus geworden, was Pap. und besonders Hier. (ad Hedib. 11) von dem Vermitteln der mündlichen Predigt des Ap. im schriftlichen Ev. deuten. Alt ist die Nachricht, daß er in Alexandrien gewirkt (Eus. II, 16) und dort, wohl als Bischof gestorben sei; sehr jung die apokr. Legende, daß sein Leichnam nach Venedig gebracht worden sei. — Daß Mark. der 14. 51 gen. Jüngling sei, ist früher von Lange, neuerlichst von Volkmar festgehalten, er habe 11, 10 mitgerufen, und seine Mutter in ihrem Hause den Saal fürs Passa gegeben (Akt. 12, 12).

b. Von ihm stammt das zweite Ev., das seinem Inhalt nach im wesentlichen denselben Stoff (Eigenes nur 4, 26 f.; 7, 32 f.; 8, 22 f.; 11, 12 f.; 13, 33 f.; 16, 9 f. im ganzen 30 Verse) und gleiche Anordnung (nur in den Begebenheiten aus dem Leben des Petrus hat Mark. eine selbständige, in ihren Wendepunkten sachlich und zeitlich fortschreitende Reihenfolge, welche von Luk. gekannt zu sein scheint) zeigt, wie das des Matth. Der Inhalt des Ev. gruppiert sich im allgemeinen wie im ersten Ev., nur fällt die Vorgeschichte Jesu hinweg, weil es die Geschichte von der evangelischen Heilsverkündigung durch Jesum, den Christ, den Sohn Gottes darstellt. I. Diese begann, entsprechend der Weissagung durch die Propheten mit dem Auftreten des Vorläufers und seinem Zeugnis im Wort und dem Zeugnis des Vaters bei der Taufe Jesu und des letzteren Bewährung in der Versuchung durch Satan (1, 1—13). Dann folgt II. die messianische Wirksamkeit des Gottessohnes in Galiläa (1, 14—9, 50), die von Kapernaum ausgeht, immer weitere Kreise berührt; und bei dem Widerspruch, welchem sie begegnet, auch in noch weiterem Umfange durch die ausgewählten Jünger fortgesetzt wird, bis sie daselbst ihren Abschluß findet; nun folgt III. die letzte Messiasreise durch Peräa nach Jerusalem mit seinem Kampf gegen die Oberen und seinen Weissagungen auf ihren Untergang und seine Wiederkehr in Herrlichkeit (bis 13, 37), welche IV. (c. 14—16) mit Jesu Leiden, Sterben und Auferstehen endigt; sowohl dort wie hier bewährte er sich als der Sohn Gottes.

c. Der Gesichtspunkt ist nach 1, 1 bei Mk. ein anderer als bei Matth. Mark. will das Ev. Jesu Christi des Sohnes Gottes geben, er will für das durch die ganze jüdische und heidnische Welt bis Rom ausgebreitete Ev. den Anfang zeigen; daß es solchen Gang durch die Welt machen konnte, weil sein

Anfang die Erscheinung Jesu des Sohnes Gottes gewesen; somit will er aus dem Leben Jesu den histor. Beweis führen, daß in Jesu der Sohn Gottes in die Welt gekommen und durch sein Ev. das Reich Gottes für alle Völker (13, 10) begründet sei (s. 1, 14; 8, 35; 9, 1; 10, 15. 25; 12, 34; 14, 62). Daher treten die Reden zurück und seine Wunder als Beweise göttlicher übermenschlicher Kraftwirkungen selbst in seinem Leiden und Sterben und nachher in s. Auferstehung hervor; doch in jenen ist *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν* (1, 27), und der Ausdruck Sohn Gottes kehrt absichtlich öfter wieder 3, 11; 5, 7; 15, 39. Es tritt der didaktische Charakter zurück; Zeitangaben nur 4, 35; 8, 1; 9, 2. Es finden sich also einzelne Bilder von Jesu göttlicher Wirksamkeit, die auch seine Reden umfaßten, wenige Gleichnisse (c. 4), die Streitreden in Verbindung mit seinem Wirken, besonders die gegen die Pharisäer und Oberen. Überall befleißigt sich Mark. der Kürze, aber einer besonders großen Anschaulichkeit und Genauigkeit in Mitteilung einzelner meist origineller Ausdrücke, oder Züge der äußeren Vorgänge und Umgebung, wie der inneren Gemütsbewegungen (z. B. 1, 13; 4, 38; 9, 3; 11, 20, und die eignen hebräischen Worte Jesu: 3, 17; 5, 41; 7, 11. 34; 10, 46). Dies alles zeigt, daß der Verf. einen gut unterrichteten Augenzeugen als Gewährsmann der Geschichte gehabt, der zugleich lebendig aufzufassen wie darzustellen wußte, und selbst des Aramäischen kundig war, wie die vielen aram. Ausdrücke, die er festgehalten, zeigen. — Ein wesentlicher Unterschied ist aber das Fehlen der alttestam. Citate (nur 1, 2; 15, 28 ist zu streichen) und der dem A. T. entnommenen Beweisführungen 2c. (z. B. auch aller Reden über das Gesetz, die Gesetzesgerechtigkeit, die Propheten), wogegen sich reichlich Erklärungen zu jüdischen Verhältnissen, Sitten, Ausdrücken (3, 17; 5, 41; 7, 2 f. 11. 34; 9, 43; 10, 46; 12, 42; 14, 12. 36; 15, 22. 34. 42) finden, wie endlich auch eine Reihe lateinischer Ausdrücke (*κράββατος* 2, 4, *λεγιών* 5, 9, *σπεκουλάτωρ* 6, 27, *κῆνσος* 12, 14, *πραιτώριον* 15, 16 u. a.). Dies führt auf Leser, welche der römischen Sprache und Verhältnisse kundig, aber als Heidenchristen der jüdischen unkundig waren. Während daher Matth. für Judenchristen, hat Mark. für Heidenchristen gegenüber den auf die Macht des römischen Weltreichs stolzen Heiden geschrieben. Es stimmt daher

d. was die Entstehung betrifft, die innere Eigentümlichkeit mit der Überlieferung, daß es das Ev. des Petrus sei, wie dieser lebendig auffassende und darstellende Judenap. den Heiden das Ev. gepredigt hat. Es ist eine Ausführung zu dem kurzen Bericht Akt. 10, 38 f. — Freilich hat die Nachricht des Pap. (Eus. III. 39) als eine Mitteilung vom Presb. Joh. noch die Worte: *ἀκριβῶς, οὐ μέντοι τάξει*, „zwar genau, jedoch ohne Ordnung", habe Mark. geschrieben. Diese Worte werden teils nicht auf unser Ev. bezogen (Credner, Schleierm., aber von einem anderen ist nichts bekannt; weshalb Weissenb. an Notizen, Andere [Wilke, ähnl. Köstl., Baur] an einen Urmarkus, Rösgen an primordia ev. denken), teils als Worte des Presb. angesehen, der dann aus persönlicher Anschauung dieses behaupten konnte, teils als solche des Papias (Holtzm.), der aus Vergleichung mit anderen Darstellungen z. B. der *λόγια* des Matth. so urteile teils auf unseren Markus; so auch Lips., welcher diese Worte nur auf die mangelhafte Ordnung und Vollständigkeit der Reden, nicht auf die Reihenfolge des Erzählungsstoffes bezieht, was bei

unserem Matth. anders sei. Die Worte erklären sich entweder aus Vergleichung mit dem Joh.-Ev. (so Klosterm., Zahn, Lightf.), oder daraus, daß Mark. je nach Gelegenheit das vom Petrus Gehörte aufschrieb, oder aus des Papias beschränkter Einsicht. Letzteres ist willkürlich, ersteres möglich; am wahrscheinlichsten weil natürlichsten ist die mittlere Deutung, die auch Cl. Al. bei Euf. VI, 14 bestätigt, wonach die Christen in Rom den Markus baten, das auf den Reisen vom Petrus Gehörte aufzuschreiben. Dieser Nachricht entsprechend ist auch die Eigentümlichkeit der Schr. Wir haben weder einen Auszug aus einer größeren Schr. (Credn.) noch aus anderen Schr., etwa Matth. und Luk. oder Joh., oder aus allen dreien (gegen diese tendenziöse Epitomatorhypothese Baurs, die auch Bleek teilt, s. besonders Weiß, Holtzm., Mang.), noch eine Benutzung der Logiaquelle (so Weiß — gegen ihn Holtzm., Beyschl.), noch weniger eine Tendenzschr., um Gegensätze auszugleichen und Streitfragen zu umgehen (Hilgenf.), oder um den Paulinismus als schon in Jesu Wirken begründet zu zeigen (Volkm.; Holtzm.): es ist vielmehr ein Ev. aus einem Guß (Thiersch). Aber wenn auch des Petrus Predigt Hauptquelle ist, so doch nicht die einzige, da Mark. im Hause seiner Mutter zu Jerusalem vielleicht schon mit dem Herrn selbst Verkehr gehabt (ob er der Jüngling 14, 51 f.?), sicher aber von den andern Ap., welche dort verkehrten, zuverlässige Nachrichten empfangen hatte. Ist es auch kein Ap.-Ev., so hatte die alte Kirche doch nicht Unrecht, wenn sie (vielleicht schon Just. c. Tr. 106, im Mur. Kan., Iren. III. I. 1) es als das Ev. des Petrus bezeichnete, da Petrus Quelle und Gewährsmann dafür ist. — Einen Urmarkus als Grundlage für das jetzige Ev. nehmen an: Holtzm., Scholten, Weizs., Jacobsen; freilich mit oft „ganz willkürlichen kritischen Operationen“ (Weiß) und sehr von einander abweichenden Auffassungen des aufgenommenen Stoffes. Gegen diese Hypothese vergl. bes. Hilgenfeld und Weiß. Weizsäcker findet den Petrusschüler als Vf. durch den Entwurf und die Ordnung des Ganzen durchaus begründet.

e. Die Zeit der Abfassung setzt Iren. III. 1 (Euf. V. 8) nach dem Tode des Petrus und Paulus; Cl. Al. (Euf. VI. 14) dagegen noch zu Lebzeiten des Petrus. Letzteres wird sich auf die Einzelaufzeichnungen beziehen lassen; ersteres ist richtiger, da sich vielfach das Bedürfnis nach einer Aufzeichnung gerade aus dem Munde des Hauptap. geltend gemacht haben wird, ähnlich wie das Ev. d. Luk. auf den andern Ap. zurückgeht. Auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems führen dieselben Gründe wie bei Matth. Es fehlt jede Beziehung auf die Erfüllung jener Weissagung in 13, 14. 24. 30. 33 (so Weiß, Keil u. a.). Nach de Wette, Bleek, Hilgf. unter Domitian (weil es Auszug sei aus den anderen). Köstlin setzt den Urmarkus 65—70, dagegen unseren Mark. als Überarbeitung ins erste, Keim ins zweite, Baur nach dem dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrh., dagegen Volkmar ins Jahr 73, Hilgf. Holsten um 80. Nach Holtzmann ist das Ev. sicher unter dem Eindruck der Zerst. Jerusalems verfaßt. Wenn auch für römische Christen und in Rom verfaßt, wurde es doch nicht in römischer Sprache geschrieben, was seit R. Simon nicht wieder behauptet worden ist.

f. Die Integrität von Mark. 16, 9—20. Dieses Stück wird angegriffen, weil es teils in einigen sehr alten Handschriften und bei Kirchenvätern fehlt, teils nach Form und Inhalt den Eindruck späteren Zusatzes macht. Die Un-

echtheit behaupten Griesbach, Credner, Wies., Tisch., Weiß, Holtzm., Klost., v. Hofm., Godet; die Echtheit verteidigen R. Sim., Mill, Bengel, Hug. Rinck, Schleierm., de Wette, Strauß, Bleek, Olsh., Ebr., Keil, Schanz. — Nösgen meint: der ursprüngl. Schluß sei verloren, u. der jetzige aus d. Gedächtn. resumiert.

III. Das Geschichtswerk des Lukas.

a. Daß die beiden dem Lukas seit Irenäus allgemein zugeschriebenen Geschichtsbücher von einem Verf. herrühren, ist nach Holtzmann als ausgemacht anzusehen; ebenso daß der Verfasser derjenige ist, welcher sich von Akt. 16, 10 an (zu vergl. 1, 1) als Begleiter des Paulus unter dem „wir“ bezeichnet. Daß dies der aus der Apg. und aus den Br. des Paulus (Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11) bekannte Luk. sei, bezeugt nicht bloß die alte Überlieferung, sondern auch der sichere Nachweis, daß unter allen Begleitern des Ap. nur Luk. zu den in diesen Abschnitten erzählten Thatsachen paßt. Weder von Timotheus (Schleierm., besonders Bleek — gegen 20, 4. 5), noch von Silas (Schwanbeck — gegen 16, 13—19, auch ist Silvanus nicht gleich Lucanus), noch von Titus (Krenkel, Kneucker, Jacobsen — gegen c. 15 und 20, 5. 6) gilt dies; auch das Schwanken zwischen Tim. u. Luk. (Weizs.) ist unberechtigt. — Lukas, nach Eus. III. 4 aus Antiochien, ein geborner Heide (gegen v. Hofm. u. a., die seine israelitische Abstammung in Kol. 4, 11 finden wollten), war Christ geworden, begleitete den Ap. teilweise auf der zweiten und dritten Missionsreise als Missionsgehilfe, nicht bloß, wie v. Hofm. meint, als Missionsarzt (bleibt 16, 17 in Philippi, bis er auf der dritten Reise 20, 5. 6 wieder mit Paulus zusammenkommt), und weilte bei ihm in der Gefangenschaft zu Cäsarea und zu Rom, auch in der zweiten daselbst (2 Tim. 4, 11). Sein Beruf als Arzt, die Gewandtheit seiner Sprache, seine Darstellung und Auffassung der schriftstellerischen Thätigkeit, zeigen ihn als höher gebildeten Griechen.

b. Beide Schriften bilden in ihrer Anlage ein Ganzes; für beide gilt das im Ev. 1, 1—4 gegebene Vorwort, wonach Luk. eine geschichtliche, sorgfältig aus den Quellen geschöpfte Darstellung geben will. Er ist allem — Überlieferten — (πᾶσιν, neutr., nicht „Aposteln und Augenzeugen“) von Anfang (der Heilsgeschichten) an (ἄνωθεν) forschend und erkundend nachgegangen. Das so Empfangene und Erforschte will er καθεξῆς der Reihe nach (ob Zeit- oder Sachfolge? wohl wie es seinem Zweck entsprach) darstellen, damit Theophilos (ein sonst unbekannter, aber dem Titel nach angesehener Römer, doch nicht ein römischer Zollbeamter in den ostsyrischen Gebieten des Königs Agrippa II., wie Nösgen annimmt, vielmehr in Rom, wo ihn Paulus wahrscheinlich während seiner Gefangenschaft bekehrt hatte) Sicherheit und feste Gewißheit von den Thatsachen erkenne, über welche er in dem damaligen christlichen (Tauf-)Unterricht Kunde empfangen hatte. — Daraus ergibt sich als Zweck beider Schriften: zur Heilslehre hinzu die Heilsthatsachen darzustellen, wie das Ev., das mit Jesu, dem Sohne Gottes der Verheißung gemäß im Volke Israel in Niedrigkeit und durch Todesleiden des Menschensohnes angefangen, unter der göttlichen Leitung des verherrlichten Christus trotz des feindlichen sich mehr und mehr als solches verstockenden Judenvolkes seinen siegreichen ungehinderten Lauf durchs römische Reich bis nach Rom genommen

hat. Alle hierhin einschlagenden Thatsachen hat Luk., wo er nicht wie im letzten Abschnitt des zweiten Teils Augenzeuge gewesen, gesammelt, gesichtet und dann sorgfältig und genau dargestellt. Dies aber nicht, um, wie Holsten jetzt behauptet, die synoptische Frage zwischen Matth. und Mark. zu lösen, sondern lediglich um ein Werk zu geben, welches besser als andere durch größeren Umfang, Genauigkeit, Sachordnung und Vollständigkeit den Gemeinden dienen sollte.

c. Der Inhalt des Ev. gruppiert sich folgendermaßen. Nach dem Vorwort (1, 1—4) folgt I. die Vorgeschichte der Heilsbotschaft (1, 5—4, 13), welche mit der Engelsbotschaft über die Geburt Jesu und seines Vorläufers, des Täufers angefangen; dann die prophetischen Kundgebungen vor und nach Jesu Geburt; ein nochmaliges Engelszeugnis, als sie geschehen; die Beschneidung und Darstellung im Tempel, und das erste Selbstzeugnis Jesu in seinem zwölften Jahre. Darnach die Wegbereitung durch den Täufer, Jesu Taufe und Selbstbewährung in der Versuchung, als der Gottes- und Menschensohn, wie ihn sein Geschlechtsregister nachgewiesen. II. Jesu Selbstbezeugung als Heiland Israels, während seines Wirkens in dem heidnischen Galiläa: sein Auftreten in Nazaret (4, 14—30) und in der Provinz (4, 31—9, 50). III. Jesu Wirksamkeit vornehmlich durchs Wort während seiner Wanderung nach Jerusalem (9, 51—18, 30). IV. Jesu Kommen nach Jerusalem und die letzten Zeugnisse an das Volk und an seine Jünger (18, 31—21, 38). V. Jesu Leiden und Sterben, Auferstehung und Hingang zu Gott (22, 1—24, 53).

d. Es ist daher dies Ev., wie es für heidenchristliche Leser bestimmt, so auch vom heidenchristlichen, paulinischen Standpunkt aus dargestellt. Darum tritt von Anfang an die Bestimmung des Heils für alle Völker (2, 31) hervor. Matth. u. Mark. zeigen, wer Jesus war, Lukas wie Jesus der Christus, der andere Adam, der Anfänger einer neuen Menschheit wurde (3, 23 u. 38). Das Kommen des Reiches Gottes in ihm hängt mit Israels politischem Untergang zusammen und geschieht zu einer Zeit, als der röm. Weltherrscher, um seine Weltmacht ausüben zu können und fühlbar zu machen, dieselbe zu schätzen (2, 1 f.) unternimmt. Nur in diesem Christusreiche ist Rettung für Juden und Heiden. Daher denn auch die Lehre von der freien Gnade Gottes im Glauben für alle Menschen sowohl in den zahlreichen Gleichnisreden, als in dem Verhalten Jesu zu den Sündern, wie in den Apostelreden der Akta, betont wird. Luk. will die feste Gewißheit geben, daß die Predigt des Paulus, das Ev. von der freien Gnade Gottes für alle Menschen in den geschichtlichen Heilsthatsachen Jesu Christi begründet ist. Daß Luk. nicht bloß in seinem Standpunkte von Paulus abhängig ist, sondern auch in den geschichtlichen Mitteilungen, zeigt die Übereinstimmung in der Geschichte des h. Abendmahls (Lk. 22, 17 f.; 1 Kor. 11, 23 f.) und der Offenbarung des Auferstandenen an Petrus (Lk. 24, 34; 1 Kor. 15, 5). Den historiographischen Charakter der damaligen Geschichtsschreibung in der anschaulich malerischen Darstellung und Sprache, die besonders in den selbständig geschriebenen Stücken von Hebraismen freier ist, — die *κοινή*, wie sie Polyb., Diod., Plut., Arrian bieten —, hat Nösgen eingehend aufgezeigt.

e. Als Quellen nennt Luk. in 1, 1—4 neben den Versuchen vieler, die

er kennt und die ihm nicht für seinen Zweck genügten, da ihm bei besseren Quellen auch sichereres Material zu Gebote stand, die Mitteilungen derer, die von Anfang an (nicht bloß vom Auftreten Jesu an, sondern vom Anfang der Heilsgeschichte an) Augenzeugen und Diener des Wortes geworden. Er verdankt also die Überlieferung teils Augenzeugen, teils Verkündigern des Wortes, zwei Kategorien, die nicht identisch zu sein brauchen. Luk. hatte Nachrichten von Augenzeugen, welche nicht Diener des Wortes waren (z. B. Maria, Lk. 1 u. 2), und von Jüngern, die nicht Augenzeugen waren (Paulus, auch Markus), desgl. von solchen, die beides geworden (die anderen Ap.). An deren *παράδοσις* prüfte er die Versuche der *πολλοί*, und ohne sie geradezu tadeln zu wollen, war er doch überzeugt, eine seinen Zwecken entsprechendere Darstellung geben zu können. Diese Nachrichten seiner Quellen sind aber nicht etwa auf die mündl. (de Wette) oder gar schriftl. (Hug) *παράδοσις* zu beschränken. Die Diener des Worts verkündigten mündlich und schriftlich; und so war Luk., der bei seinem Aufenthalt in Cäsarea Gelegenheit hatte, allen Begebenheiten forschend nachzugehen, *ἄνωθεν* (nicht = gründlich, sondern) von ihrem Anfang an, auch über den Anfang hinaus, welchen z. B. Markus mit dem Auftreten des Täufers gesetzt hatte, (z. B. bei den noch lebenden Augenzeugen — wie bei der Maria, der Mutter und bei den Brüdern Jesu, besonders Jakobus, bei den Zwölfen, also auch bei Matth., Joh., Petrus u. s. w., auch bei Mark. u. a.), im stande, überall quellenmäßig gesicherte Nachforschung zu halten und neben den zuverlässigen mündlichen, auch schriftlich aufgezeichnete Mitteilungen zu benutzen. So möglicherweise auch das schon geschriebene hebräische Matth.-Ev., welches ihm bei seiner wahrscheinlichen Unkenntnis der Sprache am besten vom Paulus gedolmetscht wurde; ebenso Aufzeichnungen, die Mark. gelegentlich gemacht, und welche dieser später erst zu einem Ganzen zusammenstellte. Zu diesen eigenen Forschungen und Sammlungen kamen noch die Mitteilungen, welche er von Paulus aus dessen so genauer Kenntnis der Heilsgeschichte, sei es indirekt in dessen Predigten an die Gemeinden, sei es direkt bei seinem eigenen Unterricht, und besonders behufs seiner schriftl. Aufzeichnung für den Theophilus in der Zeit der römischen Gefangenschaft empfing. Ob auch schriftl. Aufzeichnungen des Paulus (2 Tim. 4, 13), wie Thiersch meint, dabei waren, ist fraglich. Jedenfalls tritt, wie schon Can. Mur. u. Iren. aussprechen, die Auktorität eines Ap. ebenso für dieses Ev. ein, wie für das Mark.-Ev. die Augenzeugenschaft des Petrus. Wie weit des Paulus Mitwirkung auszudehnen ist, läßt sich nicht bestimmen; jedenfalls nicht soweit, daß daraus, wie die Tübinger wollen, die Berechtigung folgt, im Luk.-Ev. eine Tendenzschrift im Gegensatz zu dem des Matth. zu finden (wobei es nach Holtzm. an Übertreibungen und Täuschungen nicht gefehlt hat), welche die Thatsachen im antijudaistischen Sinne gefärbt oder entstellt und das judaisierende Messiasbild in ein paulinisches oder gar abgeschwächt paulinisches verändert hätte; was weder mit dem Selbstzeugnis des Verf. noch mit seinem Ev., welches viele scheinbar judaisierende Züge enthält, vereinbar ist. Daher nahm man denn auch hier wieder zu einem Urlukas seine Zuflucht (Baur), sei es zu einem noch judaisierenden, den ein späterer, der Verf. der Apg., in vermittelnder Tendenz bearbeitet hätte (Baur und bes. Scholten), sei es zu einem reineren, den jemand im judaistischen Sinne

umgestaltet hätte (Wittichen), oder redet wie Ritschl von Lukas als einem Petriner, oder wie Holtzmann, von abgeschliffener Form des judaistisch paulinischen Gegensatzes im Sinne werdender Katholizität.

f. Das Verhältnis zum Marcion-Ev. Anerkannt ist jetzt, daß dies nicht als eine Vorstufe, Quelle oder als Urlukas (Baur, Schwegler, früher Ritschl) anzusehen, ebenso daß es nicht vom Verfasser des 3. Ev. benützt ist, sondern daß vielmehr (Volkm., Hilgenf., jetzt auch Ritschl) das umgekehrte Verhältnis stattfindet, Tertullian also, wie Hahn durch Herstellung der Textgestalt und sichere Forschung erwiesen hat, Recht behält. Marcion hat unser Lukas-Ev., nicht einen Urlukas (Baur) verkürzt und verändert (Köstlin, Franck), daher auch seine Lesarten nicht ohne weiteres vorzuziehen sind.

g. Die Zeit der Abfassung. Iren. und Can. Mur. setzen es nach Matth. und Mark. und nach Pauli Tode, Clem. vor Mark.; 15 Jahre nach der Himmelfahrt (Theoph.) Jedenfalls nicht nach der Zerstörung Jerusalems (wie Credner, Bleek, Lekb., Güd., Holtzm., Weiß, letzterer aus Lk. 21,24 und Mt. 24,29), da weder im Ev. noch in Akt. eine Beziehung darauf stattfindet. Vielmehr da Akt. 28,30 f. mit der nicht unbrauchbaren Zeitbestimmung (gegen Weiß) schließt, daß Paulus aus der ersten Gefangenschaft nach zweijähriger Dauer noch nicht befreit war, so ist dies Buch als um 64 abgeschlossen zu denken, mithin das Ev. vorher abgefaßt (Ebr., Guer., Godet, Nösgen, v. Hofm., — Keil unbestimmt, Thiersch in der cäsar. Gefangenschaft). Andere zwischen 70—80, Keim erst 90, Volkm. 100, Hilgf., Zeller, Holsten, Weizs. nach 100, Baur nach 130! Eine von diesem und anderen, auch von Mommsen behauptete Benützung des Josephus ist mit Recht von Schürer und Nösgen als unbegründet abgewiesen. — Ort der Abfassung war am wahrscheinlichsten Rom (nach Hieronym. Achaja oder Boeotien, nach alten Handsch. Alexandrien, nach Hilgf. Kleinasien oder Ephesus, nach Godet Korinth), wohin der Schlußteil der Apg. weist.

h. Die Echtheit des Ev. wird außer durch die einstimmigen Zeugen vom Iren. (Eus. 5. 8) u. Can. Mur. an, auch durch Marcion bezeugt, welcher das von seinem Lehrer Cerdo allein angenommene Ev. gleichfalls als das von Luk., dem Schüler des Paulus, verfaßte anerkannte. Sie steht ferner fest durch den zweiten Teil sowie durch das Selbstzeugnis 1,1—4, wonach der Verfasser nur glaubwürdig bezeugte und allgemein in der Kirche gelehrte Geschichte, nicht aber „absichtlich tendenzmäßige Veränderungen des urgeschichtlichen Thatbestandes" (Baur) geben will. Die vermeintlichen Widersprüche mit den anderen Evv. erklären sich aus dem besondern Zweck des Ev.; die mit Josephus fallen nachweisbar diesem zur Last. Chronologische Unrichtigkeiten (2,2; 3,1) sind unerwiesen. Vielmehr lassen verschiedene als genau erwiesene Angaben historischer und archäologischer Art aus jener so verworrenen Zeit, und besonders die Übereinstimmungen der Apg. mit den paul. Br. den fest gegründeten Schluß zu, daß Luk., wie er fähig war, sichere Nachrichten zu sammeln, so auch dieselben seinem Geständnis gemäß sorgfältig überliefert hat. Somit kann sein Ev. dazu dienen, die Glaubwürdigkeit der anderen Synoptiker sowie die des Joh. wesentlich zu stützen.

i. Die Integrität ist, gegenüber früheren haltlosen Angriffen auf die Kapp. 1 und 2, heut allgemein anerkannt.

IV. Das Verhältnis der drei synoptischen Evangelien zu einander.

a. Ein bisher ungelöstes Problem ist: wie die Übereinstimmung *1.* in der Auswahl, *2.* in der Reihenfolge, *3.* in der Einzeldarstellung (Gedanken, Worten, Citaten) sich erkläre neben so manchen in allen drei Beziehungen vorhandenen auffallenden Abweichungen, die bis zu scheinbaren Widersprüchen sich steigern, wobei wieder bald alle drei, bald nur zwei Darstellungen betroffen sind.

Alle möglichen Kombinationen wurden bis auf D. Strauß versucht und sind seitdem in erneuter Form sämtlich wiederholt worden; sie beweisen „die Unsicherheit und Haltungslosigkeit des kritischen Standpunktes" (Strauß).

A. Gegenseitige Benutzung und zwar

I. der schriftlichen Darstellungen; wobei im allgemeinen sechs verschiedene Kombinationen möglich sind, meist wieder in sehr abweichenden Modifikationen:

1. Matthäus schrieb zuerst; aus ihm dann Markus und aus beiden Lukas. So Aug. (de cons. ev. I, 4), Bengel, Credner, Hilgenf., Hengst., Grau, Klosterm., Holsten, auch die kath. Theol. Bisping und Schanz; — wobei noch zwei Fälle *α*) ob der hebräische Matth. benutzt ist, oder *β*) der griechische (Hug), und zwar, ob unser Buch oder eine Urschrift desselben (Holsten), ob mit Benützung der mündlichen Überlieferung (Keil) oder nicht.
2. Matth., Luk., Mark. (mit denselben beiden Modifikationen wie unter 1.). So Griesb., Sieff., de Wette, Theile, Strauß, Gfrörer, Schwarz, Schwegler, Baur, Zeller, Delitzsch, Bleek, Anger, Köstlin, Keim, die kath. Theol. Döllinger, Langen.
3. Mark., Matth., Luk. (mit den Modifikationen: ob das gegenwärtige Mark.-Ev., oder ein Ur-(Proto)Markus oder ein Deuteromarkus [Weizs., Jacobsen] den beiden anderen als Quellenschrift vorgelegen) — Storr, Lachmann, Ritschl, Thiersch, (Ew.), Reuß, Meyer, Tholuck, Tobler, Weizsäcker, Plitt, Weiß, Jacobsen.
4. Mark., Luk., Matth. — Herder, Wilke, Br. Bauer, Hitzig, Holtzm., Volkmar.
5. Luk., Matth., Mark. — Büsching, Heubner, Rödiger, Schneckenburger.
6. Luk., Mark., Matth. — Vogel.

II. Die Benutzung eines aus dem anderen nach dem Gedächtnis (Saunier).

B. Gemeinsame Quelle. Alle haben unabhängig von einander geschrieben, aber aus Einer Urkunde geschöpft.

Diese war I. eine schriftliche und zwar entweder:

1. Das aram. hebr. Urevangelium des Matth., das alle gemeinsamen Abschnitte umfaßte (Feilm.), — oder die Übersetzung davon ins Griechiche (Bolten). — Ähnlich Baur: aus dem Urmatthäus der kanonische Matth., aus diesem dann Urlukas, aus den beiden letzteren Mark; aus allen, ohne den letzteren, der kanonische Lukas. Wieder anders Weiß: aus dem apostolischen Urev. (unvollständiger Urmatthäus) Mark.; aus beiden als Ev. der Judenchristen unser Matth., letzterer also nicht apostolisch), und darnach das Luk.-Ev. als das der Heidenchristen, doch ohne unseren

Matth. zu kennen (gegen Weiß bes. Beyschlag und Holtzmann). Noch komplizierter Ewald, nach welchem unser Luk. die neunte Gestaltung des Evangelienstoffes ist, in welchem alle vorhergehenden, außer unserm kanonischen Matth. benutzt sind. Nach Volkmar lag zu Grunde ein Ev. der Armen, nach Weizs. und Keim: eine ebionitische Quelle. Nach Holsten aus dem Hebräer-Ev. unser Matth.-Ev., aus und gegen ihn der paulinisierende Markus, und gegen beide Luk., der die antipaulinischen Spitzen im Markus durch Aufnahme von ausgelassenen Stücken des Matth. aufgibt.

2. das Hebräerevangelium (Lessing, Schwegler, Hilgf.).
3. die griechische Übersetzung davon mit verschiedenen Rezensionen derselben (Eichhorn, Gratz).
4. einzelne Aufzeichnungen (Schleierm., Credner), Memorabilien, Diegesen, welche allmählich zusammengefaßt unser Ev. wurden. Allein so erklärt sich weder Eigentümlichkeit und Zweck der einzelnen Evv., noch wie die drei Sammlungen in der Hauptsache auf denselben Stoff geraten, den oft alle drei, öfter noch zwei in Reihenfolge und Darstellung übereinstimmend geben. „Diese Hypothese hat etwas Verlockendes durch die unkontrollierbare Freiheit der Bewegung im leeren Raum" (Holtzm.).

II. Eine gemeinsame mündliche Quelle der durch die Apostel verkündigten evangelischen Tradition, welche durch stetige Wiederholung feste Gestalt annahm und dann zu unseren drei Evv. sich schriftlich, je nach den Zwecken der Verfasser verschieden gestaltete. So besonders Herder, Eichh. Am sorgfältigsten ausgebildet ist diese Hypothese bei Gieseler; ferner bei Schleierm., de Wette, Schott, Sartorius, Guer., Olsh., Ebr., Nösgen, Wetzel, Godet, Westcott, sowie bei kath. Theol., z. B. Schegg.

Die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet der synoptischen Evv.frage sind von Hilgenfeld, Holtzmann, Beyschlag, Weiß, Jacobsen, Weizsäcker u. Holsten.

---

b. „Irgend welche Übereinstimmung ist nicht erreicht" (Holtzm.). Wie die Urteile berufener Kritiker ausfallen, zeigt dasj. Holtzmanns über die Weißsche Hypothese. Während letzterer die seinige als einfachste Lösung hinstellt, bezeichnet sie jener, weil auf ein Gewirre von sich oft kreuzenden Beziehungen führend, als verwickeltste und undurchsichtigste und weil nirgends einen sicheren Maßstab der Beurteilung bietend zugleich als eine willkürlich zwischen Matthäus und Markus haltlos schwebende. *1.* Die gegenseitige Benutzung der Schriften ist keineswegs, wie Weiß behauptet, allein hinreichend, das Verhältnis der Synoptiker zu erklären; er muß selbst die alte mündliche Überlieferung und alte vor den Evv. abgefaßte schriftliche Dokumente mit heranziehen. *2.* Die eine zeitlang herrschende, jetzt am meisten von Weiß vertretene Priorität des Markus hat an Holtzm. und Keim ihre Gegner gefunden (der Urmarkus, den Wilke, Br. Bauer, Weiße, Ewald, Köstlin, Weizsäcker, Jacobsen annahmen, wurde besonders von Meyer, Weiß, Klosterm., Hilgenfeld bekämpft); auch Holtzmann gibt sie jetzt auf als unfaßbar. „Sie führt", wie Hilgenf. sagt, „auch bessere Kräfte auf allerlei Irrwege." *3.* Ebenso wird eine von allen dreien, besonders Markus benutzte „apostolische Quelle", die die Geschichte von der Taufe bis zur Salbung enthielt (so Weiß), entschieden be-

kämpft von Meyer, Hilgf., Beyschl., Holtzmann. Letzterer zieht in seinen Verhandlungen mit den Kritikern der Gegenwart mehrfach seine früheren Ansichten zurück; so: daß in der Spruchsammlung sich nicht alles unterbringen läßt, was Matth. und Luk. über Mark. hinaus an Reden bieten; daß sie auch skizzenhafte Erzählungen als Umrahmung der Herrensprüche gehabt haben müsse; Luk. habe neben Markus auch Matthäus gekannt. Annahme eines Urmarkus sei ohne Grund. *4.* Alle Hypothesen haben gewisse Schwierigkeiten. Es muß jede verworfen werden, welche dem apostolischen Geiste und dem Altertum überhaupt widerspricht, welche den Verfassern die vorher erkannte Eigentümlichkeit und Selbständigkeit nimmt, und die bei jedem Ev. erwiesene Echtheit und Glaubwürdigkeit untergräbt. Man darf Matth. (und Luk.) nicht zu künstlich rechnenden oder berechnenden Kompilatoren, umgekehrt auch nicht den Mark. zum bloßen Epitomator machen. Schon der Sprachcharakter, auf den Holtzm. mit Nachdruck hinweist, verbietet es. Das Herabsetzen unseres ersten Ev. geschieht vielfach, auch noch bei Weiß, um die Schwierigkeiten in dem Inhalt (die Wunder u. a.) geringer zu machen; der Nichtapostel Markus erscheint weniger verantwortlich, wenn er als erster Berichterstatter und als Quelle für die anderen Schriften angenommen wird. — Als brennende Frage gilt nach Holtzm.: ob Matth. oder Markus die Wurzel der synoptischen Texte ist.

c. „Man muß mit gegebenen Größen rechnen." Als solche scheinen uns gegeben:

1. Daß Matthäus als Apostel und Augenzeuge was und wie er mündlich zu Judenchristen vom Ev. verkündigt, auch hernach geschrieben hat, und zwar zuerst in aram.-hebr. Sprache.

2. Was Lukas betrifft, so hat er selbst seine Quellen angegeben: 1) die Verkündigung von Augenzeugen und Dienern des Worts, wobei vor allen Paulus zu beachten ist; dazu auch 2) schriftliche Aufzeichnungen von Thatsachen, so wie sie den Gegenstand der Verkündigung bildeten. — welche auch zu größeren Darstellungen schon verbunden waren, ohne doch das zu sein, was dem Luk. vorschwebte und was er glaubte bieten zu müssen und zu können, wenn es für die heidenchristlichen Gemeinden sichere Grundlage zu dem empfangenen Unterricht sein sollte; endlich 3) seine genauen Nachforschungen während seines Aufenthalts in Palästina (Cäsarea) bei den ältesten Augenzeugen und Gewährsmännern (also bei Maria, den Hauptapp.: Petr., Joh., Matth.; auch bei Jakobus u. a.). Er könnte also auch Aufzeichnungen des Matth. und Markus, wenn auch wohl noch nicht unser Markus-Ev., und vom Matth. seine erste hebräische Darstellung benutzt haben.

3. Für Markus tritt unleugbar, bes. nach Papias, als Hauptquelle ein die Person des Petrus, der als Ap. und Augenzeuge das Erlebte, besonders was seine Person betraf, selbständig verkündigte und, ebenso wie Matth., längere Zeit das Ev. in Palästina für die Judenchristen gepredigt hat. Auch das hebr. Matth.-Ev. wird ihm bekannt gewesen sein müssen.

4. Endlich darf unter Benutzung nicht ein sklavisches oder gedankenloses Ausschreiben verstanden werden. Es war ein freies Aufnehmen des gemeinsamen christlichen Verkündigungsstoffes und Verwendung desselben nach dem Zweck und dem Bedürfnis des Verfassers wie der Gemeinden, entsprechend dem

geistesfreien, aber in der Glaubenswahrheit festen Standpunkt apostolischer Lehrer.

d. Demnach wird *1.* vor allem von gestaltendem und bestimmendem Einfluß die urap. mündliche Verkündigung gewesen sein. Zum Zweck derselben waren die Ap. von Jesu auserwählt, vorbereitet und durch den h. Geist der Wahrheit ausgerüstet. Ungeachtet ihrer Individualität konnten sie treue Zeugen von Jesu, seinem Leben und seiner Lehre sein; dessen sind sie sich auch bewußt (Gal. 1; 1 Joh. 1, 1–4 und 2 Petr. 1, 16). Die so Jahrzehnte lang gemeinsam getriebene mündliche Verkündigung brachte bei der Gleichförmigkeit in Bildung und Lebensweise der Ap., bei der Einfachheit ihrer Verhältnisse wie der Gemeinden, bei dem gleichartigen Zweck: Jesum als den Christ den Juden aus der Weissagung und Erfüllung zu verkündigen, eine feste Gestaltung des Stoffs im allgemeinen wie im einzelnen notwendig hervor, namentlich dürfte dies der Fall gewesen sein bei Erzählungsstücken und Reden, welchen eine bestimmte geschichtliche Veranlassung zu Grunde lag. Anders bei Reden oder Sprüchen, welche öfter vorgetragen einen eigentümlichen Anlaß entbehrten (z. B. von der Sorge, von Gebet, Nachfolge; einzelne Parabeln). Neben dieser älteren palästinensischen und hebräischen Gestaltung ging, seitdem Antiochien Ausgangspunkt der griech. heidenchristl. Gemeinden geworden, auch eine solche in griech. Sprache her. Bald jedoch mußten sich aus diesen Verhältnissen auch schriftliche Aufzeichnungen als ein dringendes Bedürfnis namentlich bei der Vermehrung der Gemeinden und dem Mangel an apostolischen Lehrern herausstellen, teils des Inhalts wegen, besonders bei längeren oder schwierigeren Reden, von deren genauer und richtiger Wiedergabe, namentlich den pharisäischen Gegnern gegenüber, so viel abhing, teils der Gemeinden wegen zum Zweck ihrer Belehrung, Erbauung und Befestigung durch Wiederholung des Gehörten mittelst der Vorlesung. In den jüdischen Gemeinden gab es die Schriftrollen des Alten Testaments zum Zweck der Einprägung des Gesetzes und der Psalmen und zum Zweck der Unterweisung in der Geschichte und der Weissagung Israels. Aus gleichem Bedürfnis wurden die Apostel oder deren Gehilfen, die Evangelisten und Lehrer aufgefordert, Schriftliches bei ihrem Weggange zu hinterlassen; wie sie denn auch von anderen Aufgezeichnetes durchgesehen und verbessert haben werden. Daraus entstanden jene mehr oder weniger vollständigen oder gelungenen privaten Aufzeichnungen von Lehren, Aussprüchen, Gleichnissen, Erzählungen, jene Versuche, welche Lukas erwähnt, welche, neben den Lehren in den apostolischen Briefen der Apostel, auch die Thatsachen der Heilserfüllung in Jesu dem Christ fixieren wollten. Doch konnte es dabei auch sein Bewenden nicht haben, daß man aus den Predigten der Apostel Einzelheiten von Thatsachen oder Lehren, Sprüchen und Gleichnissen aufschrieb und diese dann von verschiedenen Urhebern herstammenden Stücke je nach Belieben, Möglichkeit, Zugänglichkeit und Vorhandensein sammelte. Mit dem weiteren Wachsen der Kirche über die Grenzen Palästinas hinaus in die Diaspora, mit dem dadurch sich steigernden Bedürfnis nach sicheren Nachrichten, mit dem Aufhören der stets wiederkehrenden apostolischen Predigt sowohl bei dem Abscheiden der Apostel, als bei ihrem Weggange in die Heidenwelt, war es den Aposteln selbst als den geeignetsten Persönlichkeiten wegen ihrer Augenzeugenschaft, wegen ihrer Stellung zu Jesu, wegen ihrer kirchlich anerkannten

Auktorität als Notwendigkeit erschienen, gegenüber gutgemeinten aber unzulänglichen, wohl gar weil aus mündlicher Überlieferung geschöpft, unzuverlässigen und wenn auch unabsichtlich entstellten, so doch ungenauen Aufzeichnungen nach Analogie und Vorbild alttestamentlicher Heilsgeschichtsschreibung und in Anlehnung an die jüdische Geschichtsschreibung für zuverlässige und wahrheitsgetreue Gesamtdarstellungen zu sorgen. Diesen Eindruck machen denn unsere Evangelien, daß sie nicht Gelegenheitsschriften für Einzelbedürfnisse und Fälle sind, sondern innerlich durchdachte, dem Zwecke entsprechende, den Geschichtsgehalt nach bestimmte Gesichtspunkte auswählende und darstellende Lehr- und Geschichtsbücher, in welchen die Verfasser aus der reichen Fülle des geschichtlichen Stoffes das Geeignete für den Heilsglauben der zu bildenden und zu befestigenden Gemeinden auswählen und darbieten.

2. So fand die palästinensische Verkündigung im hebräischen Matth. ihre vielleicht erste zu Gemeindezwecken bestimmte schriftliche Ausprägung; damit war es durch die Verhältnisse naturgemäß gegeben, daß dieses von einem Ap. herstammende Ev. nicht bloß von den anderen App. bei ihren Verkündigungen, sondern auch für ihre Schriften benutzt werden konnte, ja daß es auch sehr bald — wohl von jenem selbst — griechisch verfaßt wurde, vielleicht in einer selbständigen Bearbeitung, zunächst für die Judenchristen der Diaspora, dann aber auch sehr bald für die Heidengemeinden. Unser jetziger Text hat schon dem Verf. der „Apostellehre" vorgelegen. Daß es für eine erstmalige Aufzeichnung zu kunstgemäß gestaltet sei (wie Holtzm. meint), dürfte nicht zutreffen; denn es ist zwar planvoll, aber einfach dargestellt, und was zu beachten, eine Wiedergabe des lange Zeit mündlich verkündigten und für das Behalten sorgfältig gruppierten Stoffes. Diese Schr. wurden dann in den Gemeinden durch Abschriften, auch in einzelnen Stücken — namentlich der Lehrreden — verbreitet und an Stelle der mündlichen Verkündigung durch die App. von den Vorstehern vorgelesen und erklärt. Neben und unabhängig von der palästinensischen Evangelienverkündigung und den dortigen Aufzeichnungen, welche allmählich alle durch das hebräische Matthäus-Ev. aus den Gemeinden verdrängt wurden, entstanden aus der in den griechischen Gemeinden geschehenen mündlichen Evangeliumspredigt andere Aufzeichnungen in griechischer Sprache, die sich besonders von Antiochien aus verbreiteten und, weil nicht von apostolischer Auktorität stammend, auch allmählich wieder verschwanden. Doch werden auch solche dem Lukas vorgelegen haben, bis Markus durch Petrus bestimmt sein Evangelium für solche Gemeinden verfaßte und Lukas im Auftrag des Paulus aus seinen Sammlungen und Forschungen das seine schrieb.

3. Nach unserer Ansicht liegt demnach der schriftlichen Evangeliendarstellung das erste apostolische hebräische Evangelium des Matthäus zu Grunde. Daraus erklärt sich 1) der Hauptstock des Evangeliumsstoffes nach Inhalt wie Sprache, 2) die Grundanordnung: Auftreten des Täufers, Taufe, Versuchung, Auftreten und messianisches Wirken in Galiläa, dann Zug nach Jerusalem zur Endkatastrophe, Einzug, Gerichtsreden, Leiden, Tod, Auferstehung, und 3) die Abweichungen bei Lukas, wenn Matth. und Markus übereinstimmen, und dessen Selbständigkeit teils in der Benutzung des hebr. Matthäus und seiner Anweisung durch Paulus, teils in der Verwendung eigner Quellenschriften und Forschung. — Darnach charakterisiert sich der hebräische Matthäus näher dahin:

(1.) daß sein Inhalt in der Hauptmasse in unserem Matth.-Ev. enthalten ist und aus den Übereinstimmungen mit Markus und Lukas, wie bloß mit einem der beiden erkannt werden kann;

(2.) daß Markus in einzelnen Bestandteilen teils was die lebendige anschauliche Darstellung, teils was die Reihenfolge der Begebenheiten anlangt ursprünglicher und genauer ist, sowohl weil er aus Petri lebendiger Erinnerung schöpfte, als weil Matthäus nicht die Absicht verfolgte, chronologisch und im einzelnen ausführlich, sondern vielfach zusammenfassend nach bestimmten Gesichtspunkten den Stoff zu gestalten.

(3.) er ist **nicht** judenchristlich gefärbt, sondern athmet denselben antipharisäischen Geist, welcher durch die Geschichte Jesu und dessen Kämpfe gegeben war und welchen Matthäus, wie alle Apostel im Kampf gegen das selbstgerechte pharisäische Judentum bei ihrer mündlichen Verkündigung notwendig zeigen mußten; ebenso aber zeigt es denselben alttestamentlich-heilsgeschichtlichen Standpunkt, wonach in Christo die Erfüllung des Alten Bundes und somit der Neue Bund für alle Völker gegeben ist.

(4.) Der aus Matth. geschöpfte Inhalt ist bei Lukas nur für heidenchristl. Leser, welche des Alten Testaments nicht kundig und dergleichen Polemik nicht bedürftig waren, bearbeitet und durch neue Stoffe erweitert.

(5.) Endlich scheint der hebr. Matth. ursprünglich ohne die Vorgeschichte aus der Kindheit Jesu geschrieben zu sein. Dies ergibt sich teils aus dem Ev. des ihm folgenden Markus, der nach dem Muster des hebr. Matth. mit dem Auftreten des Täufers beginnt und sonst nur in der Reihenfolge durch Auflösung der pragmatischen Zusammenfassung des Matth. abweicht, teils aus dem aus dem hebr. Matth. abzuleitenden Ev. der Hebräer, welches erst mit Kap. 3 des Matth. begonnen zu haben scheint. Erst als Lukas aus seinen Nachforschungen auch eine Kindheitsgeschichte hinzugefügt hatte, hat auch Matth. bei der griech. Bearbeitung seines hebr. Ev. eine solche hinzugefügt, um seinen Gesichtspunkt der Rechtfertigung Jesu als Messias auch aus dessen Vorgeschichte durchzuführen. — Also der hebr. Matth. Grundlage für Markus und Lukas, der griechische (uns jetzt vorliegende) aber nach beiden, vielleicht sogar mit Rücksicht auf den letzteren!

4. Wie nun Matth. selbständig ist, so ist es auch **Lukas** hinsichtlich des Gesichtspunktes wie der Auswahl und des Zweckes. Er selbst bekennt sich aber als Sammler. Den Matth. als Quelle völlig auszuschließen (wie Weiß thut) dürfte durchaus unhaltbar sein. Doch ist Matth. für ihn nur **Nebenquelle** (so jetzt auch Holtzm.), da er, wie die Vorgeschichte und der Reisebericht zeigt, selbständige Quellen hat; jenem folgt er in Plan, Anordnung und Gruppierung. Und zwar war es offenbar das hebr. Matth.-Ev., was ihm vorgelegen hat; doch da er des Hebräischen nicht mächtig, hat er das, was er aus demselben mitteilt, wohl durch des Paulus Dolmetschung empfangen, der — ohne sich ängstlich an den Buchstaben zu halten, bald wörtlich, bald freier verfuhr. So erklärt sich, daß neben den wörtlichen Übereinstimmungen, doch auch wieder plötzlich abweichende Darstellungen im einzelnen sich finden. — Die Übereinstimmungen mit Markus, welche am deutlichsten in der Aufnahme seiner eigentümlichen vom Matth. abweichenden Reihenfolge der Erzählungen bis Mark. 4,35 hervortreten, bedingten nicht notwendig die Benützung seines geschriebenen Buches; sie konnten entweder aus der mündlichen Mitteilung des

Petrus, aus der auch Mark. schöpfte, oder aus den von letzteren schon gemachten vereinzelten schriftl. Aufzeichnungen stammen. Das umgekehrte Verhältnis, daß Mark. aus Matth. und Luk. kompiliert hätte, ist heut mit Recht aufgegeben; ebensowenig haltbar ist Beyschlags Ansicht, daß Mark. abgerissene Mitteilungen im wirren Durcheinander aufgeschrieben habe. Seine Quelle (ungeachtet er nur c. 30 Verse eigentümlich hat) ist eine durchaus selbständige, wie wir gesehen haben. Doch schließt dies nicht aus, daß er in der Reihenfolge der einzelnen Erzählungen, die er sich „wie er sie gehört" aufgezeichnet, anfänglich nach des Petrus Weisung selbständig, später, wo Matthäus chronologisch verfährt, seiner Anordnung folgte und das wenige Neue an den passenden Stellen anfügte.

5. Für Lukas kommt neben der mündlichen Überlieferung besonders die Auktorität des Paulus in Betracht. Daß letzterer eine sehr genaue Kenntnis der Geschichte Jesu gehabt haben muß, zeigen seine Br. Daß er sie von den App. her empfangen, dürfte selbstverständlich sein und widerspricht weder Gal. 1, 1 f. und 11 f. noch 1 Kor. 11, 23, findet aber in 1 Kor. 15, 3—12 seine Bestätigung. Und sollen wir hier nur an mündliche Mitteilungen denken? sollte Paulus sie nicht nach denselben Aufzeichnungen gemacht oder von den App. empfangen haben, die dann auch seinen Lehrverkündigungen zu Grunde lagen und dem Lukas zu Gebote gestellt wurden? — Luk. sagt, er habe geforscht und gesammelt und zwar beides in der Absicht, eine sorgfältige Darstellung zu geben. Dies Sammeln hat sich nach seinem Geständnis auch auf die schriftl. abgefaßten Versuche erstreckt; er kennt sie und hat sie mit seinen Nachrichten verglichen. Solche schriftl. Aufzeichnungen werden besonders längere Reden (Berg-, Gleichnis- und Strafreden) enthalten haben. Das Gesammelte sichtete er unter Pauli Beirat; namentlich ließ er als für heidenchristl. Leser nicht verständlich alles weg, was sich auf die zeitgeschichtl. Verhältnisse der palästin. Juden bezog, oder ein tieferes Verständnis des hebräischen A. T.s voraussetzte. So nahe ihm die Benutzung der Quellen des Matth. lag, ebenso auch die des Johannes; mit diesem findet namentl. in einz. geschichtl. Zügen eine unverkennbare Übereinstimmung statt (z. B. Jesu Aufenthalt in Samarien, die Schilderung von Martha und Maria, einzelne Züge aus den letzten Tagen), wie solche joh. Sonderquelle auch Weiß anerkennt. — Aus der Anordnung im Anfang, wo Lukas mit Markus stimmt, läßt sich mit Recht schließen, daß er wenigstens dessen Aufzeichnungen gekannt habe.

Ist sein Ev. als das der Zeit nach dritte, somit das am meisten kritisch gesichtete, so bietet es trotz seiner Abhängigkeit gerade die sicherste Bürgschaft für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der beiden andern syn. Evv. und des Joh.

6. Daß bei solcher Entstehung unserer Evv. gewisse Differenzen in der Darstellung sich finden, kann nicht auffallen; eigentliche Widersprüche, welche sich nicht wenigstens annähernd lösen ließen, oder deren Lösung nicht immer wieder erstrebt werden müßte, finden sich nicht. Ihre Lösung in die „Rumpelkammer der Harmonistik" verweisen, heißt absichtlich für die heiligen Schriften als unerlaubt bezeichnen, was auf dem Gebiet der Profangeschichte allgemein nicht bloß als erlaubt, sondern als geboten hingestellt wird. Solche schriftstellerische Arbeiten schließen aber keineswegs die Inspiration der Apostel, noch ihrer Schriften aus. Der heilige Geist unterdrückt weder die menschliche In-

dividualität noch macht er die menschliche Arbeit (Sammeln, Forschen, Vergleichen) überflüssig. Der heilige Geist, welcher die Apostel an alles erinnern sollte (Joh. 14. 26), ist zugleich der für die Wahrheit frei machende Geist.

V. Das Evangelium nach Johannes.

a. Der in den syn. Evv. zu den Boanerges (Mk. 3, 17) gerechnete Zebedaide Johannes, eine der Säulen der Kirche zu Jerusalem (Gal. 2, 9), verlegte um die Zeit der Zerstörung Jerusalems seine Wirkungsstätte nach der vom Paulus begründeten Kirche Kleinasiens, nach Ephesus (Iren. II, 22. 5; III, 1. 1, 3. 4; V, 30. 1, 33. 3. 4; Eus. III, 1. 23), wo er (nach Polykrates, Bisch. v. Ephesus, Eus. III, 31; V, 24) hohenpriesterlich, als Ältester, nicht für diese Gemeinde, sondern für die Kirche überhaupt (weil letzter Ap.), bauend, kämpfend und abschließend waltete, die Verbannung nach Patmos unter Domitian ertrug, bis er in den Tagen Trajans eines natürlichen Todes starb (nicht von den Juden ermordet, wie Georg. Hamart. im 9. Jahrh., ihn mit Jakobus verwechselnd, meldet). Diese ganze kleinasiat. Thätigkeit wurde von Lützelberger, später von Keim (auch Wittichen, Scholten, Holtzm.) als unhistorisch und aus Verwechselung mit dem Joh. Presb. entstanden, bekämpft (nach Hausrath wäre Joh. in Jerusalem mit Jakobus a. 62 n. Chr. als Märtyrer gestorben!). Verteidigt wurde sie von Ewald, Meyer, Weizsäcker, Renan, Steitz, Hilgenf., Krenkel, Grimm, Leuschner, Luthardt, Mang., Lüdem., Keil, Weiß, mit Recht; denn Papias nennt unter seinen Lehrern auch den Ap. neben einem anderen, den er Presbyter nennt. Beide sind weder identisch (Hengstenb., Zahn, Riggenb.), noch kann der Presbyter den Ap. verdrängen. Polykarp hat von letzterem als seinem Lehrer erzählt (Eus. V, 20), Polykrates weist auf sein Grab in Ephesus hin, Iren. auf seine Passahfeier (Eus. V, 24), ebenso Cl. Al. Dazu kommt der ganze der kleinasiat. Kirche so tief aufgeprägte joh. Charakter des in der Liebe weltüberwindenden Glaubens (Thiersch).

b. Diesem Ap. legt die ganze Tradition, wie aus Eusebius erhellt, das vierte Ev. bei. Schon die Beziehungen des Barnabasbr. (c. 12) lassen sich nicht bestreiten (Keim gegen Holtzm.); noch weniger die in den Br. des Ign. (ad Phil. 7 u. 9; ad Rom. 7). Die Beziehungen des Polykarp (auf 1 Joh. 4, 3 in c. 7) und des Papias (Eus. III, 39) auf den 1. Br. bezeugen die Existenz des Ev., wie denn im lat. Cod. Vat. eine Notiz sagt, daß Papias über den Ursprung des Joh.-Ev. berichtet habe. Wenn derselbe unter anderem Christum αὐτὴ ἡ ἀλήθεια nennt, so ist seine Kenntnis des vierten Ev. schon daraus sehr wahrscheinlich (so Steitz, Leimbach). Ebenso sind die Zeugnisse der Presbyter (adv. haer. V, 36 u. II, 22) nicht aus der mündlichen Tradition herzuleiten (was noch Meyer für möglich hielt; anders Weiß).* — Die „Apostellehre" bietet zwar keine Citate aus dem Joh.-Ev., aber die c. 9 u. 10 mitgeteilten eucharistischen Gebete setzen es unzweifelhaft voraus. — Nicht zu beseitigen sind die Beziehungen bei Justin (s. oben S. 412); auch Holtzm. kann diesen „Seitenmann des Evangelisten" nicht beseitigen, neigt aber doch zur Annahme einer gemeinsamen Quelle. Doch gesteht unter den Tübingern selbst Thoma zu: es wäre auffällig, wenn Just. es nicht gekannt,

* Nach Edersheim, Leben Jesu II. 193 f. ist im babyl. Talmud, Joma 66[b] gegen Ende des ersten Jahrh. eine Beziehung auf Joh. 10. Aber fraglich, ob so alt?

da es der gleichzeitige Mur. Can. bezeugt. Justins Schüler Tatian citiert in der Orat. ad Graec. mehrfach Stellen ausdrücklich (c. 4, 13 u. 19), gebraucht es wie die anderen Evv. und läßt sein Diatess., wie Theodoret bezeugt und Zahn erwiesen, mit dem joh. Prol. beginnen. — Bekannt ist das Evangelium bei Melito, Athenag., Apollinanaris v. Hierap., Polykrates v. Ephes., Theoph. v. Ant., Tertullian, der es wie der gleichzeitige Hippolytus verteidigt. Zu diesen kirchl. Zeugnissen des zweiten Jahrh. kommen noch die außerkirchlichen des Celsus (Orig. c. C. I, 67; II, 9 u. 47; VI, 42), aller Gnostiker: Basilid. (Philos. VII, 22. 27 wie Weizs. und Keim anerkannt), Valent. (Iren. III, 11), Herakl., der einen Kommentar dazu schrieb (Orig. in Joh. II. 8. 4), Theodot., Ptolem. (Epiph. haer. 33. 3), der Klem. Homilien (19. 22). Auch Marcion kannte, aber verwarf das Ev. (so richtig Keim nach Tert, adv. M. IV, 3 u. 4, de carne Chr. 2 — gegen die Tüb.). Was die um 140 in Kleinasien entstandenen Acta Joh. an historischem Gewinn geben, hat Zahn dargelegt. Dazu die altlat. und syr. Übersetzung. Nach Mangold sind die äußeren Zeugnisse ebenso stark wie die für die syn. Evv.; so daß O. Holtzmann den Ap. für den Verf. hält, daß aber alex. gnostis. Tendenzen vieles Ungeschichtliche eingeführt hätten. Die Verwerfung durch die Aloger, als Gegner des Mont., nicht auf Grund anderer Überlieferung, sondern wegen ihrer Leugnung des Logos und Paraklets schlägt (ähnlich wie deren Angriff auf die Apok.) in ein Zeugnis um für das hohe Alter der Schrift. — Die Geschichte der Osterstreitigkeiten ist mit großem Unrecht gegen das Ev. geltend gemacht worden, da zur Zeit der Apostel und in der früheren Phase des Streites einfach die alttestamentlichen Bestimmungen maßgebend waren.

c. Innere Gründe für die Echtheit sind zunächst *1)* das Selbstzeugnis. Der Verf. bekennt sich als Augenzeugen 1, 14; 19, 35, ebenso wie 1 Joh. 1, 1 ff.; dazu kommen mehrfache Hindeutungen auf Johannes. Es werden nie die Söhne Zebedäi, auch nicht Jacobus und Salome genannt, nie der in den Syn. so hervortretende Jünger Johannes; vielmehr wird ein bevorzugter Jünger stets mit deutlicher Anspielung auf die Bedeutung seines Namens bezeichnet als „den der Herr lieb hat“: 1, 35. 41; 13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20, wobei weder an Petr. (gegen 20, 2), noch Jak., der im Gegensatz zu c. 21 in Akt. 12, 2 hingerichtet wurde, noch weniger an Andreas (Lützelb., gegen ihn Bleek), noch auch an Nathanael (Spät) gedacht werden kann. Diese Art des Selbstzeugnisses aber als geschraubt und gekünstelt (Holtzm.), ja als widerlichen Selbstruhm (Keim) zu bezeichnen, ist Geschmackssache. Endlich wird nie Joh. der Täufer durch diesen bei den Synoptikern so gebräuchlichen Zusatz vom Jünger gleichen Namens unterschieden, weil ja auch letzterer im Ev. nie mit seinem Namen genannt wird. Die jüdische Abstammung des Verfassers zeigt die genaue Kenntnis des Landes, seiner römischen und jüdischen Obrigkeit, der Sitten, der Sprache, des hebr. Grundtextes in den Citaten; die angewandte Zeitrechnung nach den Festen; der ganze Charakter der Darstellung, des Stils und der Sprachweise, und zwar nicht des alexandr. Judentums (Holtzm.), sondern des palästinensischen (so richtig Franke) und des alttestamentl. Glaubensbewußtseins. Die aus 11, 49 f.; 18, 13 entnommenen Unrichtigkeiten sind gegenwärtig aufgegeben. *2)* Den Ap. als Verf. beweist die reiche Fülle von geschichtlichen Detailerinnerungen, die lebensvolle Charakteristik der Persönlichkeiten,

die genau geschilderten Zustände; dergleichen kann nur von einem Augenzeugen stammen. Vor allem spricht für Joh. die Freiheit und Selbständigkeit in der Behandlung des erlebten Stoffes und seine Darstellung ohne ängstliche Rücksicht auf das in den anderen Evv. Enthaltene. Auch die mitgeteilten Reden sogar zeigen nicht bloß mehrfach syn. Inhalt, sondern auch in der Form Übereinstimmendes (Mt. 11). Einen Augen- und Ohrenzeugen fordert das Ev. unbedingt als Verf., und zwar bes. wegen der so sicher chronologisch gegebenen Entwicklung des Lebens Jesu, und der vielen einzelnen Daten und Einzelzüge, wie sie kein anderes Ev. darbietet. *3)* Dazu kommt der Nachtrag (21, 24) und der erste Brief, welcher unstreitig denselben Verfasser hat (mit haltlosen Gründen von den Tübingern bestritten; dagegen de Wette, Credner, Bleek, auch Holtzm. u. a. wegen der Gleichheit in Sprache, Lehre, Standpunkt). „Zwei Schriften von so scharfbestimmter Individualität konnten schwerlich ohne Widersprüche einem Apostel angedichtet werden, der zu seiner Zeit noch allein übrig, sicher im weitesten Gemeindekreise gekannt und verehrt wurde" (Hase). — *4)* Aus demselben Grunde ist es undenkbar, daß ein so tiefsinniger, schöpferischer Geist wie der Verfasser des Ev., der durch seinen Prolog auf die kirchliche Lehrentwicklung so bestimmend eingewirkt, einen so lebendigen Kampf gegen die falsche Gnosis hervorgerufen, ein so sehr von der herkömml. Tradition abweichendes Ev. geschrieben hat, unbekannt geblieben sein sollte. Ebenso undenkbar ist, daß ein Unbekannter aus Demut seine Schrift und Lehre dem Ap. Joh. untergeschoben und doch einfach einen Betrug im Widerspruch mit dem „Geist der Wahrheit", der ihn beseelte, sollte begangen haben. Ohne die Annahme einer solchen fraus pia kommen die Gegner nicht aus. Das Ev. nimmt nicht bloß die Auktorität des Apostels in Anspruch, sondern auch seine Autorschaft; und letztere bestätigt der Schluß.

d. Der Zweck des Ev. ist nach 20, 31 die Messianität der histor. Person Jesu durch eine geschichtliche Darstellung aus der reichen Fülle seines Lebens zu erweisen; also ähnlich wie bei Matth. Doch schrieb der Verf. weder für Juden oder Judenchristen durch Nachweis der Weissagung und ihrer Erfüllung (wie Matth.), noch auch für Heidenchristen, die es entweder durch den Taufunterricht geworden (Luk.) oder durch die Verkündigung seiner Thaten als Thaten des Gottessohns (Markus). Zu wenig sagt Wahle, daß Joh. die Lebenslinie nachzeichne, wo ihm Jesus begegnet sei (also Reproduktion des Lebens Jesu im Geiste des Jüngers). Vielmehr ist das Ev. für Christen bestimmt, die es schon seit mehr als einer Generation sind und denen der Ap. das Ev. im Gegensatz zu einer falschen Gnosis längere Zeit verkündigt hat, damit sie glauben und erkennen, daß in Jesu dem eingebornen Sohne Gottes die Fülle der Gnade und Wahrheit und damit das ewige Leben be- und erschlossen sei. Übrigens will der Verfasser nicht eine vollständige Darstellung des Lebens Jesu geben (20, 30) — er wählt aus der reichen, ihm zu Gebote stehenden Fülle aus — (2, 23; 6, 2) — noch auch eine neue Lehre, die er selbst erdacht; sondern er will von der Person Jesu Christi, so wie er sie verkündigt (1 Joh. 1, 1—4), ein schriftliches Zeugnis hinterlassen. Sein Zweck ist der allgemein apostolische, der praktische: daß sie im Glauben, auch ohne Jesum gesehen zu haben, das Leben haben, wie sich ihm im Anschauen Jesu und hernach in seinem langen Leben dasselbe erfahrungsmäßig aus der geöffneten Gnadenquelle stets von neuem (1, 14) erschlossen hatte. Er

zeugt von der Herrlichkeit Jesu Christi, welche er geschaut (wie auf dem Berge der Verklärung, so in allen Erweisungen seines Lebens), wie sie ihm ins Herz geoffenbart ist (Mt. 11, 27) und wie sie sich in seinem Geiste abgespiegelt (2 Kor. 3, 18).

Demnach ist sein Zweck: *1*) weder die synopt. Tradition *α*) histor. zu ergänzen; dazu ist das Buch zu eigenartig angelegt; noch sie zu bestätigen oder zu berichtigen durch Wiederholung der wenigen gemeinsamen Erzählungen; noch weniger durch sein Schweigen die ausgelassenen zu bestreiten. Das Ev. ist weder Nachlese noch Lückenbüßer; es setzt aber die Bekanntschaft der Heilsgeschichte nach den anderen syn. Evv. voraus (z. B. 3, 24; 11, 1; 12, 1 [die Geschichte bei Lk. 10, 38]; 18, 24. 28). Auch bezweckt es nicht *β*) dieselbe dogmatisch zu ergänzen, nicht zum *εὐαγγ. σωματικόν* das *πνευματικόν* zu geben, die Lehre von der Gottheit Jesu Christi (Cl. Al., Hier., Lücke) entsprechend dem Zeitbedürfnis (sofern an Stelle der *πίστις* nun die *γνῶσις* getreten und die Geschichte Jesu zur Lehre von Jesu erhoben sei; so Reuß u. Keim). Dies ist gegen 20, 30; gegen die schon bei Paulus deutlich vorhandene Lehre, über die Joh. in keinem Stück hinausgeht (zu vergl. Schulze, Vom Mschf. u. Log. 1867), wie gegen die Zeugnisse bei Matth. und Luk. Das Joh.-Ev. ist nur scheinbar ein dogmatisches. Die Geschichte ist nicht Mittel zum Zweck. — Gerade diese Zweckbestimmung war *2*) die Brücke für die „Tendenzhypothese" der Tübinger Kritik, „wonach der Verfasser aus synoptischen Stoffen frei komponiert und erfundene Thatsachen damit verbunden hat, die nur Reflexionen der durchzuführenden Logosidee sind", wobei der Vf. die Zeitfrage des zweiten Jahrh. berührt und gelöst habe (Baur). Allein da das Christentum nicht, wie die Tüb. Kritik im Anschluß an die falsche Gnosis behauptet, eine Lehre ist, sondern Thatsache, nicht eine Idee, sondern Heilsgeschichte (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*), nicht dialektischer Prozeß, sondern Kampf gegen Sünde und Unglauben, so hatte die *γνῶσις ψευδώνυμος* wohl das Bestreben, Thatsachen für ihre Phantasien zu erdichten, oder ihre Ideen in die Thatsachen hineinzutragen; die App. dagegen hatten nur die Thatsachen zu verkündigen. Und diese beschlossen und erschlossen eine Tiefe und einen Reichtum der Weisheit und Erkenntnis Gottes, daß dadurch auch die Gnosis überwunden wurde, und eine Fülle von Kraft in der Gnade, daß der Glaube auch der Sieg war, welcher die Welt überwunden hat. Darum schöpften sie aus der Fülle des Selbsterlebten, ohne den Thatsachen selbst Eintrag zu thun. Gegen die Erdichtung spricht der durchweg historische Charakter der Erzählungen, der Persönlichkeiten und vor allem die Unfähigkeit der Kritiker, die Erzählungen als Tendenzdichtungen nachzuweisen, solche Reden und Gedanken zu erfinden. Jeder findet eine andere Tendenz; ihre Mittel sind Willkür, Phantasie; das treibende Motiv aber ist die Bestreitung der Gottheit Jesu Christi. Es ist das mit einem Wort keine historische Kritik. Auch *4*) ein polemischer Zweck liegt nicht deutlich ausgesprochen vor; daher die verschiedensten Gegner angenommen wurden: Gnostiker, besonders Cerinth oder Nicolaiten (so nach Iren., Hug, Ebr., auch Hilgenf. u. Weiß); Doketen (Semler, Schneckenb., Schott, Ebr.); Johannesjünger (Grot.); ebionitische oder essenische Judenchristen (Wittichen). Die einfache Position der Wahrheit schließt an und für sich jede Art von Irrtum aus.

e. Aus dem Zweck ergibt sich die Eigentümlichkeit. *1*) Der Gesichtspunkt, von dem aus die Geschichte Jesu, seine Person und sein Wirken, auf-

gefaßt sein will, ist der Prolog, er ist der Schlüssel. 2) Die Auswahl des Stoffes: solche Thatsachen und Reden, die Jesu δόξα (1, 14) erkennen lassen; nur sieben in sich unterschiedene Wunder als σημεῖα τῆς δόξης, und nur solche Reden, in welchen Jesu Verhältnis zum Vater und zum heiligen Geist wie zu den Seinen vor, während wie nach seinem irdischen Wandel hervortritt. Diese Reden konnte er nur halten im Kreise der Jünger und in Jerusalem, wo ein Verständnis dafür durchs A. T. vorhanden war. 3) Die Anordnung ist innerhalb des chronologischen Rahmens eine pragmatische, nach dem Verhältnis Jesu zur Welt und seiner Aufnahme in derselben als Licht und Leben der Welt. 4) Eigen ist dem Ev. ferner die Auffassung von der Person Jesu als dem Fleisch gewordenen Worte, sowie 5) die anschauliche (Joh. 1, 14) und geschichtlich treue, einfache und doch tiefe Darstellung sowohl der geschichtlichen Hergänge, wie der Reden, in welchen die johanneische Eigentümlichkeit sich höchstens nur formell geltend macht, nicht mehr als bei den Synoptikern.

f. Die Zeit der Abfassung ist in Übereinstimmung mit den Kv. erst nach den Synoptikern, nach dem Tod des Petrus und Paulus (Iren.) zu setzen, nach der Zerstörung Jerusalems, zu einer Zeit, da die Juden, die Gegner des Herrn, schon in weitere Ferne gerückt waren, und die gnostischen Keime, die Paulus in Kleinasien weissagt, schon die Gemeinden verwirrten und der Ap. schon längere Zeit in den Gemeinden sein Ev. in seiner Eigentümlichkeit, bes. auch diesen gegenüber verkündigt hatte. Also c. 75 (so nach Wittichen, Meyer c. 80, Weiß noch später). Dagegen: Hilgf. 120—140, weil unter dem Einfluß des gnostischen Dualismus, bes. wegen 8, 44, wo aber, weil ὁ πατήρ nicht Subjekt, sondern Prädikat ist, nicht vom gnost. Demiurg geredet wird (Scholten setzt das Ev. nach 150, Baur und Zeller erst 170). Nach Holtzm. spiegelt sich im Ev. die ganze Zeitgeschichte des Jahrhunderts vom Täufer an bis zum Zeitalter der Apologeten mit ihren Fragen nach der Auferstehung, dem Paraklet und der Passahfeier! — Als Ort: Ephesus; vielleicht Patmos (Theophyl., Hug). Zur Abfassung auf Bitten der Gemeinden (Can. Mur.; Cl. Al. bei Euf. VI, 19) scheint die Bestätigung in c. 21 wohl zu passen.

g. Beleuchtung der Gründe gegen die Echtheit. Der Hauptanstoß, welchen dieses so stark bezeugte Ap.-Ev. darbietet, ist sein unzweideutiges Zeugnis von der Gottheit Jesu Christi, dem ewigen, präexistenten Logos; und zwar nicht bloß als Lehre des Ap.s im Prolog, sondern als Selbstzeugnis Jesu. Letzteres ist so klar, daß weder die Kritik mit der Aushilfe der Interpolation (wie bei den Synoptikern), noch die Exegese durch Ausdeutung (wie bei den echten paul. Br.) diese Stellen zu beseitigen vermag. Von Schleiermacher und seinen Schülern wurde die Echtheit noch festgehalten; seit D. Strauß von Baur und seinen Anhängern auch von Hilgenf., Mangold, Holtzm., Weizs., Pfleiderer als Tendenzschrift zum Abschluß des alten Gegensatzes der paul. und judaistischen Parteien durchweg verworfen, verteidigt von Thiersch, Bleek, Luthardt, Godet, Keil, Ebrard, Beyschlag, Weiß, Franke, Wahle. Der neueste Ausläufer der Tüb. Schule ist A. Thoma; er spitzt die Frage zu: Geschichtsbuch oder Lehrbuch? und bekämpft jede Art von Vermittlung, bes. diejenigen, welche durch Färbung der Reden im Geist des Ap.s das beseitigen zu können meinen, was im Bewußtsein Jesu befremdlich ist. Nach Thoma ist das vierte Ev. der Abschluß der neutest. Literaturgeschichte, die Blüte des christlichen Alexan-

drinismus mit rein gedankenmäßiger Ableitung der Erzählungen und Reden aus den Prämissen der ins Christentum herüberragenden alexandr. Philosophie — es ist ein Seitenstück zu Philos Leben des Moses. — Mit dem Erweise der Echtheit fällt natürlich auch dieser neueste „phantastische" Versuch. Das Ev. kann gar nicht aus Philo erklärt werden; der Kritiker gesteht es z. Tl. selbst zu; u. Hilgenfeld bemerkt richtig, daß die Beziehungen auf den Gnostizismus sehr zu beschränken seien. Gegen Thoma bes. Weiß, Hilgenf., Franke.

Fassen wir schließlich die Hauptgründe gegen die Echtheit ins Auge, so werden sie hergenommen: *1.* Aus dem Verhältnis zu den syn. Evv. *α.* Das Bild Jesu sei ein völlig anderes, nämlich die Offenbarung des Logos, nicht aber der Menschensohn der Syn.; bei Joh. der fertige Gottmensch, bei den Syn. der werdende Christus (Keim). Allein mit der Bezeichnung Menschensohn meint Joh. dasselbe, was die Syn.; und der Sohn Gottes ist bei den Syn. in gleichem Sinne gefaßt; die johanneische Christologie geht nicht hinaus über das, was Mt. 11, 25—30 (Lk. 10, 21) und die Syn. sonst von Christo aussagen (vgl. Schulze, Mschs. u. Log.). Die Syn. konnten nicht bloß in einzelnen Höhepunkten dies aussagen, wenn es seinem Wesen überhaupt nicht zukam. Daß es ihm aber gebührte, zeigen auch sie darin, daß auch bei ihnen die Person Christi stets im Mittelpunkt steht. Eine Entwicklung und ein Werden im Messias findet auch bei den Syn. nicht statt; und die wahre volle Menschennatur fehlt auch dem Joh.-Log. nicht. Es ist daher kein Widerspruch; nur der Gesichtspunkt für die Darstellung ist ein anderer, aber berechtigter. Die Person des Gottmenschen läßt einen doppelten Standpunkt der Betrachtung zu. Bei Johannes: der ewige Logos, der Offenbarer Gottes, der in seinem ewigen Verhältnis zum Vater Sohn Gottes ist, ist Mensch geworden; und bei den Syn.: der Prophet von Nazareth ist als Sohn Abrahams und Sohn Davids der Herr Davids und der einzige, der den Vater und den allein der Vater erkennt und dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. *β.* Die Reden seien voll Wiederholungen, nur Explikation der Logosidee. Aber jenes beruht auf oberflächlicher Auffassung und Verkennung des kontemplativen Charakters; dies ist falsch, weil die Logosidee nicht philosophischen Ursprungs ist, sondern durch die Gottheit des Sohnes gegeben war; und diese wird in den Reden bezeugt. Auch bei den Syn. finden sich ähnliche Stellen, und bei Joh. Stellen mit der volkstümlichen Redeweise der Syn., ja eine Menge von Anklängen und Berührungen, auch in Form wie Anknüpfungen. Die joh. Grundbegriffe finden sich bei den Syn., bei Paulus und den anderen App. Der dem Joh. eigentümliche Inhalt der Reden erklärt sich aus den verschiedenen Umständen, Zuhörern und Gegnern, zu denen Jesus redet, sowie aus dem Zweck des Ev. Die Syn., bes. Matth., stammen aus einer Zeit, in welcher der Gegensatz des Judentums gegen das Ev. bekämpft und überwunden werden sollte; und die Evv. sollten dazu mithelfen. Als Joh. schrieb, war seit der Zerstörung Jerusalems dieser Gegensatz überwunden; die Feindschaft gegen das Ev. war die gottentfremdete, lichtscheue, dem Tode verfallene Welt; dieser Gegensatz, wie er sowohl im Judentum, dem verstockten und verworfenen, als in dem in gleicher Weise sich verschließenden Heidentum vorhanden war, trat für Joh. in den Vordergrund. Endlich waren die Leser aus Gemeinden, unter welchen

Joh. schon längere Zeit sein Ev. gelehrt hatte; es fällt daher „die großartige Rücksichtslosigkeit gegenüber der Fassungskraft" derselben hinweg (gegen Holtzmann). γ. Es fänden sich geschichtliche Widersprüche und Auslassungen (die Tempelreinigung, die Abendmahlsfeier und die Zeit des Todes Jesu). Letztere finden sich wohl, aber nicht erstere; in der Zeit des letzten Passah ist kein Widerspruch. Die Tempelreinigung paßt sowohl an den Anfang, wie an das Ende der Messiaswirksamkeit Jesu, und ist zweimal vollzogen mit kleinen, aber doch bedeutsamen Unterschieden. Daß die Syn. nur ein Jahr der Wirksamkeit Jesu kennen, Johannes aber mehr als drei, ist nicht richtig. Auch nach jenen ist Jesus mehreremale in Jerusalem gewesen, als nur zum Kreuzigungspassah (Mt. 23,37 u. Lk. 13,34): jene schildern nur die galiläische Wirksamkeit zusammenfassend (zu vgl. S. 49). Ebenso setzen die Syn. eine Zeit zwischen Jesu Taufe und seiner galil. Wirksamkeit voraus (Mt. 4,12.17.25 und 5,17). Daß der Fortschritt in Jesu Wirksamkeit nach den Syn. deutlich erkennbar, aber bei Joh. fehle, heißt die ganze Anlage des vierten Ev. verkennen, welches gerade diesen Gegensatz von Glauben und Unglauben Jesu gegenüber in seiner fortschreitenden Zunahme, jenen bei den Jüngern, diesen beim Eigentumsvolk zeigt, vom ersten Keim des alttest. Messiasglaubens, der Wunder sieht und glaubt, bis zum Thomasglauben. Nicht einen ausschließlichen Gegensatz, sondern eine im Wesen der Person Christi und seiner Wirksamkeit begründete, aber nicht fremdartige Betrachtungsweise bietet das vierte Ev. als willkommene Ergänzung für die anderen Evv. und als Schlüssel für die Person und das Wirken Jesu. *2.* Aus dem Ev. selbst: Der Ap. Joh. im 4. Ev. stehe im Gegensatz zu dem judenchristlichen Joh. der Syn. und des Paulus (Gal. 2); ein ungebildeter Fischer konnte solche Ideen und diese Weltanschauung nicht haben, ein galiläischer Fischer sich nicht verwandeln in den apokalyptischen Theologen und dieser in den mystisch spekulativen Evangelisten (Holtzm.). Allein Credner sagt mit Recht: nur ein solches Ev. konnte in Ephesus wirksam sein; die Ideen des Joh. sind auch die des Paulus, des Hebrbr., wie der syn. Evv. (Mt. 11). Sie sind nicht eigene Erfindung des Fischers, sondern auf der Grundlage der alttest. Offenbarung und palästinensischen Lehre — ohne Vermittlung Philos und Platos —, von Christo empfangen und durch den Geist der Wahrheit, der die Jünger an alles erinnern sollte, was Jesus ihnen gesagt, ihm angeeignet. Die Ansicht, daß Joh. als Säule der Judenchristen im Gegensatz zu Paulus gestanden, wie dies die Apokalypse zeige, ist bloße Fiktion der Tüb., die aber auch Holtzm. noch festhält, und Weizs. nur halb aufzugeben wagt. Die Apok. ist durchaus nicht einseitig judaistisch, und steht nicht im Gegensatz zu dem Ev. *3.* Auch das Verhältnis zur Apokalypse ist kein Grund gegen die Echtheit des Ev. Die Tüb. halten mit Schleiermacher, de Wette, Lücke, Neander, Bleek, Credner u. a. für ein ausgemachtes „Ergebnis", daß beide Schriften von einem Verfasser nicht herstammen. Letztere verwerfen die Apok., um das Ev. zu retten; jene umgekehrt. Neuere, wie Keim, Scholten u. a., halten beide für nichtapostolisch, weil Joh. nicht in Ephesus gewesen sei. Doch wird die große Verwandtschaft zwischen beiden (Baur nennt das Ev. „die vergeistigte Apok."), ein organischer Zusammenhang und ihre beiderseitige Abkunft aus der Joh. Schule (Weizs.), ja die Apokalypse als Grundlage fürs Ev., eine Apokalypse

höherer Ordnung (Pfleid.) anerkannt, und Hase wie Weiß halten die Abfassung beider von Joh. für möglich. — Daß Apollos das Ev. verfaßte (so Tobler, wegen der nicht völlig zu leugnenden Verwandtschaft des Ev. mit dem Hebrbr.) ist nur Vermutung. Bloße Ausflüchte sind es, wenn Weiße einen Kern aus joh. Studien, Renan joh. Aufzeichnungen und Diktate, Volkm. eine joh. Grundlage des Ev. annehmen; wenn Weizs. den mittelbaren apost. Ursprung von einem Schüler des Joh., unter Anregung des von ihm ausgegangenen und in seiner Gemeinde fortlebenden Geistes zugesteht; wenn Reuß behauptet, daß der Geist des Buches von der Frage nach dem Verfasser nicht berührt werde; „das Geheimnis seiner Geburt zu enthüllen, sei für die Gemeinde nicht notwendig". Vielmehr je tiefer sich auch die Wissenschaft in das Ev. und seinen Geist versenkt, die Höhe erkennt, zu der dies Ev. sich erhebt, die Unabhängigkeit von dem traditionellen Herkommen, die Selbständigkeit in Gang, Auswahl, Standpunkt, die Anschaulichkeit und Lebendigkeit, die Genauigkeit und Wahrhaftigkeit der Vorgänge und Charaktere würdigen lernt, — um so mehr wird die Echtheit sich erschließen und es klar werden, daß ein solches Buch nur von einem Ap. und zwar nur vom Joh. herstammen kann. Beachtenswert bleibt, daß sämtliche neuere Kommentatoren von Lücke bis auf Weiß und Wahle die Echtheit festhalten; der letztg., indem er eine äußerst freie Reproduktion und mehrfach durch die eigene Entwicklung des Ap. hindurchgegangene und sehr verblaßte Erinnerung an Erlebtes einräumt, wie er denn auch in seiner neuesten Erklärung bemüht ist, in allen Reden Jesu genau zu untersuchen, was aus Jesu Munde und was aus des Joh. Darstellung herstammt. — Es ist wohl richtig, was v. Hofm. sagt, daß die Reden nicht der Abdruck des wirklich Gesprochenen sind, sondern der Ausdruck desselben, aber fügen wir hinzu: der wirkliche. Denn der Verf. läßt nicht den Täufer und Jesum seine eigene Sprache reden. Die Verwandtschaft mit dem ersten Briefe erklärt sich aus dem innigen Umgang, in welchem Joh. mit Jesu gestanden hat, und gerade in ihm hat er viel selbständige Ausdrücke und Wendungen, welche er Jesu nicht in den Mund legt. Die Reden Jesu nach dem Ev. sind nicht Reden in „johanneischer Transponierung" (Beyschlag).

h. Die Integrität kommt in Frage bei Joh. 7,53—8,11 (wohl aus joh. Aufzeichnung später hier eingereiht), sowie bei c. 21 (Nachtrag vom Ap. nach Meyer, von anderer Hand aus dem joh. Kreise nach Weiß).

i. Gedankengang und Gruppierung des Ev. entspricht den Grundgedanken des 1. Br. Der Prolog (1,1—18) gibt in seinen drei Grundgedanken auch die für die Gruppierung des Ev. Der ewige göttl. Logos ist das Leben und als solches auch das Licht der Menschen; — die Welt liebt die Finsternis mehr als das Licht; als er daher in die Welt kommt, nehmen sogar die Seinen (sein Volk des Eigentums) ihn nicht auf; — die ihn aber aus demselben aufnehmen, haben in seiner als Gnade und Wahrheit geoffenbarten Herrlichkeit die Kindschaft und damit das ewige Leben. Darnach drei Teile: I. Die Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes in der Welt. a) Die Einführung in die Welt 1. durch das Zeugnis des Täufers (1,19—40), 2. durch sein Selbstzeugnis (1,41—52); b) die Selbstoffenbarung des Sohnes 1. im Kreise der Seinen (erstes Wunder 2,1—11), 2. auf der ersten Festreise vor seinem Volke, erstes öffentliches Hervortreten α) in Jerusalem (2,12—3,36), β) in Samarien

(4, 1—42), γ) in Galiläa (4, 43—54). — II. Die Aufnahme des geoffenbarten Sohnes Gottes in der Welt; A. sein Kampf gegen den Unglauben seines Volkes. a) Jesus der Sohn Gottes, als das Leben der Welt (c. 5 u. 6 — die zweite Festreise), b) Jesus der Sohn Gottes als das Licht der Welt (c. 7—10, dritte Festreise), c) Jesus als Leben und Licht, — das Gericht für die Welt, von ihr verworfen (c. 11 u. 12). — Sein Volk als solches nahm ihn nicht auf; dies Resultat in den Schlußbemerkungen des Evangelisten 12, 37—50: Doch ist er B. von den Seinen in seiner Herrlichkeit als Leben und Licht, voll Gnade und Wahrheit geglaubt und erkannt; — den Seinen zur Vollendung offenbart sich seine Liebe in Gnade und Wahrheit bis an das Ende: c. 13—17, mit der er 1. ihnen in selbstverleugnender Demut dient, um sie zu reinigen von Sünde und Unglauben (13, 1—30), mit der er 2. sie erzieht, tröstet und bewahrt für die Zeit nach seinem Hingange zum Vater: denn dadurch α) bahnt er ihnen den Weg zum Vater und begründet ihre bleibende Gemeinschaft mit demselben (13, 31—14, 31), β) dadurch stehen sie in bleibender Lebensgemeinschaft mit dem Sohne (15, 1—27), γ) und empfangen vom Vater und Sohne als bleibenden Beistand den heiligen Geist (16, 1—33); — mit der er 3. in seinem hohenpriesterlichen Gebet (c. 17, des Sohnes ewige Liebe in ihrer Verklärung) auf Grund abgelegter Rechenschaft vor seinem Vater um seine Verherrlichung in seinem Leiden und nach demselben in seinen Jüngern in und an der Welt bittet. Diese Liebe bis an das Ende offenbart sich in ihrer Vollendung III. bei seinem Ausgang aus der Welt, a) durch den Tod; sein Tod ist seine Erhöhung (c. 18 u. 19) als das Leben der Welt; denn freiwillig gibt er sich in die Hände seiner Feinde (18, 1—19, 16) und freiwillig gibt er sein zeitliches Leben in den Tod (19, 16—42), um b) es in seiner Auferstehung wieder zu nehmen und als das ewige Leben sich seinen Jüngern auf Erden und in seinem Hingang zum Vater zu bezeugen (20, 1—29), und damit das ewige Leben zu sein für den Glauben der Seinen. Dies zeigt auch noch der Anhang c. 21, mit dem Schlußzeugnis aus der Gemeinde (v. 24—25). — Der Zweck des Ev. von Christo — die Botschaft an die Welt, daß sie durch den Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben habe — ist auch, wie das Schlußwort des Ap. 20, 30 f. sagt, der Zweck seines Buches.

VI. Die Apostelgeschichte des Lukas.

a. Die Abfassung der Akta durch den Verfasser des 3. Ev. steht fest. Das Buch (πράξεις mit und ohne τῶν ἀποστόλων in den ältesten Handschriften und bei Clem. Alex.; acta, actus apostolorum schon bei Tertull. bezeichnet) gibt sich selbst am Anfang als zweiter Teil zum 3. Ev., ist ein in sich selbständiges, abgeschlossenes, jedoch schon bei der Abfassung des Ev. beabsichtigtes Buch, wogegen nicht die Wiederholung der Himmelfahrtsgeschichte und des Apostelkataloges spricht. Daß Lukas Verf. sei, ist nicht bloß älteste Tradition (seit Iren. III, 14. 1, bei Eus. V, 8), sondern durch die „Wir"-Stücke, wie durch den ganzen Charakter in der Darstellung bestätigt. Doch nehmen Baur, Hilgf., Schürer, Mang., Holtzm. u. a. zwar einen Reisebericht des L., aber einen anderen Bearbeiter des Ganzen an, Scholten zwei Pauliner. Die herkömml. Ansicht wird bes. von Klostermann, Renan, Wendt, K. Schmidt, Nösgen,

Zöckler vertreten. Der leicht erklärliche seltenere Gebrauch dieses Geschichtsbuchs in den ältesten christlichen Lehrschriften spricht ebensowenig dagegen, als die hebraisierende Schreibweise (Thiele), noch weniger die kirchenpolitische Tendenz den Judaismus aufrecht zu erhalten (gegen Wittichen, bes. Hilgf.). Denn weder paulinisiert der Verfasser den Petrus, noch petrinisiert er den Paulus. Vielmehr als sorgfältig (Lk. 1, 4) berichtender Geschichtsschreiber folgt er seinen Quellen und läßt deren Eigentümlichkeiten noch deutlich erkennen. Selbst Holsten findet in den Petrusreden, wenn auch nichts von den Worten, so doch etwas von dem Geist des Petrus und der Urapostel. Daß der Verf. aber ein Schüler des Paulus ist, kann auch in diesem Teile nicht verkannt werden; die erkennbaren Punkte seiner Lehre (allgemeine Gnade und Glaube, Wirken des hl. Geistes, die Berufung und Verstockung Israels) zeigen in Übereinstimmung mit dem Ev. seinen Paulinismus (s. bes. Nösgen), der kein abgeschwächter ist. — Für die Zeit der Abfassung ist (gegen Wendt) der Schluß völlig maßgebend: daß das Ev. nicht die Zerstörung Jerusalems voraussetze wegen 21, 20, ist oben gezeigt; daß im Gegenteil Akt. 8, 26 vor derselben geschrieben ist, haben Hug, Schneckenb., Lekebusch mit Recht festgehalten. Daher ist das Buch weder im 2. Jahrh., wie Hilgf., Pfleid. u. a., noch 75—90, wie Wendt, noch 80, wie Meyer annehmen, sondern c. 64 (so Schneckenb., Hitzig, Nösg.; Zöckler unbestimmt) und zwar in Rom (so auch Schneckenb., Zeller, Lekeb., Ew. gegen Nösgen u. a.) verfaßt.

b. Zweck ist 1) nicht, eine Geschichte der Thaten der Apostel zu geben, was die sehr alte, schon im Can. Mur., bei Cl. Al., Iren. sich findende Überschrift vermuten lassen konnte. Von App. werden außer dem Verzeichnis (1, 13) nur erwähnt Petrus, Johannes, Jakobus, Paulus; und nur des Petrus und Paulus Thaten werden erzählt. Aber weder ihre Biographie (Grot.), noch eine Kirchengeschichte der ersten Zeit nach Christi Himmelfahrt (de Wette, Reuß, Thiersch) als Erfüllung von 1, 8 (Lekeb.) ist bezweckt, noch eine Glosse zu Pauli Briefen (Luther, ähnlich K. Schmidt zu Röm. c. 9—11, Nösgen zu Röm. 11, 25), sondern wie schon Mayerh. angedeutet, Baumg., v. Hofm., K. Schmidt einseitig mit Betonung von Israels Reichshoffnung ausgeführt haben, ist es der Zweck, die Wirksamkeit des verherrlichten Christus zu zeigen, der von kleinen Anfängen aus in dem verachteten Judäa das Ev. siegreich — gehindert weder von seiten der feindlichen sich immer mehr verstockenden Juden noch der die Wahrheit in Ungerechtigkeit zurückhaltenden Heiden, vielmehr unter seiner göttlichen Providenz durch Mitwirkung von beiden Seiten — bis in die Welthauptstadt des römischen Reiches geführt hat. 2) Abzuweisen ist eine apologetisch-polemische Tendenz, in der der Verf. den Stoff so bearbeitet habe, daß er (so Griesb., Schneckenb.) den Paulus gegen Judaisten wegen Aufnahme der Heiden rechtfertigen wolle; denn die unverkennbare planvolle Komposition (auch nach Weiß) berechtigt noch nicht zur Annahme einer schriftstellerischen Tendenz; ebenso 3) daß es, wie die Tüb. meinen, eine iren.-apologet., konziliatorische Schrift sei, um beide Parteien zu vermitteln, dadurch daß man ihre Häupter, Paulus und Petrus, näher brächte, „ein Friedensvorschlag und Vermittlungsversuch in Form einer Geschichte" (nach Zeller: „von einem Pauliner, um durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus die Anerkennung des Heidenchristentums von seiten der Judenchristen zu

erkaufen"; nach Br. Bauer: von einem Judenchristen, „um zu beweisen, daß Paulus nichts Ursprüngliches, Schöpferisches gethan, sondern nur, was längst vor ihm Petrus gethan": bei beiden mehr Fiktion als Geschichte); oder auch wie Overb. will, es sei der Versuch eines vom urchristlichen Judaismus stark beeinflußten (entarteten) Heidenchristentums, schon in der Vergangenheit der Kirche die hergestellte Vermittlung aufzuzeigen, mit dem Nebenzweck, die römischen Staatsbehörden für die Christen zu gewinnen. Gegen den letzt. Hilgenf., der den Unionspaulinismus, und Wittichen, der den judenchristlichen Ursprung festhält, während Wendt jene tendenziöse Ungeschichtlichkeit in eine dem Verfasser nicht völlig zum Bewußtsein gekommene harmonisierende und idealisierende Auffassung mildert, welche Auswahl und Darstellung beherrsche und die Treue beeinträchtige, doch so, daß die geschichtlichen Verstöße als naiv begangene Irrtümer anzusehen seien (ähnlich Meyer, Bleek, Mangold, Reuß). Endlich soll nach Scholten in dem Ev. ein Pauliner den Paulinismus über das Judentum erheben, in der Apg. ein anderer Pauliner denselben an die judenchristliche Partei empfehlen; jenes sei eine Streit-, dieses eine Verteidigungsschrift. Ähnlich jetzt auch Pfleiderer (S. 597): Apologie des Christentums vor der römischen Staatsgewalt, scharfe Scheidung desselben vom Judentum und Zurückstellung des innerchristlichen Gegensatzes hinter diesen äußeren. — Gegen jede bewußte wie unbewußte Tendenz spricht jedoch die Schwierigkeit, eine bestimmte aufzuzeigen. Jeder bestimmt sie anders; und wo sie nicht paßt, soll der Verf. „unbewußt" verfahren sein, während er nach Lk. 1, 1—4 sich seines Planes wie seiner sorgfältigen Forschung und Sammlung sehr klar bewußt gewesen ist; die dort ausgesprochenen Grundsätze sind auch für dieses Buch maßgebend gewesen (so auch Zöckler). Wie wenig die Parallelisierung der Hauptapostel nachweisbar ist, zeigt Reuß und noch mehr Holtzm.: „Die Parallele ist immer eine ungefähre, was beweist, daß sie sich ungesucht darbot; sie ist von der Kritik künstlich geschaffen"; dazu kommt, daß zu zahlreichen Ereignissen keine Parallelen vorhanden sind. Wie historisch treu der Verfasser verfährt, ergibt sich aus der völlig ungesuchten Übereinstimmung seiner Angaben mit denen der Briefe. Die Reden des Petrus und Paulus lassen die in ihren Br. hervortretenden Eigentümlichkeiten in Sprache, Lehre und Geist deutlich und unverdächtig wieder erkennen; sie sind nicht nach Art alter Historiker frei komponiert; was besonders Ebr., Weiß. Kähler, Bleek, Rösg., Bethge nachweisen. Das Buch ist, wie Luther treffend sagt, „eine Glosse zu St. Pauli Episteln." Endlich sind auch die Nachrichten, wie wir sie bei den heidnischen Schriftstellern und besonders auch bei Josephus finden, meist mit denen der Akt. in Übereinstimmung. Nicht eine Bekanntschaft des Verf. der letzteren mit des Josephus Schriften, die erst c. 79 u. 93—94 geschrieben (gegen Holtzm., Keim, Mommsen bes. zu vergl. Schürer und Rösgen), wohl aber im Interesse seines Volkes wie seiner Leser begangene Ungenauigkeiten, ja Unrichtigkeiten bei Josephus sind nachweisbar (Baumg.). Verglichen mit ihm ist die viel genauere Sachkenntnis bei Lukas (z. B. 12, 21), sonst Übereinstimmung, ohne Entlehnung (z. B. 24, 27; 25, 1 u. 14).

c. Plan und Gruppierung des Buches. Die in 1, 8 angedeuteten leitenden Gesichtspunkte sind: 1) der erhöhte Christus wirkt auf Erden in der gesamten Völkerwelt durch seinen Geist im Wort und in der für die Mensch-

heit das Heil wirkenden Kirche durch seine Apostel. 2) Er selbst hat die Kirche inmitten des auserwählten Volkes zu Jerusalem gestiftet durch die vorerwählten Zeugen seines Todes und seiner Auferstehung; er hat ebenso selbst durch persönliche Offenbarung sein auserwähltes Werkzeug zugerüstet, um das Ev. hinauszuführen in die Heidenwelt bis nach Rom, dem Mittelpunkt des römischen Weltreichs. 3) Das Reich Gottes kommt zuerst an das Volk der Wahl; da es als solches sich zu Jerusalem in seinen Oberen verstockt und unter seinem Einfluß auch in der Diaspora ihm ein Ärgernis wird, so kommt es an die Heiden; auch den Heiden ist es eine Thorheit (Athen, Korinth, Ephesus), wenngleich es vielen Gläubigen eine Kraft zur Seligkeit wird. 4) Daher nimmt es trotz der allseitig eingetretenen Feindschaft seinen Weg durch die Völkerwelt, ja Juden und Heiden müssen unter Christi Providenz nach seiner allmächtigen und allgegenwärtigen Wirksamkeit dazu beitragen, daß der Heidenapostel sein Ziel erreiche, in Rom Zeugnis ablege von Christo und sich verteidige vor dem Kaiser. — Das Buch hat vier Abschnitte, deren jeder durch das analoge Schlußwort: „das Wort Gottes wächst", 6, 7; 12, 24; 19, 20, oder entsprechend 28, 20: „der Apostel predigt das Wort ungehindert" gekennzeichnet ist. I. Die Stiftung der Kirche Christi in Jerusalem; die Vorbereitung c. 1, die Gründung und Herrichtung, c. 2, ihr Wachstum trotz der Verfolgungen der beiden Hauptapostel (3, 1—5 16), und aller Apostel (5, 17—6, 7). II. Die Überführung der Kirche in die Heidenwelt — nach Antiochia; dies ist vermittelt durch die Vorläufer des Paulus, Stephanus und Philippus (6, 8—8, 40), dazu dient die Bekehrung und Berufung des Saulus zum Apostel an die Heiden (9, 1—31); sie geschieht durch den Hauptapostel in Jerusalem, Petrus, der nach Cäsarea berufen, die ersten Heiden tauft (9, 32—11, 18), sowie gleichzeitig durch die Bildung der Gemeinde in Antiochien und durch deren Leitung unter Barnabas (11, 19—30). Während so Gott den Heiden Buße zum Leben gibt, wird dagegen in Jerusalem die Kirche unterdrückt und zerstreut, Jakobus hingerichtet, Petrus gefangen; aber befreit, verläßt Petr. Jerusalem. Was Jerusalem für die Kirche überhaupt, wird nunmehr Antiochien für die Heidenwelt (c. 12). III. Die Ausbreitung der Kirche durch Paulus in der Heidenwelt: dessen dreimalige Aussendung von Antiochien zuerst nach Kleinasien (c. 13 u. 14), dann nach Europa (Philippi, Thessalonich, Athen, Korinth; 15, 36—18, 22), dann nach Ephesus (18, 23—19, 20); vor der zweiten seine Entsendung nach Jerusalem zum Apostelkonzil behufs Rechtfertigung seines Ev. an die Heiden (c. 15, 1—35). IV. Die Reise des Paulus nach Rom: ihre Vorbereitung in dem Abschied in der Heidenwelt (Besuch in Korinth und Ephesus, 19, 21—20, 38) und in Jerusalem (21, 1—26); ihre Hinderung durch Pauli Verhaftung daselbst, den Mordplan der Juden gegen ihn (21, 27—23, 22), seine Gefangenschaft in Cäsarea, endlich ihr Vollzug, auf Grund seiner Appellation an den Kaiser und die Verfolgung der Juden durch die heidnische Obrigkeit (23, 23—26, 32). Das Buch schließt mit des P. Reise nach Rom, seiner Gefangenschaft daselbst (27, 1—28, 31) und seiner ungehinderten Verkündigung des Ev. trotz derselben.

d. Das treibende Motiv, die Echtheit zu bestreiten, haben die Tübinger offen ausgesprochen. „Die Unmöglichkeit und Unglaublichkeit des Wunders gehört zu den Voraussetzungen jeder historischen Kritik." Weder dieses noch

der überall durchzuführende Schematismus in der Geschichtskonstruktion paßt zu der Apg. Wo die Geschichte des Buches kontrollierbar ist, erweist sie sich aber als glaubwürdig. Wenn die Vollständigkeit des gegebenen Berichtes bemängelt wird (namentlich Holtzm.: daß nichts über Entstehung und geschichtlichen Inhalt der Paulusbriefe erwähnt werde), so verkennt man den Zweck und den Standpunkt des Verfassers, welcher keine Geschichte des Urchristentums schreiben wollte, wie die Bedürfnisse der Leser, welche, im römischen Theophilus repräsentiert, Erläuterungen zwar nicht römischer, wohl aber jüdischer Dinge bedürfen. Daher sind denn für die Echtheit nicht bloß Thiersch, Lechler, Baumg., v. Hofm., Schmidt, Nösgen, Zöckler, sondern auch Kritiker wie Neander, Meyer, Weiß, bes. Lekebusch u. Trip — im allgemeinen auch Ritschl und sogar Renan eingetreten. Ja selbst Holtzm. neigt zur Abfassung des Ganzen durch Lukas, welcher allein als Verf. der „Wir"-Stücke und des Ganzen in Betracht kommen könne; und sogar Zeller spricht von der Wahrscheinlichkeit der geschichtlich treuen Überlieferung.

e. Ist aber Lukas der Verf., dann erledigt sich auch weiterhin auf das einfachste die Frage nach den Quellen. Von den „Wir"-Stücken ist er Augenzeuge. Im ersten Teil hat Schwanbeck schriftliche Quellen, Schleierm. einzelne Diegesen (palästinensische und jerusalemische, Berichte des Timoth. übers Apostelkonzil u. a.) unterschieden. Auch Zeller hält solche Quellen fest, gesteht aber, daß ihre Beschaffenheit kaum noch zu ermitteln sei. Volkm. will sie noch in der apokr. Predigt des Petrus nachweisen, Holtzm. (nach Riehm) aus dem hebraisierenden Charakter des ersten Teils erschließen, während im zweiten eine freiere Diktion herrsche; wogegen Zeller, v. Hofm., bes. Nösgen erweisen, daß diese wie die Sprache im ganzen Buch dieselbe sei. Nach letzterem herrscht ein einheitlicher geschichtlicher Gedanke. Lekeb. hält die mündliche Überlieferung für ausreichend. Die Hauptnachrichten im ersten Teil über Petrus kann Luk. entweder von diesem oder von Mark. und dessen Vetter Barnabas (bei seinem Aufenthalt mit Paulus in Jerusalem, Akt. 21,17 ff.), auch von Jakobus als Vorsteher der Gemeinde daselbst, die über Stephanus von Paulus, die über andere Partieen aus dem Leben des Paulus besonders von Timotheus empfangen haben. Endlich wird auch der Diakon Philippus, welcher nach 21,8 in Cäsarea lebte, zu seinen Gewährsmännern gezählt werden können. Von solchen stammen auch die Reden, die alle (gegen Wendt) „wegen ihres sehr charakteristischen Inhalts" und auch wegen ihrer Lehre und Sprache durchaus als auf treuer Überlieferung ruhende Reproduktionen gelten dürfen, und die nicht eine „ziemlich weitgehende Redaktion" erfahren haben, wenn sie auch nicht wörtl. Wiedergabe sind (zu vgl. bes. Bethge). Da es für das Ev. schon schriftl. Aufzeichnungen gab, werden solche auch hier nicht völlig auszuschließen sein, am wenigsten für die Reden (Weiß, Sieffert); ebenso wird der Verf. des Paulus Briefe als Quellen benutzt haben; Overbeck schließt sie aus, Holtzm. vermißt sie, Jacobsen will aus ihnen c. 1—12 frei komponiert sein lassen! Wie sorgfältig seine Quellenforschung war, zeigen die mitgeteilten Briefe c. 15 und 23. — Die von K. Schmidt, auch von Zimmer aufgestellte Ansicht, daß der zweite Teil von c. 12 an zuerst geschrieben sei, läßt sich nicht begründen. — Das Buch schließt mit gewichtigen, fast feierlichen Siegesworten; der Verf. war daher nicht behindert (Schleierm.), den Schluß zu machen, noch ist dieser

verloren (Schott), noch sollte ein dritter Teil folgen (Meyer, Credner, Ew., Bleek), noch haben die Quellen aufgehört (de Wette). Der Verf. schloß, weil er seinen Zweck erreicht hatte (Bengel, Baumg., Lange, Hilgf. u. a.).

Anm. Eigentümlich Aberle, Schäfer u. Litzinger: das Buch sei eine Verteidigung des P. in der röm. Anklage gegen ihn; dagegen vgl. Lk. selbst 1, 1—4. Rösgen hält dafür, das Buch sei ein vor dem J. 70 entstandener Privatbrief auf gewisse Bedenken des Theophilus in Syrien.

6. Die paulinischen Briefe.

I. Vor der römischen Gefangenschaft.

1. **Der erste Brief an die Thessalonicher.** a. Er bezweckt, die von dem Ap. nicht lange zuvor bei seinem ihm nur auf kurze Zeit gegönnten Aufenthalt (Akt. 17, 5) gestiftete und darum in allem noch unfertige Gemeinde, über deren Bedrängnis er von dem zu ihrer Versorgung zurückgeschickten Timotheus (3, 1 f.) in Korinth Nachricht erhalten hatte, gegenüber verdächtigenden Einflüsterungen von seiten der feindlichen Juden auf jüdische Gemeindeglieder (Akt. 17, 4a) gegen den Apostel und in Bezug auf ihre Zweifel wie ihren noch schwachen, unfertigen Glauben, seiner liebevollen Fürsorge zu versichern und so ihre Aufregung und Bekümmernis in Bezug auf die Heilsvollendung durch Mahnung zu Glauben, Hoffnung und Liebe (5, 8) zu beschwichtigen. Er selbst habe zu ihr bisher, was er so gerne gewollt, noch nicht zurückkehren können; er freue sich aber, wie sie soeben die ihr von seiten der Juden widerfahrene Bedrängnis standhaft getragen habe. Sie müsse vor allem die auch in ihrer Mitte noch im Schwange gehenden heidnischen Hauptsünden (*πορνεία* und *πλεονεξία*) bekämpfen und dürfe sich nicht zu frommem Müßiggang verleiten lassen durch Fragen über die Zeit der Wiederkunft Christi, müsse sich vielmehr wegen ihres Glaubens- und Gnadenstandes in Christo beruhigen. Über die Wiederkunft Christi gibt der Brief eine (vielleicht erbetene) kurze beruhigende Auskunft, in Wiederholung dessen, was der Ap. früher bereits mündlich verkündigt hatte.

b. Dem entspricht der Inhalt. Der Ap. will I. die durch Trübsal in ihrem Glauben angefochtene junge Gemeinde stärken: zu diesem Zwecke weist der Br. 1) hin auf ihren Glaubensstand als Auserwählte Gottes, an welchen das Wort Gottes nicht ohne Kraft sich bewiesen, so daß sie ein Vorbild für andere geworden und der Ap. für sie beständig dem Herrn danken müsse (1, 2—10); 2) erinnert er daran, daß er und seine Gefährten ebenfalls um des Wortes Willen zu leiden gehabt, um ihnen das Ev. zu bringen (2, 1. 2), wie sie unter ihnen nicht zu eigner Ehre, sondern uneigennützig gearbeitet (v. 3—12), und daß die Gemeinden in Judäa von ihren ungläubigen Volksgenossen auch um des Wortes willen verfolgt wurden (2, 13—16); endlich 3) rechtfertigt er sich, daß er ihrer nicht vergessen. Habe er auch selbst nicht kommen können, so habe er ihnen doch den Timotheus gesendet, und so sehr er durch dessen Nachrichten erfreut sei, so sei er doch voll Verlangen, sie zu sehen, und bete darum, wie um ihre Bewahrung (2, 17—20). II. Dazu sei not, daß sie sich selbst vor dem sündlichen Wesen der Welt — Unreinigkeit und Selbstsucht — bewahren, statt dessen in der Bruderliebe wachsen und in aller Stille arbeiten. In solcher Heiligung dürften sie sich nicht durch Irrtümer über die Auferstehung der Entschlafenen und über des Herrn Wiederkunft verführen lassen (3, 1—4, 12); in Bezug auf jene belehrt er sie, daß die Entschlafenen nicht des

Heiles verlustig gehen, sondern auferweckt mit den dann noch Lebenden dem Herrn bei seiner Wiederkunft entgegengerückt werden (4, 13—18), und in Bezug auf diese, daß der Herr plötzlich komme, und daß die Kinder des Lichts allezeit wachen und bereit wären (5, 1—11). — Hieran schließen sich (von 5, 12—21) einzelne Ermahnungen in Bezug auf ihr Verhalten zu den Vorstehern, untereinander und über die Schätzung der prophetischen Gabe.

2. Dem ersten schließt sich ein **zweiter Brief** an, da jener nicht, wie P. gehört hatte (3, 4 u. 11) die erwünschte Wirkung gehabt. a. Die Verfolgungen hatten inzwischen fortgedauert und die unruhige Erwartung auf die Wiederkehr des Herrn war durch irrige von angeblichen Propheten (2, 2) verbreitete Lehren und durch einen dem Ap. angedichteten Brief des Inhalts genährt worden, daß der Tag des Herrn schon da sei. Dem gegenüber belobt P. 1) ihre ferner bewiesene Standhaftigkeit (1, 3—12), belehrt sie aber 2), unter ernster Ermahnung, sich nicht über seine Lehre von anderen täuschen zu lassen (2, 1. 2), da der Parusie zuvor der Abfall und die Erscheinung des Menschen der Sünde des Antichrists vorangehen müsse (2, 3—12). Hieran schließen sich weitere Mahnungen, daß sie, um dem Verderben zu entgehen, im Glauben beharren sollen (2, 13—17), Mahnungen zum Gebet um Bewahrung des Evangeliums und seines Apostels, sowie um ihre Vollendung im Christenstande (3, 1—5), unter Fernhaltung vom frommen Müßiggang (3, 6—16).

b. Beide Br. setzen das persönliche Verhältnis des Ap. zur Gemeinde, an das er mehrfach erinnert, in lebendiger Weise fort. Sie entbehren weder — was bes. Baur gegen ihre Echtheit vorbringt — einer motivierenden Veranlassung, noch eines des Ap. würdigen Inhalts — „der Ap. schrieb nicht lauter Römerbriefe" (Holtzm.) — noch sind sie aus Benutzung der Apg. entstanden: „bald ist es Widerspruch, bald Übereinstimmung mit der letzteren, was bedenklich macht" (Holtzm.). Das im Verhältnis zu den Korintherbriefen hier sich findende Eigentümliche zeugt nur von des Verfassers „Selbständigkeit". Daß der Br. Spuren späterer Zeit enthalte (der weit verbreitete Ruhm oder daß viele gestorben), ist unrichtig; jener ist bei der Handelsstadt erklärlich; die Besorgnis beim Sterben mußte schon beim ersten Todesfall eintreten; geradezu auf eine junge Gemeinde weist 3, 1. 6. In Lehre u. Sprache allein soll Unpaulinisches sein; aus der Apok. od. den Reden Jesu Geschöpftes ist bei diesen kurzen Briefen mehr gesucht als gefunden worden, und das wenige, besonders im 2. Br., erklärt sich aus dem Inhalt, welcher auf denselben Quellen wie die Apok., nämlich auf den Reden Jesu, den eigenen Christusoffenbarungen und dem B. Daniel ruht. Dagegen ist die sonst bekannte paulinische Art beiden Br. so klar aufgeprägt, daß man sogar an Nachahmung oder Exzerption (des zweiten Br. aus dem ersten) gedacht hat. Weder Beziehungen auf die montanistische Lehre vom Antichrist, noch auf den Tod des Nero, noch auf das Edikt des Claudius de pellendis Judaeis (2, 16) (gegen Schmidt), noch auf den antinomistischen Gnostizismus (gegen Hilgf.) finden sich in einem der beiden Br. Der zweite Brief ist bald nach dem ersten und unter gleichen in sich vollkommen haltbaren und klaren Verhältnissen mit diesem geschrieben, freilich nicht als Nachschrift (gegen Schm., der nur einzelne Stücke für echt hält). Verfaßt also sind sie in der Zeit des ersten 1½jährigen Aufenthalts des Ap. zu Korinth — wegen Silas (Akt. 18, 5 = 1 Thess. 1, 1; 3, 6) und

zwar nicht gleich im Anfang desselben, teils wegen 2, 17, teils weil von ihrer Standhaftigkeit erst in weitere Kreise Kunde gedrungen sein mußte; also im Jahre 52—54 (unter Claudius, auf den Hitzig, Hausrath im *κατέχων* = qui claudit, d. h. „der den späteren Nero aufhält" 2 Theff. 2, 7 eine Anspielung finden) und so, daß der kleinere nicht zuerst, sondern umgekehrt (wegen 2 Theff. 2, 2 u. 15) als der zweite geschrieben ist. Seine Warnung vor Fälschung 2 Theff. 3, 17 ist ebenso wenig Verdacht erweckend, als es 1 Kor. 16, 21 der Fall ist.

c. Die Echtheit beider ist bestritten von Holsten u. Steck, die des ersten Theff.-Br. wird auch von Reuß, Hilgf., Holtzm., Lipsius, von Soden, besonders von P. Schmidt und Weiß verteidigt; die des zweiten von Hilgf., Lipsius, Weizs. verworfen, auch Holtzm. neigt jetzt mehr dazu. Dagegen sind Reuß, Grimm, Credner, Ewald, Bleek, Lünemann, v. Hofm., Weiß, Zöckler für die Echtheit auch des zweiten. Den zweiten setzen als ersten Grot., Baur, Ewald, Davidson; gegen sie Lünem., v. Hofm., v. Manen. Nach Schmidt ist der zweite eine Überarbeitung einer echten paul. Grundlage mit Interpolationen in 1, 5—12 und 2, 3—12 aus apokalypt. Stellen (c. 13 u. 17) von einem Paulusschüler.

3. **Der Brief an die Galater.** a. Auf seiner dritten Missionsreise war P. nach Galatien, d. h. der sog. „galatischen Landschaft" (so Sieff., Holsten, gegen Weizs.), zu den von ihm unter diesem altdeutschen (so Holsten, Hilgenf., Wiesel), nach anderen keltischen (so Grimm, Sieff., Hertzberg) Stamme (Galter = *Κέλται*), welcher zu Hieronymus Zeit dieselbe Sprache redete wie die Bewohner von Trier, schon auf der zweiten Reise gestifteten Gemeinden (Akt. 16, 6; 18, 23, vgl. Gal. 4, 19; 1, 6; 4, 13) wiedergekommen. Diese Reise ist nicht, wie Volkmar übereifrig behauptet, ein wüster Traum; sie ist durch Gal. 1, 8. 9; 4, 13 völlig gesichert. Er nahm dann seinen Sitz zum zweiten Male in Ephesus, wo er drei Jahre blieb. Bald nach diesem zweiten Aufenthalte bei ihnen waren in ihre ohne Zweifel auch mit Judenchristen gemischten Gemeinden — wie dies Gal. 3, 13. 23. 25; 4, 3 zeigt und die große Menge von Juden daselbst (Jos. arch. XVI, 6, 2) erwarten läßt — und ohne Grund von Baur, Hilgf., Holst., v. Hofm. bestritten wird — judenchristliche Irrlehrer von der pharisäischen Partei eingedrungen, hatten mit unberechtigter Berufung auf die „Säulen der Kirche" des Apostels Auktorität wie Charakter angegriffen und von den Heidenchristen die Annahme des Gesetzes, besonders der Beschneidung verlangt, ähnlich wie sie es früher in Antiochien und dann auch auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem gethan hatten. Ihr Auftreten war erst nach des P. letzter Anwesenheit geschehen, nicht schon, wie Volkmar behauptet, vor derselben (dagegen 1, 6; 3, 1; 5, 8) und kam ihm ganz unerwartet, noch mehr die Nachricht — ob brieflich von den Gemeinden, wie v. Hofm. will. ist fraglich — daß die Gemeinden sich sofort bethören ließen und ein allgemeiner Abfall und somit ein Rückfall ins Judentum, mit Festhalten des Gesetzes bes. der Beschneidung, des Sabbaths und der fleischlichen bevorrechteten Abstammung von Abraham (3, 2. 16; 4, 10; 5, 2) zu fürchten sei. Der Ap. nahm den Kampf sofort auf und schrieb bald nach seiner Ankunft (1. 6) von Ephesus aus (nicht aus Korinth, wie Bleek wegen der Beziehung auf den Br. an die Römer meint), also Ende 55 oder Anfang 56 seinen kurzen, aber kernigen und gewaltigen Brief, etwa 2½ Jahre nach ihrer Stiftung, welcher nach Inhalt und Form, ohne Grüße, Danksagung, Erkundi-

gungen und Mitteilungen durchweg den Umständen entsprach. Diese Gegner waren nicht eine Partei mit zwei Strömungen, einer hellenistisch eklektischen und vulgär judaistischen (wie Franke will), sondern der pharisäischer gesinnten Judenchristen, wie aus der ganzen Beweisführung in cap. 2 erhellt.

b. In lebhafter Erregung gibt der Apostel seinem Befremden über das Verhalten der Gemeinden Ausdruck, wobei er sofort den Grundgedanken des Br. hervorhebt, daß nur das Ev., welches er ihnen verkündigt habe, das göttliche, wahre sei (1, 6—10). Er erweist dies I. in Bezug auf den Ursprung seines Evangeliums, in 1, 11—2, 21 aus seiner apostolischen Selbständigkeit und Auktorität, denn er habe sein Apostolat von keinem Menschen, sondern von Christo selbst erhalten (11—16), sei auch nicht von den Uraposteln erst beglaubigt worden (1, 17—24). Vielmehr wie der geschichtliche Entwicklungsgang zeige, hätten diese, als er geschehenen Angriffen gegenüber in Jerusalem sein Ev. darlegte, ihn als ebenbürtigen Ap. für die Heidenwelt anerkannt, ohne daß sein Gehilfe Titus beschnitten worden oder den Heidenchristen die Gesetzesbeobachtung zur Seligkeit auferlegt worden wäre (2, 1—10); ja selbst Petrus habe sich, als er später die Wahrheit gegen besseres Wissen im Umgang mit Judenchristen verleugnet, von ihm öffentlich zurechtweisen lassen (2, 11—14). Nachdem der Ap. so die von seinen Gegnern nicht beachteten oder vielleicht sogar entstellten Thatsachen erwähnt, kann er nun auf seine wie aller Christen aus den Juden gemachten Erfahrung von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben und nicht aus Gesetzeswerken verweisen. Seine Leser wären auf diesem Wege Christen geworden, und müßten auch als Gerechtfertigte, welche noch immer sündigen, doch der Gnade Christi leben; denn würde man die Gerechtigkeit durch Beobachtung des Gesetzes suchen, dann wäre die Gnade Gottes zu nichte gemacht und Christus vergeblich gestorben (2, 15—21). II. Dasselbe zeigt der Apostel in Bezug auf die Bestimmung seines Evangeliums von 3, 1 an in lehrhafter Weise teils aus der Erfahrung der Leser (3, 1—5), teils an der Geschichte Israels und zwar a) an seinem Anfange in dem Verheißungsbund mit Abraham, der durch den Glauben gerechtfertigt sei, als Vorbild für alle echten Nachkommen, die es nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wären (3, 6—14); b) dasselbe zeige das viel später dazugekommene Gesetz, welches jenen Gnadenbund nicht aufgehoben habe (15—18), welches vielmehr c) seiner Bestimmung gemäß die Sünde aufdecke und auf Christum hin erziehe, und somit die Bundesverheißung zur Erfüllung bringe, sowohl unter den Juden, wie unter den Heiden, denn auch diese würden durch den Glauben an Christum Kinder Gottes und Abrahams Erben (19—29). Mit der Freiheit der Kinder Gottes habe aber d) die Knechtschaft des Gesetzes aufgehört, und es sei Thorheit, in den früheren Stand der Unmündigkeit zurückzufallen (4, 1—11). Nun hält er ihnen vor, wie unrecht sie thäten, uneingedenk ihrer früheren Liebe zu ihm, von den Irrlehrern, die nur das Ihre suchen, sich abwendig machen zu lassen (12—20), was mit ihrem Christenstande unvereinbar sei. Wie sich Isaak zu Ismael, der Sohn der Verheißung zu dem des Fleisches verhalte und wie Sara zu Hagar, so unvereinbar sei der Stand der Kinder Gottes zu dem der Gesetzesgerechtigkeit (21—31). Hieran schließt sich III. die Darlegung über die Kraft des Evangeliums, des Glaubens in der Liebe: in der sie a) ihre Freiheit bewahren und von den Irr-

lehrern sich scheiden (5, 1—15), aber auch b) diese wahre Freiheit bewähren mit dem Wandel im Geist (5, 16—26), insbesondere c) die Liebe beweisen gegen die Brüder und Lehrer wie an jedermann (6, 1—10). Noch einmal kehrt der Ap. (6, 11—18) auf den tiefsten Gegensatz, der ihn von den Irrlehrern scheidet, zurück auf ihre Selbstsucht, gegenüber seinen Wundenmalen um Christi willen. Darum möge man seiner schonen; es gebe nur eine Regel, weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern die neue Kreatur des wahren Israel.

c. Die Echtheit ist unantastbar: der Br. trägt das paulinische Gepräge in Lehre und Sprache, nach der Tiefe des Gehalts wie der Form der Dialektik und der Hingebung in der Liebe; auch stehen die Zeitverhältnisse in voller Übereinstimmung mit der Apg. Nur Bruno Bauer hat es gewagt, ihn als Kompilation aus dem Römer- und Korintherbr. anzusehen — wie Zeller sagt, ein Paradoxon, dem geheimen Wunsch entsprossen, „den Ruhm der allerradikalsten Kritik um jeden Preis davonzutragen". Doch haben neuerlichst holländische Ultra's (Pierson, Loman) diese „totgeborne Hyperkritik" wieder erneuert; gegen sie van Manen (Theol. Tijdschr. 1886, p. 319 ff.).

4. 5. **Die beiden Korintherbriefe.** a. Schon zu Ephesus hatte der Ap. von den vielfachen, bes. durch den Aphroditedienst verursachten Verführungen zum heidnischen Leben (κορινθιάζεσθαι, verba mollia Corinthiorum) in dieser großen glanzvollsten Stadt Achajas auch für die von ihm (1 Kor. 3, 6—10; 4, 15) etwa vor vier Jahren auf der zweiten Reise gestiftete (Akt. 18, 1 ff.), nicht unbedeutende, weil die ganze Umgegend Achajas mit umfassende, vorwiegend aus Heidenchristen und nicht vielen Gliedern vornehmerer Kreise bestehende Gemeinde gehört. Daß auch Juden in derselben waren, zeigen Stellen wie 4, 6; 7, 18; 9, 20; 10, 32; 12, 13. P. hatte als weiser Baumeister festen Grund gelegt 3, 10, er war ihr Vater 4, 15. — Jetzt hatte P. von Ephesus den Timotheus vorangeschickt, aber noch vor dessen Ankunft daselbst auf die (mündlich oder vielleicht auch durch einen Gemeindebrief) empfangene Nachrichten (auch über des Apollos Wirksamkeit, das Verhältnis vieler Glieder zum Ap. Petrus, über sonstige Gemeindezustände) aus Korinth den zurückkehrenden Gesandten (1 Kor. 16, 12. 17) einen längeren Br. an die ganze Gemeinde mitgegeben (etwa um Ostern 58). Was die Parteien in Korinth anlangt, so waren sie erst eben entstanden. Anfänglich waren es noch mehr Parteibestrebungen, ohne scharfe Opposition gegen Paulus und untereinander. Doch erkannte der Ap. die bes. bei den Anhängern des Apollos vorhandene Gefahr für die ganze Gemeinde, sofern derselbe wegen seiner Evangeliumsverkündigung in hohen Worten menschlicher Weisheit überschätzt wurde und dies eine ähnliche Überschätzung anderer Personen, wie bei den Judenchristen des Petrus, als des Hauptapostels, und im Rückschlage nun auch ein um so festeres Anschließen anderer an den Gründer der Gemeinde, den Paulus zur Folge hatte. Während also die Anhänger des Apollos, von denen die Bewegung ausgegangen zu sein scheint, die nach Weisheit und Rhetorik verlangenden gebildeten Hellenen und die dem Paulus treu Bleibenden die große Menge der Gemeinde, teils Christen aus Juden, teils aus den Hellenen ausmachten, werden wir unter den Anhängern des Petrus Christen aus den Juden zu suchen haben, entweder, wie Holsten will, aufgeklärte Judenchristen, welche kein Gewicht auf den Tod Christi legten, sondern Jesum nach dem Fleisch in seinen Lehren festhielten, und sogar zur Leugnung der Auferstehung

übergingen, oder besser bes. durch eingewanderte pharisäische Judenchristen aus Jerusalem aufgeregte christliche Volksgenossen, welche den Petrus, als das Haupt der Kirche in Jerusalem und überhaupt ansahen und vor dem Paulus deshalb den Vorzug gaben, ohne noch, was erst später eintrat, dessen apostolische Auktorität zu leugnen. Daß Petrus, wie Weiß behauptet, selbst in Korinth gewesen, läßt sich nicht erweisen. Fraglich ist nun, ob zu diesen drei Parteirichtungen noch eine vierte *οἱ τοῦ Χριστοῦ* hinzukamen (nach 1 Kor. 1,12; 2 Kor. 10,7), also solche, welche entweder keiner Partei mit menschlichem Führer angehören wollten und dadurch zu einer Partei gedrängt waren, oder welche, aus den Judenchristen stammend, auf die unmittelbare Gemeinschaft mit Christo wie die Urapostel Gewicht legten (Baur, Henrici, Hilgf.), oder als falsche Apostel von Christo bes. Vollmacht zu haben vorgaben: Christusjünger (Holsten), nach Beyschlag jene Gal. 2,4, nach Godet: Gnostiker von Korinth. Wegen der Schwierigkeit, das Eigentümliche derselben festzustellen, hat Räbiger auch jetzt noch diese vierte Richtung völlig geleugnet. — Zwischen dem ersten und zweiten Br. haben sich die Gegensätze bes. gegen Paulus als Apostel geschärft: durch die den Ap. seit dem Konzil, auch in Galatien und bis hieher verfolgenden pharisäisch gesinnten Judenchristen, welche in Korinth die Petrus- und Christuspartei für sich zu gewinnen gesucht und hinter letzterer hauptsächlich sich versteckt zu haben scheinen; sie hetzten die Gemeinde gegen P. auf, als ob er zweideutig, wankelmütig sei, ja eigentlich gar kein von Christo wie die andern aus Israel berufener echter Apostel sei. Daß die bisherigen Parteien allmählich verschwunden seien (Schnedermann), streitet gegen die spätere Geschichte der Gemeinde.

b. Dieser erste Br. ist eine unantastbare Urkunde, voll apostolischer Weisheit in der Behandlung der verschiedensten schwierigen Gemeindeverhältnisse (Parteitreiben, Unsittlichkeiten, eheliche Fragen, Opferfleischessen, christliche Freiheit, Abendmahlsfeier, Charismata und deren Wert im Verhältnis zur Liebe, Leugnung der Totenauferstehung) und voll herzandringender Liebe zu den Gemeinden (4,15). Dem entsprechend handelt der erste Br. I. von dem Parteitreiben (1,10—4,21), wobei der Ap. den Grund desselben in der Überschätzung menschlicher Weisheit und menschlichen Ansehens aufdeckt, und dem entgegen die wahre Quelle der christlichen Weisheit in der Predigt vom Kreuz hinstellt, wie er das Ev. den Gemeinden gebracht; II. von den sittlichen Gebrechen 1) der Unzucht, 2) der Streitsucht, sogar vor der heidnischen Obrigkeit, 3) der Gleichgültigkeit gegen die Sünden der Unzucht (c. 5 u. 6). III. Von den Fragen der christl. Freiheit: 1) über das Ehelichwerden (7,1—40) und 2) über den Genuß von Götzenopferfleisch, wobei Rücksicht zu nehmen sei nach seinem Beispiel auf den Nächsten (8,1—9,23), wie auf die eigene Seligkeit (9,24—10,22), woran sich 3) allgem. Regeln über das sittl. Leben anschließen (10,23—33). IV. Über Mißbräuche bei den gottesdienstl. Gemeindeversammlungen; und zwar 1) in betreff der Verschleierung der Frauen (11,1—16) und 2) in betreff der Abendmahlsfeier (17—34). V. Über den Mißbrauch und die falsche Schätzung der außerordentlichen Geistesgaben, und zwar 1) die Grundsätze über ihre Schätzung (c. 12), 2) daß die Liebe ihnen allen erst Wert gibt, daher sie vor allem zu erstreben sei (c. 13), 3) über den rechten Gebrauch derselben zur Erbauung der Gemeinde (c. 14). VI. Unterweisung über die von etlichen in

der Gemeinde geleugnete Totenauferstehung. a) Ihre Wahrheit ergibt sich 1) aus der sicher beglaubigten Thatsache der Auferstehung Christi (15, 1—11), 2) aus dem Glauben der Christen an Christum, welcher dessen Auferstehung voraussetzt (12—19), 3) aus der Stellung Christi als des zweiten Adam, welcher der Menschheit das Leben bringt (20—28), 4) aus den praktischen Wirkungen ihres christlichen Verhaltens, wonach sie sich für die Verstorbenen taufen lassen und das irdische Leben verleugnen (29—34). b) Nach ernstlicher Verwarnung bespricht der Ap. die Denkbarkeit — das „wie"; und zwar 1) gemäß den Analogien des Naturlebens (35—41), 2) durch Hinweis auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes (42—50) und 3) auf die Verwandlung der dann noch Lebenden (51—54). Der Ap. schließt c) mit der Darlegung der Bedeutung der Auferstehung im Heilsratschluß der Erlösung und der sich daraus ergebenden Forderung an die Gläubigen (55—58). VII. Nachdem der Ap. in c. 16 die Liebessteuer rechtzeitig zu sammeln angeordnet, damit sie bereit sei, wenn er selbst sie abholen werde (1—9), schließt er mit Bemerkungen über den Timotheus und Apollos, und mit allgemeinen Ermahnungen an die Leser.

c. Bald nach Pfingsten (1 Kor. 16, 8) desselben Jahres verließ P. Ephesus, wartete in Troas vergeblich auf des Titus Rückkehr aus Korinth, den er nach dem Timotheus ebenfalls dahin gesandt hatte (2 Kor. 2, 13; 7, 13—15; 12, 18), und als beide mit ihm in Macedonien zusammentrafen, erfuhr er zwar erwünschte Nachrichten aus Korinth überhaupt, wie auch über die Wirkung seines Schreibens (2 Kor. 7, 6), zugleich aber auch, daß die Gegner noch erbitterter geworden. Noch ehe er selbst nach Korinth ging, schrieb er daher den zweiten Br. Derselbe gliedert sich deutlich erkennbar in drei Abschnitte. I. c. 1—7 handelt von der apostolischen Auktorität des Ap. a) im Verhältnis zur Gemeinde, wobei er 1) die Empfänger beruhigt über sein bisheriges Nichtkommen (1, 3—2, 4), 2) die Angelegenheit in betreff des Blutschänders beendet (5—11), und 3) meldet, daß er seine Ankunft durch keine Hinderungen verzögern lassen werde (12—17). Übrigens sei er in Bezug auf seinen Beruf voll Freude und Zuversicht, denn b) die Herrlichkeit desselben bezeuge 1) nicht bloß die Gemeinde (3, 1—3), sondern vor allem 2) der Unterschied des ntl. Amtes gegenüber dem gesetzlichen des Alten Bundes (3, 4—4, 6), 3) trotz der Schwachheit der äußeren Erscheinung in den damit verknüpften Leiden und seines ihm bevorstehenden Todes (4, 7—5, 8); dadurch sei er 4) getrost um seines guten Gewissens willen in allem seinem Thun (5, 9—6, 11), auch in dem Vertrauen zur Gemeinde; so daß er 5) sie nur von neuem ernstlich ermahnen kann, nicht wieder zu strafen habe (6, 12—7, 1); erfreut, daß seine Betrübnis, welche er ihnen gemacht, zur Besserung ausgeschlagen sei (7, 2—16). Im II. Abschnitt bespricht er die zu sammelnde Kollekte für die Christen in Jerusalem (c. 8 u. 9), und kommt im III. Abschnitt auf die seine apostolische Auktorität bekämpfenden Gegner. Zwar versichert er, daß er nicht wünsche, bei seinem Kommen scharf auftreten zu müssen (10, 1—6), aber er läßt sie doch wissen, daß er es könne, da er von Christo sein Amt habe, und daß er, da er die Gemeinde gestiftet, das Recht beanspruche, sie zu ermahnen (7—18). Seine Gegner hätten dazu keine Berechtigung, er könne sich in allen Stücken mit ihnen messen, sowohl was sein Verhalten zur Gemeinde betreffe (11, 1—15), als wegen seines Dienstes (11, 16—33) und seiner Offenbarungen (12, 1—12). Nur in dem einen

stände die Gemeinde anderen und er den Gegnern nach, daß er sich nicht von ihnen, wie jene, ernähren lasse (12,13–18). Dies sage er nicht, um sich vor der Gemeinde zu verteidigen: er werde, wenn er komme, unnachsichtlich auftreten, falls die Gemeinde nicht selbst ihm dazu durch eigene Selbstzucht die Ursache genommen hätte (12,19–13,10). — Dies vorwiegend persönliche Schreiben, durch das er die Gemeinde für seine Ankunft vorbereiten will, sandte er von Macedonien, vielleicht (wie die Pesch. sagt) von Philippi aus durch Titus, der zugleich die Kollekte in ganz Griechenland bis zu seiner Ankunft vollenden sollte.

d. In den auf Zeit und Ort, auf Zweck und Anlaß der Abfassung beider Br. bezüglichen Fragen stimmt die Kritik wegen der „völlig klaren Situation" (Holtzm.) und der engen Zusammengehörigkeit beider im allgemeinen überein. Dagegen ist 1) streitig, ob, da P. in 2 Kor. 2,4 und 7,8.12 von einem strafenden Briefe spricht, dies auf unsern 1. Brief zu beziehen ist (1 Kor. 1,10; 3,3. 16. 17; 4,8. 14. 18–21; 5,1 ff.; 6,8 ff.; 11,17; 14,20), oder ob dazwischen ein verloren gegangenes Sendschreiben, auf das der Ap. sich beziehe, anzunehmen sei. Hausrath hat den kühnen Gedanken von Weiße wieder aufgenommen, diesen mittleren Brief in den 4 letzten Kapiteln des 2. Br. zu finden, den die 7 ersten voraussetzen; so daß also der jetzige zweite eine Kombination der Abschreiber sei. So erkläre sich das Abreißen in c. 9 wie die ganze verschiedenartige Stimmung dieses Abschnitts. Dagegen Hilgenf., Schulze, Holtzm., Klöpper, Weiß, Heinrici, Schnederm. Für die Zusammengehörigkeit spricht dieselbe Zweckbestimmung in 1,23. 24 u. 13,10; auch kann die Abgerissenheit aus dem neuen Anfang des bis zuletzt versparten, nach einiger Zwischenzeit geschriebenen Teils, sowie die ernste Sprache aus dem Inhalt genügend erklärt werden. — Abzuweisen ist 2) die Annahme, daß unserem 1. Br. schon ein anderes Schreiben der Korinther an P. wie des Ap. an sie vorangegangen, was aus 1 Kor. 5,9–12 geschlossen wird (auch Wies., Holsten, Weiß, Schnederm.), und das man in armenischer Sprache gefunden haben will. Franke findet in 2 K. 6,14–7,1 ein Fragment davon. Das 1 Kor. 5 gebrauchte *ἔγραψα* ist das im Briefstil gewöhnliche und bezieht sich nicht auf einen früheren Brief, sondern auf den eben geschriebenen Teil; der armenische Briefwechsel aber ist apokryphisch. Ebenso ist 3) abzuweisen, daß der Ap. vor dem 2. Br. einen zweiten Besuch von Ephesus gemacht habe, was nicht aus 13,1 folgt.

6. **Der Brief an die Römer.** Bei diesem Br. herrscht Übereinstimmung darüber, daß er (1 Kor. 16,6; Akt. 20,2) während des 3monatlichen Winteraufenthaltes und zwar gegen Ende desselben in Korinth geschrieben ist, ehe P. die vom Titus vorbereitete Kollekte nach Jerusalem brachte, und nachdem er (Röm. 15,19–23) das Werk der Evangelisation bis Illyrien ausgedehnt. Von hier aus richtete P. seinen Blick nach Westen; er will die römische Gemeinde sehen, und dann über Rom nach Spanien gehen (15,24. 28).

a. Die Gründung der röm. Gemeinde fällt in frühe Zeit, schon vor Pauli Bekehrung (16,7). Mit ihren ersten Gliedern stammte sie vielleicht noch aus den Tagen der Pfingstgründung der Kirche zu Jerusalem (Akt. 2,10) durch Zusammentreffen dort zum Glauben Gekommener aus Israel, durch die Thätigkeit einzelner befähigter und begabter Zeugen, und durch den beständigen regen Verkehr zwischen Rom und Jerusalem. Die Gemeinde ist darnach

aus den Juden hervorgegangen. Zu ihren frühesten Gliedern gehörten Aquila und Priscilla, welche nach Akt. 18,2 unter Claudius „impulsore Chresto" (Suet., vita Cl. 25) aus Rom vertrieben, jedoch nach einiger Zeit dahin zurückgekehrt waren. Von einem Ap. war sie nicht gegründet, sicher nicht von Petrus. Dies ist weder in Akt. 12,17 bezeugt noch durch die Nachricht bei Dionys v. Kor. um 170 zu beweisen, da dessen Nachricht über die Pflanzung der röm. Kirche durch Petrus und Paulus ebenso irrig ist, wie die in Korinth durch dieselben Apostel. — Auch Titus hat die Gemeinde nicht begründet (wie Kneucker behauptet), da er erst nach 52 hervortritt. Doch waren hervorragende Glieder aus ihr dem Paulus bekannt, wie ihre Namennennung und die Grüße an sie (c. 16) zeigen. Die Gemeinde bestand weder nur aus Heidenchristen (de Wette, Rück., Bleek, v. Hofm.), noch auch lediglich oder vorwiegend aus Judenchristen (Schwegler, Mangold, Hausr. u. a.), noch war sie heidenchristlichen Ursprungs mit judenchristlicher Gesinnung (Beyschl., Schürer), noch aus nationalrömischen Proselyten des Judentums gebildet, noch judaistischer Bearbeitung ausgesetzt (Weizs., Grafe) — sondern sie war gemischt; an die ursprünglich aus den Juden zum Glauben Gekommenen schlossen sich die Gläubigen aus den Heiden, bis die Verfolgung der Juden unter Claudius zu eigentlich heidenchristlichen selbständigen Gemeinden Anlaß gab, die sich aber später nach der Rückkehr der Juden mit den Judenchristen wieder zusammen verbanden; doch ist es in der heidnischen Weltstadt begreiflich, daß die Gemeinden, welche sich in verschiedenen Orten der Stadt versammelten, zum größeren Teile aus Heidenchristen (so auch Pfleiderer, Holtzm. gegen Mangold), wenn auch nach ihrem Ursprung nicht eigentlich paulinischen bestanden; sie waren aber durch viele ihrer Lehrer ihm befreundet und zugethan. Die Gemeinde war von Anfang an, auch durch die Verfolgung der Juden nicht gestört, in sich einheitlich zusammengeschlossen; daher erklärt es sich, daß der Ap. in Bezug auf ihren Ursprung und ihre Art wie auch die damit zusammenhängenden verschiedenen Gefahren für den Glauben sich bald an den einen, bald an den andern Teil auch bes. wenden konnte. Ob dahin schon die anderswo aufgetretenen Gegner des Apostels gekommen waren, oder ob sie nur davon gehört hatten (3,5—8), ist fraglich; sicher war ihr Einfluß nicht derselbe wie in Galatien, weil sonst der Ap. nicht seine Übereinstimmung mit der Gemeinde bezeugt, jene vielmehr bekämpft haben würde. Er warnt nur (16,17—21); ja es war noch nicht einmal zu einem Bruch der Judenchristen mit der Synagoge gekommen (Akt. 28). Es handelt sich nicht um einen Gegensatz der Lehre, sondern der Sitte (c. 14 u. 15). Es herrschte in der Gemeinde ein solches Glaubensleben, daß der Ap., wie er ihr Glaubensstärkung bringen wollte, so auch von ihr solche empfangen zu können hoffte, was jedoch nicht ausschließt, daß die Gemeinde noch wachsen müßte, sowohl in der Erkenntnis (— daher die lehrhaften Ausführungen mit Bezug auf Irrtümer, wie sie sich überall bei den werdenden Gemeinden finden—), als auch in der Bethätigung des Glaubens; jenes bes. den überall auftauchenden Irrlehrern gegenüber, dieses in der christl. Missionsarbeit, zu welcher der Ap. sie anregen wollte. Beides bezweckte der Brief, der seinem Kommen vorarbeiten sollte. Auch in ihrer einheitlichen Organisation ließ sie, wie 1,7; 16,5. 14 f. und Akt. 28,21 f. anzudeuten scheint, noch manches zu wünschen. Und doch war gerade dies für eine gemeinsame Unternehmung durchaus notwendig. Die

Gemeinde war im Verhältnis nur klein, aber von weltumschaffender Kraft und Bedeutung.

b. Der Zweck, welcher den Ap. veranlaßte, einen so ausgeführten Lehrbrief zu schreiben, war weder (1.) ein dogmatischer: die Hauptpunkte seines Ev. den Lesern in Kürze darzulegen (Thol., Olsh., Meyer, Philippi, Godet, Oltram., Volkm.), in einer Art von System, Lehrbuch, Katechismus zur Belehrung und Ermahnung; allein ein solches liegt thatsächlich nicht vor; trotz der Lehrhaftigkeit sind alle Ausführungen von praktischen Gesichtspunkten beherrscht und auch c. 9—11 ist nicht ein rein lehrhafter Abschnitt; noch war er (2.) ein apologetischer: eine Rechtfertigung seines apostolischen Amtes gegen judenchristlichen Widerspruch, so daß der Schwerpunkt in c. 9—11 liege (Baur) — ein Abschnitt, der aber auch nicht bloßer Anhang ist, so wenig als weiterhin der sog. paränetische Teil von dem allgemeinen Teil des Br. ausgeschlossen werden darf; ebenso ist auch Bleibtreus Ansicht abzuweisen, wonach c. 1—3 und 5,1—12 die Lehre des Ap.s sei, alles andere Ausführungen gegen Mißverständnisse. — Auch (3.) eine polemische gegen engherzige judenchristliche Irrlehrer gerichtete Tendenz oder eine Warnung vor solchen (Erasm., Weizs., Grafe) verfolgte Paulus nicht, noch (4.) eine persönliche, sich zu rechtfertigen, daß er noch nicht nach Rom gekommen (v. Hofm.), oder die, den geistigen Ertrag seiner Arbeitsjahre sich zum Bewußtsein zu bringen und durch eine schriftstellerische Darstellung zu fixieren, um die Gemeinde der Welthauptstadt zur Trägerin einer Auffassung des Christentums zu machen, die den Streit zwischen Juden- und Heidenchristenthum für immer beenden sollte (Weiß), ähnlich Pfleiderer, der noch mit Hlgs., Volkm., Holsten den konziliatorischen Zweck betont: es gelte eine prinzipielle Verständigung mit dem Judenchristentum und dessen Versöhnung mit dem Heidenchristentum; „mit dem einen Auge auf den judenchristlichen, mit dem anderen auf den heidenchristlichen Teil der Gemeinde gerichtet". Dagegen spricht teils die Unvollständigkeit der behandelten Lehrdarlegung, teils der Charakter des Briefes, welcher wie jeder andere Brief aus den thatsächlichen Verhältnissen der Gemeinden wie den Beziehungen des Ap., in welche er tritt, erklärt sein will. Vielmehr (5.) will der Ap. die ihm persönlich unbekannte (2 Kor. 6,9), aber durch ihre Lehrer über seine großen Heidenmissionserfolge unterrichtete und noch nicht einheitlich organisierte, aus Heiden- aber auch aus Judenchristen bestehende Gemeinde, welche, abgesehen von mancherlei Reibungen und Unfrieden, wie jede werdende Gemeinde, viele unwissende Glieder in sich trug, welche einer entscheidenden vertrauensvollen Führung durch hervorragende Leiter bedurfte, und viele vorerst noch schlummernde Kräfte in sich barg, die zu thatkräftigem Wirken angeregt sein wollten; — er will diese so wichtige Gemeinde der Welthauptstadt in allen Gliedern, die starken und schwachen, die hohen und niederen, die juden- wie heidenchristlichen, die reichen wie die armen, alle für sein neues Missionsunternehmen, das Ev. nach dem Westen bis Spanien zu bringen, gewinnen, damit Rom mit seinem vorwiegenden politischen Einfluß aufs Abendland auch für seine dahin gerichtete Mission Stützpunkt werde, wie es bisher Antiochien, Ephesus und Korinth im Morgenlande gewesen. Um für diesen Zweck unter ihnen persönlich zu wirken, will er zu den Römern kommen. Bis er jedoch dieses sein Vorhaben ausführen

kann, will er es durch seinen Brief anbahnen, und schon in diesem Briefe der ganzen römischen Christenheit, dem juden- wie dem heidenchristlichen Teile sein Vorhaben darlegen (ähnlich Credner, Mangold, Steinmeyer, Bühl). Der Welthauptstadt legt der Ap. den Weltberuf des Christentums und seines Apostolats dar, im Gegensatz zum römischen Heidentum und dem religiösen Judentum.

c. Der Inhalt dieses „rechten Hauptstückes des N. T.s und des allerlautersten Evangeliums" (Luther) gliedert sich in drei Abschnitte. I. Der Ap. legt zuerst die Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit der von ihm beabsichtigten und schon bisher geübten Verkündigung „seines" Ev. von der Gerechtigkeit aus dem Glauben dar, und zwar A. die Notwendigkeit, welche aus der Heilsbedürftigkeit aller Menschen folgt, die um der Schuld willen unentfliehbar unter dem Zorne Gottes stehen: sowohl 1. die Heiden (wie die auf ihre Gerechtigkeit so stolzen Römer) entbehren der Gerechtigkeit; denn α) die ihnen gegebene Erkenntnis Gottes haben sie durch ihr unsittliches Treiben verkehrt (1, 18–32), β) das noch etwa vorhandene Vermögen des sittlichen Urteils dient zu ihrer Verurteilung, da es mit dem Wollen im Widerspruch steht (2, 1–10) und sie γ) gegen das Gesetz, das sie als ungeschriebenes im Herzen tragen, sündigen (2, 11–16); 2. ebenso wie die Juden, welche zwar α) große Gnadenvorzüge haben, wie Gesetz und Beschneidung, während es doch nicht auf diesen Besitz, sondern auf die ihm entsprechende innere Gesinnung des Herzens ankommt (2, 17–29), und welche β) in ihren Gottesoffenbarungen einen großen unverlierbaren Vorzug vor den Heiden besitzen, der aber nur dann ihnen nütze ist, wenn sie Glauben haben und nicht auf Mutwillen sündigen (3, 1–8); daher sind denn 3. Juden und Heiden gleichmäßig unter der Schuld, nach dem Urteil der Schrift. Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch vor Gott gerecht (3, 9–20), vielmehr ist allen Menschen die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ohne Gesetz geoffenbart. Daraus ergibt sich B. die Rechtmäßigkeit seines Evangeliums, wie er es überall verkündigt, als Ev. von der Gnade Gottes und der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Dieses Ev. ist die Kraft Gottes — der neue Heilsweg — zur Rettung für alle Menschen (1, 16). Es ist dies a) durch die Art, wie man die Gerechtigkeit erlangt (*δικ. ἐκ πίστεως*), nämlich 1. jetzt kundgeworden seit Christi Versöhnungsopfer und im Glauben an ihn zu erlangen: eine Gerechtigkeit nicht aus Werken des Gesetzes, sondern mit Ausschluß alles eignen Thuns, eine Gerechtigkeit aus Gnaden im Glauben, und deshalb eine und dieselbe ohne Unterschied für alle, Juden wie Griechen (3, 21–31); 2. sie entspricht aber dem Anfang der Heilsgeschichte, denn Abraham ist vor der Beschneidung nicht anders von Gott gerechtfertigt worden; und so hat sie auf die Gegenwart vorbereitet (c. 4, 1–25); b) durch die Art wie man sie bewährt (*δικ. εἰς πίστιν*); denn sie bringt 1. ein neues Verhältnis zu Gott, Friede mit Gott und Hoffnung seliger Vollendung (5, 1–11) und 2. die Kraft eines neuen Verhaltens: denn α) Christus, der andere Adam, ist der Anfänger der neuen Menschheit, in welcher Leben, das den Tod überwindet, aus der Gerechtigkeit waltet (5, 12–21); β) darum ist in den Christen, die durch die Taufe der Sünde abgestorben sind, das neue Leben des Auferstandenen wirksam (6, 1–14); so wenig sie fleischliche Trägheit zuläßt, so wenig γ) praktische Gesetzlosigkeit (6, 15–7, 7). Diese Bewährung geschieht ohne das Gesetz, denn das Gesetz ist dem sündlichen Fleisch gegenüber völlig machtlos;

wir Christen sind dem Gesetz abgestorben (7, 8—25). Gerechtigkeit durch den Glauben trägt aber c) auch in sich die Gewißheit der Vollendung und Verklärung durch den Geist Christi; der uns 1. frei macht von der Sünde im Fleisch und von dem Tode (8, 1—11); 2. uns die Kindschaft Gottes verbürgt (12—17); 3. die Kraft gegenüber den Leiden dieser Zeit verleiht (18—30), so daß 4. nichts die gewisse Seligkeit in ihrer Vollendung hindern kann (31—39). — Aus einem Evangelium dieser Art, folgt: II. die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker, die Missionspraxis des Apostels, das Evangelium an die Heiden zu bringen, mit Umgehung Israels, welches das Ev. abgelehnt hat, und zwar so, wie er es dargelegt. Nichts mußte ja den Heiden so bedenklich erscheinen, als daß die Juden das Ev. nicht annahmen, für die es doch zuerst bestimmt war und welche bisher als Volk der Offenbarung die suchenden Heiden führen zu sollen sich gerühmt hatten. Dies widerstrebt nicht den göttlichen Vorrechten Israels. Nach einem seinen tiefen Schmerz bezeugenden Eingang über den Unglauben des so hoch bevorzugten, ihm so befreundeten Israel (9, 1—5) zeigt der Br. a) daß die Berufung der Heiden auf Grund des Glaubens nicht dem Wort der Verheißung an Israel widerspricht, denn 1. gilt dies nicht dem Israel nach dem Fleisch, sondern dem nach dem Geist (6—13), dem der Verheißung, und zwar ohne alles eigne Verdienst, lediglich nach dem Vorsatz Gottes, und ist 2. nicht eine Ungerechtigkeit Gottes, denn Gnade Gottes — ist freie Gnade (14—18) und 3. mit dem Schöpfer darf das Geschöpf nicht rechten (19—21), vielmehr 4. über die Heiden wie über die Juden offenbart sich, wie bisher Gottes Zorn, so jetzt wie an ihm und den gläubigen Lesern zu sehen ist, sein Erbarmen und der Reichtum seiner Herrlichkeit — nach der Schrift (22—29), mithin (v. 30—33) haben 5) die Heiden die Gerechtigkeit aus Gnaden; für Israel aber, welches sie aus dem Gesetz suchte und sein Heil verscherzt hat, ist Christus geworden zum Stein des Anstoßes. b) Israels Verwerfung erklärt sich vielmehr trotz seines Eiferns um Gott aus seiner Schuld, aus seinem Unglauben, und zwar 1. aus dem Mangel an Erkenntnis der Wege Gottes, sofern es bei seinem Eifern für Gott den von Gott gesetzten Weg der Gerechtigkeit aus Gnaden nicht gehorchte, und im Festhalten am Gesetz gegen des Gesetzes Aussagen das Heil in seinem Heiland verwarf (10, 1—13), und 2. aus dem Verwerfen der Predigt der Boten seines den Glauben durchs Wort wirkenden Ev. (14—21). Mithin zur Gerechtigkeit kommt man nur durchs Glauben an das Evangelium, nicht durchs Gesetzthun, und diesen Glauben weckt uns die Predigt vom Glauben. Aber c) Israels gegenwärtige Verwerfung ist noch nicht Aufhebung der Israel gegebenen Verheißungen, vielmehr deren Verwirklichung. Denn 1. die aus Israel gläubig Gewordenen, der aus Gnaden gerettete Rest, sind Beweis der vorläufigen Erfüllung (11, 1—10); 2. die abschließende Erfüllung, nämlich ihre Verwerfung auf Grund ihrer teilweisen Verstockung, ist hinausgeschoben, sofern α) die Aufnahme des Ev. bei den Heiden auch die Juden zum Eifer anregen soll, von seinen gesetzlichen Vorurteilen und Ansprüchen abzulassen (11—15), sofern β) Israel, das gläubige, der Wurzelstock bleibt, in den die Glaubenden aus den Heiden eingepfropft sind, welche in falschem Selbstvertrauen nicht sicher sein und sich nicht überheben dürfen, als ob sie nicht auch noch verloren gehen (16—24) und sofern γ) auch Israel noch, wenn die Fülle der

Heiden eingegangen ist und es sich bekehrt, wieder eingepfropft werden kann und errettet wird; ein Gottesgeheimnis, welches ihm durch Offenbarung bezeugt ist (25—32). Darin erschließt sich die Treue und Barmherzigkeit Gottes, wie der ganze unergründlich tiefe Reichtum seiner Weisheit und Erkenntnis. Daher ihm allein in alle Ewigkeit die Ehre gebührt (33—36). — Damit dies geschehe, treibe er so eifrig die Heidenmission, und dazu will er zu diesem Werke III. auch die römische Gemeinde heranziehen. Wie eine Christengemeinde beschaffen sein muß, um am Missionswerk sich zu beteiligen, zeigt c. 12, 1—15, 13. Dazu bedürfe es a) völliger Hingabe des ganzen Lebens als Opfer an Gott, Unterordnung in der Liebe gegen die ganze Gemeinde, Einhelligkeit und Selbstverleugnung (12, 1—21); b) Gehorsam gegen die Obrigkeit, damit nicht sein Arbeiten als staatsgefährlich angesehen und vereitelt werde (13, 1—7); c) Liebe und Zucht (13, 8—14); d) Einigkeit in der Gemeinde, im Dulden der Schwachen und in der Sanftmut gegen Andersdenkende (14, 1—15, 13). — Nach dieser Darlegung rechtfertigt der Ap. am Schluß sein Schreiben mit seinem heidenapostolischen Beruf und dem Segen, welchen Gott auf sein Arbeiten bisher gelegt (15, 14—19), und kündigt ihnen nochmals sein Vorhaben an (20—33). — Das Sendschreiben schließt also nicht seinem wesentlichen Inhalt nach schon mit c. 11 (Holtzm.); c. 12 und 13 ist keine Zugabe, sondern von gleich wesentlicher Bedeutung. Ferner ist weder c. 15 ein Nachtrag und c. 16 ein vom Tertius im Namen und Auftrag des Paulus verfaßtes Empfehlungsschreiben mit dem Verzeichnis der Gemeindevorsteher für die Phöbe, die über Ephesus nach Rom reisen wollte (so Ewald, Reuß, Holtzm.), noch sind beide Kapitel unecht (Marcion, Baur u. a.), noch c. 16 allein, worin auch Weiß zustimmte. Ebenso unhaltbar ist, daß c. 9—11 und 16 ein Bruchstück aus einem Briefe an die Epheser sei (Weiße). Auch die Doxologie 16, 25—27 ist paulinisch und der wahre Schluß nicht verloren gegangen (Holsten). Die Eigentümlichkeiten der Schlußkapitel erklären Holtzm. und auch Luthardt aus mehrfachen Unterbrechungen wegen der verzögerten Abreise der Phöbe.

Die Einwendungen von Evanson und Br. Bauer gegen die Echtheit des ganzen Briefes verdienen keine Widerlegung (Holtzm.).

II. Die Briefe aus der ersten römischen Gefangenschaft.

Als Gefangener in Banden schrieb der Ap. (Eph. 3, 1. 13; 4, 1; 6, 20; Kol. 1, 24; 4, 3. 10. 18; Philem. v. 9. 10. 13. 23; Philipp. 1, 7. 13. 16. 17. 30; 2, 17) die Briefe an die Epheser, Kolosser, an Philemon und an die Philipper. Streitig ist, aus welcher Gefangenschaft, ob aus der zu Cäsarea oder der ersten in Rom. Im allgemeinen läßt sich ersteres nicht beweisen; die letztere aber steht für den Philipperbrief (so auch Weiß gegen Böttger und Thiersch) fest. Und da die Lage des Ap. nach den drei ersten Briefen mit der hier geschilderten dieselbe ist, so dürften diejenigen abzuweisen sein, welche jene nach Cäsarea versetzen (Beza behauptete dies nur vom Epheserbrief; dagegen Schleiermacher, de Wette, Meyer, Thiersch, Reuß, Schenkel, Hausrath, Weiß von sämtlichen). Entscheidend für den Philipperbr. ist 1, 13, was nur auf die castra Praetorianorum in Rom beziehbar, und wozu 4, 22, das „Haus des Kaisers“ allein paßt, welches nicht von der Familie des kais. Freigelassenen Felix in Cäsarea zu verstehen ist (so auch Holtzm.). Nach 1, 12 erhoffte P.

einen günstigen Ausgang, was in Cäsarea nicht möglich war, da er nach Rom appelliert hatte. Es läßt sich auch nicht beweisen, daß er in Cäsarea so frei das Ev. verkündigen durfte, wie in Rom. Diese Lage stimmt genau mit der in Eph. 6, 19; Philem. 10; Kol. 4, 3. 11 angedeuteten. Der entlaufene Sklave Onesimus konnte viel eher nach Rom, wohin alle Welt strömte, geflohen und dort sicherer sein, als in Cäsarea. Von Cäsarea aus konnte P. nicht schon wieder seinen Besuch in Klein-Asien, wo er soeben gewesen, ankündigen, da damals sein Ziel ja Rom war. Der Zusammenhang der drei Briefe nach Inhalt und Umständen, das Überbringen des Epheser- und Kolosserbr. durch Tychikus weist auf dieselbe Zeit der Abfassung für alle drei (Aristarchus Akt. 27, 2 ist derselbe wie Kol. 4, 10; Phil. 10). — Die Gründe gegen die Abfassung in Rom sind unerheblich und meist von der Lage des Ap. aus dem 2. Timoth.-Br. entnommen, die damals allerdings eine andere war. Daher haben sich für die Abfassung aller vier Briefe in der römischen Gefangenschaft entschieden: Neander, Credner, Wieseler, Bleek, Ewald, Wiesinger, v. Hofmann, W. Schmidt, Klöpper, Holtzm., v. Soden, Schnedermann. — Der Philipperbr. ist der letzte, wegen der nahe bevorstehenden Hoffnung auf Freilassung, von der in den anderen noch keine, und erst im Philemonbr. eine leise Andeutung sich findet.

1. **Der Brief an die Epheser.** a. Zwar hat Marcion diesen Brief in seinem Kanon nicht, oder wenigstens nicht so genannt, sondern „mit affektierter Gelehrsamkeit“ *πρὸς Λαοδικέας* (Tert. adv. Marc. 5. 11. 17, Epiph. Haer. 42. 9); sonst aber ist die Echtheit mächtig bezeugt, nach Weiß als Zirkularschreiben bekannter als der an die Galater. Angegriffen ist er außer von de Wette besonders von Baur, zuletzt von Holtzmann, Weizs., Pfleiderer. Verteidigt wird er außer von Guer., Meyer, Harleß, auch von Credner, Rückert, Bleek, Lünemann, Klöpper, Schenkel, Reuß, Weiß. Der Haupteinwand ist entnommen von seinem Verwandtschaftsverhältnis außer mit dem 1. Petrusbrief (Weiß, Pfleid.), bes. mit dem Kolosserbr., wogegen umgekehrt dieses wieder auch gegen die Echtheit des letzteren geltend gemacht ist. Es ist vielmehr ein Grund für die Echtheit beider Br. Nur ein Ap. konnte zwei in ihren Grundzügen so verwandte, in Einzelheiten auch wieder so unterschiedene Br. verfassen. Abgesehen von diesem Problem sind alle anderen Einwendungen (wie: gedankenleere und wortreiche Erweiterung des Kolosserbriefes, viele *ἅπ. λεγ.*, unwürdige Denk- und Schreibart, gnostische Beziehungen, sein so allgemein gehaltener Charakter) völlig unerheblich und unbegründet, nur von unrichtiger, meist oberflächlicher Erklärung entnommen (besonders die gnostischen Bez.). In dieser Hinsicht hat Holtzmann (gegen Baur) vieles gestrichen. Nur Berührungen mit späterer Gnosis hält er fest, aber „das Unpaulinische, das er findet, ist nicht der Rede wert“ (v. Hofm.). Holtzm. schält (mit wenig Glück) einen ursprünglichen Br. an die Kolosser mit dem Thema in 1, 10 aus dem unserigen heraus, welchen er von dem (späteren) Verf. des Eph.br. mit seiner deuteropaulinischen Weltanschauung in angelernter paul. Sprachweise interpoliert sein läßt. Was nun diese Verwandtschaft der beiden Br. betrifft, so kann, wenn bloß ein Ausschreiben aus dem Kolosserbr. oder dieses aus dem Epheserbr. statthätte, dieses nicht wohl als Sache eines Nachahmers angesehen werden, dem es an jedem Zweck gefehlt hätte: es wäre das eine bloße stilistische Übung gewesen, namentlich da beide Gemeinden einander so nahe lagen.

Ein Fälscher aber würde nicht bloß einen Brief benutzt haben. Daß unser Schreiben eines Apostels durchaus würdig ist, wird die genauere Zweckbestimmung ergeben. Die brieflichen Übereinstimmungen erklären sich aus der Gleichzeitigkeit der Abfassung und der Identität des Zweckes, der Behandlung, des Themas, der Leser, ihrer Umstände und Bedürfnisse. Der Apostel hatte durch Epaphras Nachrichten von der ephesinischen Gemeinde erhalten, und schickt durch Tychikus (6, 21), der nach Kolossä gesandt wird, an beide Gemeinden ein Schreiben. Diese lagen örtlich einander nahe und waren in ihren Verhältnissen im allgemeinen gleich; Irrlehrer waren in beiden, doch wußte Paulus darüber aus Kolossä direkt, von Ephesus nur indirekt. Daher er an die Epheser allgemeiner schreibt, im Br. an die Kol. aber die polemische Tendenz stärker hervortreten läßt; die Gesichtspunkte waren für die Bekämpfung derselben Gegner notwendig dieselben. Wenn Reuß die Verwandtschaft in Gedanken und Worten genauer mit Bezug auf die Eigentümlichkeit der Idee untersucht, so muß er unbefangen eingestehen: „es sei bei diesen Vergleichungen nur der Wortlaut berücksichtigt, die Verschiedenheit des Stoffs bei aller Identität des theologischen Standpunktes übersehen, — der Kritik sei ein Irrlicht vorgehalten". Abgesehen von der Fülle des Gedankenreichtums und der gehobenen, feierlichen Stimmung und einem entsprechenden Redefluß im Epheserbrief, wogegen der spätere Kolosserbrief prägnanter, kürzer, schärfer ist; abgesehen davon, daß der erstere allgemeiner, der andere persönlicher und spezieller gehalten ist, ist die Grundidee in beiden Briefen und deren Durchführung eine solche, wie sie unmöglich einem Nachahmer und Fälscher, selbst nicht einem Schüler, zugeschrieben werden darf. Das Thema des Epheserbr. liegt in 1, 20—23: Christus ist der schließliche Einheitspunkt, das Endziel aller Dinge für die Gemeinde, welche als sein Leib eine einige, die Fülle dessen ist, der als ihr Haupt alles in allen schließlich erfüllt. Daher der Einheitspunkt für die Ermahnung 4, 1 f.: die Einigkeit des Geistes in dem Bande des Friedens. Im Kolosserbr. ist der Gesichtspunkt 1, 15—20: Christus, das vorweltliche Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne aller Kreatur und der Auferstehung, und darum erhaben über alles, und in ihm der ganze Reichtum der Weisheit; daher haben die Gläubigen zu trachten nach dem, was droben ist, nach ihrem erhöhten Haupte, dem Auferstandenen (3, 1). Nur von diesem Standpunkte aus konnten die Gemeinden gegen die ihre Einheit zerreißenden Irrlehrer sicher auftreten. — Nach Luther gehört der Ephes.br. zu „den echtesten und edelsten Büchern, die Christum zeigen."

b. Inhalt: Der Apostel will im Briefe an die Epheser die Leser I. daran erinnern, was sie geworden sind; und er thut dies, a) nachdem er in lobpreisendem Eingang Gott gedankt für das, was er in Christo nach seinem ewigen Ratschluß beschlossen und in der Zeit durch sein Opfer an der bisher getrennten Menschheit zu ihrer Einigung in Christo gethan hat und noch zukünftig thun wird (1, 3—14). Darum bete er, da dieselbe Gotteskraft, welche in Christi Auferweckung von den Toten sich bewiesen, auch an den Lesern geschehen ist, daß sie immer tiefer erkennen möchten, daß sie einverleibt seien in Christus das Haupt und somit in die Kirche, welche ist sein Leib (15—23). Nun zeigt er, b) was sie dadurch ohne ihr Zuthun, lediglich aus Gnaden geworden sind — aus Kindern des Zorns (2, 1—3) mit den

Juden in Christo begnadigt (1—10), aus solchen, die ferne waren von dem Volke Gottes, ebenso wie dieses durch Christi Versöhnungstod geeinigt zu einer Gemeinschaft, dem wunderbaren Bau der Kirche (11—22). c) Als an solche vollberechtigte Glieder habe er als Ap. nach dem besonderen Beruf an die Heidenwelt, sie an dieses Geheimnis behufs ihres Wachstums im geistlichen Leben zu erinnern (3, 1—21). Hieran schließt er II. die so vorbereitete Ermahnung a) zur Einigkeit (4, 1—16) in der Liebe gegenüber der Selbstsucht (1—6), wie als Glieder mit ihren verschiedenen Gaben zum Dienste für die Gemeinschaft (7—16); ferner b) zum Wandel im heil. Geiste, der α) im Gegensatz stehen muß zu dem bisherigen heidnischen (4, 17—5, 8), der β) entsprechen muß der neuen Gemeinschaft der Kinder des Lichtes, welche 1. persönlich in Wort und Verhalten zeigen, daß sie mit dem hl. Geist erfüllt sind (5, 9—21), aber auch 2. alle natürlichen Gottesordnungen heiligen und zwar α) die Ehe als ein Abbild der Gemeinschaft Christi mit seiner Gemeinde (5, 22—33), β) die Stellung der Kinder zu den Eltern (6, 1—4) und γ) der Knechte zu den Herren (5—9). Dies kann aber nur geschehen, wenn die Gemeinde c) auch in den geistl. Kampf mit der von Gott selbst dargereichten Waffenrüstung eintrete (6, 10—20).

c. Daß gewisse erste Keime der späteren Gnosis sich hier schon finden, ist durchaus nicht auffällig; schon in seiner Abschiedsrede zu Ephesus warnte P. davor; später in den Pastoralbr. sind sie, weil inzwischen mächtiger geworden, schärfer bekämpft. Daß der Ap. im Epheserbr. eine ihm bekannte, und zwar vorwiegend heidenchristliche Gemeinde im Auge hat, die das Ev. gern aufgenommen und nach der Seite der Erkenntnis bedeutende Fortschritte gemacht hatte, liegt klar am Tage (1, 13—16; 2, 11. 19; 3, 1; 4, 20). Doch hebt er nirgends das spezielle Verhältnis hervor, in dem er zu der Gemeinde gestanden, noch benennt er einzelne Glieder derselben. Es erklärt sich dies daraus, daß der Ap. ein Zirkularschreiben an die vorderkleinasiatischen, von Ephesus aus gegründeten und auch geleiteten Gemeinden geschrieben hat; dies wird bestätigt durch das Fehlen der Worte ἐν Ἐφέσῳ in mehreren Handschr. (so im cod. B; im Sin. sind sie von späterer Hand); auch scheinen Tert., Orig., Basil., Hier. dieselben nicht gelesen zu haben, und Marcion, um auch in diesem Punkt seine genaue Bekanntschaft mit der paulinischen Tradition zu beweisen, setzte dafür: an die Laodicäer. Der Text ohne den Zusatz des Ortes gibt, wie Holtzm. richtig hervorhebt, keinen Sinn (gegen Credner, v. Hofm., Weiß). Der Brief sollte an die einzelnen Gemeinden in Abschrift kommen, so daß entweder eine Lücke an der betreffenden Stelle blieb, oder auch ein anderer Name, der der betreffenden Gemeinde, eingeschrieben wurde (τοῖς οὖσιν also wie Röm. 1, 7; 2 Kor. 1, 1; Phil. 1, 1). So erklärt sich auch Kol. 4, 16, wo der Ap. die Kolosser auffordert, ungeachtet sie direkt einen Brief empfangen, sich doch den „aus“ Laodicea geben zu lassen, nämlich den dahin gebrachten Epheserbrief. Wer ihn wie Meyer ausschließlich an die Epheser geschrieben sein läßt, muß auch mit ihm gestehen, daß er den allgemein gehaltenen Charakter nicht erklären kann. Ihn aber an die Laodicäer speziell gerichtet sein zu lassen (Credner, Baur, Bleek), paßt nicht zu jenem ἐκ; es müßte heißen: τὴν πρὸς Λαοδικ. Für die Priorität des Epheserbriefes auch v. Hofmann, und neuestens W. Schmidt. — Nach Weiß ist der Br. an dieselben Gemeinden Kl.-Asiens gerichtet, an welche der vor ihm geschriebene 1. Petrusbrief gesendet war.

Auf ihn hat Paulus absichtlich hier Rücksicht genommen, um den Judenchristen daselbst zu zeigen, daß die Heidenchristen in derselben Wahrheit erzogen wären, damit so alle Unterschiede zwischen paul. Heidenchr. und urapost. judenchristl. Gemeinden aufhören sollten, eine nicht zu begründende Hypothese, welche eher umgekehrt werden könnte. Gegen ihn sehr abweisend auch Holtzm.

2. **Der Brief an die Kolosser.** a. Kolossä, oppidum celeberrimum, Plin. h. n. V., 41. 145, Strabo XII, 8. 13) lag zwischen Hierapolis (Kol. 4, 13) und Laodicea (2, 1; 4, 13—16) am oberen Lykus und ward a. 61 durch ein Erdbeben zerstört. Hier hatte sich ohne des Paulus direktes Einwirken eine Gemeinde gebildet; deren Vorsteher, Epaphras (nicht = Epaphroditus Phil. 2, 25), war nach Rom gekommen. Ob dies geschehen lediglich zu dem Zweck, dem Ap. Mitteilungen zu machen, oder ob er, was wahrscheinlicher, seine sonstwie motivierte Reise dahin nur hiezu benutzte, läßt sich nicht angeben. Auch ist es nicht sicher, ob der Ap., der die Gemeinde nicht gestiftet hatte, sie früher besucht hat. Sie war vorwiegend heidenchristlich; doch fehlte es auch nicht an Christen aus den Juden, denn Juden gab es dort sehr viele (Jos. arch. XII, 3. 4, XIV, 10. 20, Cic. pro Flacco 28). Bei aller Glaubensbewährung war die Gemeinde jetzt in Gefahr, durch eingedrungene Irrlehrer die Wahrheit und Reinheit des Ev. zu verlieren. Diese hielten Beschneidung (2, 11), Speise- und Festtagssatzungen fest (2, 16. 21), wodurch Christi Versöhnungswerk beeinträchtigt wurde (2, 14—19). Damit verbanden sie in dualistischer Weise Spekulationen über die höhere Geisterwelt, woraus sich Verirrungen sittlicher und religiöser Art (falsche Askese, Engeldienst) und geistlicher Hochmut (2, 8. 18. 23) ergaben, und womit sie der göttlichen Natur Christi (1, 15) und seiner alleinigen Herrschaft (2, 19) entgegentraten. Es sind daher weder Juden noch Pharisäer, noch Judaisten, wie in Galatien oder in Rom (gegen 2. 21 u. 23), noch alex. Neuplatoniker, noch Chaldäer (Hug), noch Essener (Schneckenb.), noch essenische Judenchristen (Lightf., Weiß, Klöpper), noch gnostisch angehauchte Judenchristen (Henle), noch Anhänger heidnischer Philosophie gewesen; vielmehr haben wir, da noch keine bestimmte Nationalität noch ein ausgebildetes System bei ihnen hervortritt, nur Anfänge späterer Gnosis. — Der Ap. mochte zuerst den Br. an die Epheser auch für sie bestimmt haben, entschloß sich aber auf Bitten des Epaphras, noch diesen speziell für ihre Verhältnisse berechneten Br. zu schreiben.

b. Auch dieser Br. beginnt mit dem Dank des Ap. für das, was die Leser hätten (1, 3—8), woran sich sofort die Vergewisserung seiner Fürbitte knüpft, daß sie zur vollen Erkenntnis in dem ihnen von einem treuen Mitarbeiter gebrachten Ev. wachsen mögen, um so mehr, als sie Gefahren ausgesetzt wären, welche ihnen das Empfangene zu nehmen drohen (9—12); sie hätten, zeigt der Ap., I. in Christo, der Haupt, Mittler und Ziel der Schöpfung, wie auch durch sein Blut der Erlösung ist, die vollkommene Versöhnung mit Gott, und bedürften daneben nicht noch anderes, wie die Irrlehrer mit ihrer vermeintlichen tieferen Weisheit behaupten (13—23). In Christo seien alle Schätze göttlicher Weisheit beschlossen; ihn zu verkündigen sei auch in der Trübsal seine Freude und müsse ihre Aufgabe sein (24—29). Wer in Christo ist, der ist eine neue Kreatur, und bedarf weder zu seiner Weisheit der Menschen

Lehre, noch zu seiner Erlösung von der Macht der Finsternis der Beschneidung, des fleischlichen Gesetzesdienstes in Selbstentsagungen, noch abergläubischen Engeldienstes (2, 1—17). Wer in diese Scheinweisheit und Scheindemut verfallen, habe sich in fleischlich selbstischem Wesen von Christo, dem Haupte und seinem Leibe, der Kirche getrennt (2, 18—23). Vielmehr gelte es II. für den Christen zu trachten das in Christo dem erhöhten Haupte verborgene Leben zu haben (3, 1—4); welches, wenn es in Zukunft in seiner Herrlichkeit offenbart werden soll, sich beweisen müsse 1. in dem Ablegen des fleischl. Wesens der Selbstsucht und der Feindschaft (5—11) und 2. in dem Anziehen der Liebe mit ihren Tugenden, im Dienste an der Gemeinschaft durch die Pflege des Friedens in dankbarer Verkündigung des Wortes Christi (12—17), und in dem rechten Verhalten in den natürl. Gemeinschaftsordnungen (3, 18—4, 1). Im anhaltenden Gebet, weislichen Wandel und rechtem Wort werde das verborgene Leben bethätigt (4, 2—6). — Zum Schluß folgt eine große Reihe persönl. Mitteilungen.

c. Die Echtheit des Kol.br. ist bezeugt sowohl durch die bestätigende Gemeindeschilderung im Br. des Apokalyptikers an die Laodicäer (3, 14—21 mit Kol. 1, 15; 2, 8. 18. 23), durch Justin (c. Tr. p. 311) und Marcion, wie durch alle anderen Zeugen. Daher meint Bähr: „keinem Besonnenen kann es einfallen, daran zu zweifeln". Der „regelrechte Feldzug" beginnt gegen ihn seit 1845 mit Baur, nach welchem der Br. der Versuch eines Pauliners sei, den Paulus mit dem 4. Ev. u. dessen Logoslehre auszugleichen, weshalb denn neuestens v. Soden die christologische Stelle (1, 15—20 und die verwandten 2, 10. 15. 18) als zu diesem Zweck interpoliert aus dem von P. nach Kolossä geschickten echten Brief ausgeschieden wissen will. Dieses Vorgehen ist willkürlich; dieselbe Lehre des P. ist auch in seinen anderen Briefen zu finden; in der Sprache hat er nicht mehr Eigentümlichkeiten als jeder andere echte paul. Br. Sprache wie Inhalt ist bedingt durch die Beziehung auf die Gegner. Die Gründe dagegen erledigen sich durch das zum Epheserbr. Bemerkte. Einer Vermittlung, daß der Ap. den Br. dem Timotheus diktiert habe (Bleek), bedarf es nicht, noch weniger der Annahme, daß letzterer ihn nach Besprechung mit dem Ap. geschrieben habe (Ew.). Endlich fehlt auch nicht der angemessene Zusammenhang der Gedanken, wie Holtzmann behauptet; vergl. gegen ihn bes. Klöpper, Weiß, Franke.

3. **Der Brief an den Philemon** ist gleichzeitig mit den beiden vorigen geschrieben und durch Onesimus, der mit Tychikus zusammen reiste, überbracht an Philemon, welcher aus und in Kolossä (Kol. 4, 9. 17 u. Phil. v. 2; nicht Laodicea, nach Wies.), vom Ap. bekehrt, sich durch seinen Glauben auszeichnete, und wohl Vorsteher der Gemeinde war, die in seinem Hause sich sammelte (v. 1. 2). Der Br. bezweckt, bei ihm für seinen aus Furcht vor Strafe (v. 15) entlaufenen, nach Rom gekommenen und dort vom Ap. bekehrten Sklaven Onesimus freundliche Aufnahme zu bewirken, damit Philemon ihn als Bruder in Christo ansehe, und womöglich dem Ap. wieder zum Dienste zurücksende, der seiner nicht gern entbehren möchte. Der Ap. spricht zuerst (v. 1—3) mit Dank gegen Gott von dem bewahrten Glauben und der Liebe des Philemon gegen die Christen (4—7), erinnert dann daran, in welches neue Verhältnis Onesimus durch seine Bekehrung zum Ap. wie zu ihm getreten sei; jenem sei er ein teurer Sohn, diesem, obwohl Sklave, doch ein Bruder. Um deswillen, bittet

der Ap., möge Philemon dem Onesimus vergeben (8—17). Etwaigen Schaden wolle er (Paulus) gern tragen, wenn nicht Philemon durch Erlaß der Schuld etwa gut machen wolle, was er selbst ihm, dem Ap., schulde (15—21). Schließlich bittet er für die Zeit, da er frei komme, um Herberge bei ihm (22—24). — Das kleine Schreiben voll zarter, feiner und warmer Empfindungen zeigt bei aller brüderlichen Demut und Liebe doch echt apostol. Würde in Sprache wie Inhalt, und trägt so alle Merkmale der Echtheit an sich, wie es auch als apostolisch bezeugt ist (can. Mur., Marc., Tert. c. Marc. 5. 21 — ja Ign. ad Eph. 2, ad Magn. 12). Nichts desto weniger hält Baur es für das Embryo einer christlichen Dichtung! Sonst ist seine Echtheit anerkannt.

4. **Der Brief an die Philipper** ist a) veranlaßt durch die von dieser Gemeinde an den Ap. in seine Gefangenschaft durch Epaphroditus gesandte Liebesgabe. Von dem Überbringer hatte er erfreuliche Nachrichten über den Zustand der früher (Apg. 16, 12 f.) von ihm gegründeten, mit ihm in engster Verbindung stehenden Gemeinde empfangen. Der Br. ist ein in Liebe überströmender Dankbrief an die Gemeinde, die er seine Freude und seine Krone nennt; er sendet ihn durch Epaphroditus nach dessen Genesung von seiner unterwegs erlittenen gefährlichen Krankheit. Er enthält neben dem Dank auch ernstliche Ermahnungen (ob im Anschluß an ein von Epaphr. überbrachtes Begleitschreiben der Gemeinde? v. Hofm.) zur Eintracht und demütigen Gesinnung in der Liebe nach Christi Vorbild (2, 5 ff.), sowie Warnungen vor den fleischlich gesinnten unter Juden- wie Heidenchristen sich findenden Feinden des Kreuzes Christi. Sonst ist er der persönliche innige Ausdruck seiner Christenfreude und gipfelt in der Aufforderung „Freuet euch im Herrn allewege und abermal sage ich freuet euch" (4, 4), also eine echte epist. de gaudio (Bengel).

b) Inhalt. Dem entsprechend, damit seine Freude trotz seiner Trübsal auch ihre Freude trotz ihrer Mißstimmungen werde, schreibt P. an sie, nachdem er in der Einleitung (1, 3—11) sie seiner Freude über sie mit Dank gegen Gott und für ihre Liebe, wie seiner Fürbitte für sie zu ihrem Wachstum in der Erkenntnis vergewissert, I. zu ihrer Beruhigung (1, 12—2, 30) a) über seine Lage, welche auch in der Gefangenschaft zur Förderung des Ev. beitrage, trotz mancher selbstsüchtiger Gegner (12—18), daß er einen guten Ausgang seines Prozesses hoffe, und ob er wohl am liebsten abscheiden möchte, doch um des Ev. willen noch weiter leben werde (19—26); für diese Freude, sollten sie b) nun auch ihm Freude machen, durch ihr einmütiges Standhalten und Zusammenleben in der Demut (27—30), wie durch ihre selbstverleugnende Gesinnung nach Christi Vorbild (2, 1—11), um untadlich zu wandeln (12—16); und c) auch in seiner Abwesenheit sich doch mit ihm freuen über seine und seiner Gehilfen Arbeit (17—30). Hieran reiht der Ap. II. eine Ermahnung, daß sie sich ihre Freudigkeit auch nicht nehmen lassen sollen durch die Feinde des Kreuzes Christi; vielmehr sich hüten a) vor der jüdischen Gesetzes- und Selbstgerechtigkeit nach seinem Vorbilde (3, 1—16), und b) vor denen, welche, irdisch gesinnt, nur fleischlichen Genuß suchen, statt ihres Bürgerrechtes im Himmel sich zu freuen (3, 17—21); und c) im Herrn feststehend auch in dieser Freude alle Mißhelligkeiten meiden, wie alle Sorgen auf den Herrn werfen, dessen Friede sie bewahren möge (4, 1—9). III. Zum Schluß kommt der Ap. auf seinen Dank für ihre Liebe und Teilnahme (v. 10—20).

c. Die Echtheit ist durch äußere Zeugnisse „mehr als ausreichend", (Schenkel) ebenso gesichert, wie die der anderen Briefe: schon Polykarp (ad Philipp. 2. 3. 9. 11, Clem. R. I, 16) u. Ignatius (ad Rom. 6, ad Philad. 8) benutzten ihn. Die zuerst von den Tübingern, in neuester Zeit bes. von Holsten geltend gemachten Einwendungen sind nur ein Zeichen der Hyperkritik (so selbst Schmidt, gegen Holsten); nach de Wette ist die Echtheit über allem Zweifel erhaben. Nicht voreingenommene Kritik findet weder gnostische Ideen und Ausdrücke (in 2, 5—10 keinen ἁρπαγμός, also gerade das Gegenteil; ebenso die sittliche Seite der Selbsterniedrigung Christi mit der entschiedensten Betonung seiner wirklich menschlichen Natur und Lebensentwicklung), noch daß Veranlassung und Zweck fehle, noch etwa Gedankenarmut (man vgl. 2, 5—11) oder momentane Wiederholungen. Vielmehr erschließt keiner der anderen Br. so wie dieser das Herz des Ap., seine Innigkeit und Zartheit, Freude des Glaubens und Demut der Gesinnung. Schon Bleek (u. ähnl. Schmidt) sagt: „Alle diese Gründe beruhen teils auf verschrobener Erklärung, teils auf willkürlichen geschichtlichen Voraussetzungen, so daß sich kaum begreifen läßt, wie sie ernstlich gemeint sein können". Daher gehören denn zu den Verteidigern außer Lünem., Brückner, Wiesinger, Weiß, Ernesti, v. Hofm., Schnedermann auch Theologen wie Reuß, Hilgf., Hausrath, Schenkel, Pfleiderer, bis Hitzig und Holsten sich wieder gegen die Echtheit erklärten und gegenüber letzterem bes. P. Schmidt, Weiß, Weizs. und Holtzm. sie verteidigten.

d. Ebenso unerheblich sind die Gründe von Bleek u. Ewald gegen die Einheit, daß 1, 1—3, 1a und 4, 21—23 ein Br. an die Gemeinde und 3, 1b—4, 20 entweder Nachtrag oder an die Freunde des Ap., oder (Hausr.) zuerst geschrieben sei. Dagegen spricht (nach de W., Reuß, Mangold) sowohl die Überschrift wie die Zusammengehörigkeit. Der schroffe Übergang von 3, 1 erklärt sich aus der Briefform und aus der Stimmung des Apostels, und jenes τὰ αὐτά geht nicht, wie Baur u. a. wollen, auf das Vorhergehende, sondern, wie Holtzm. und Holsten richtig erklären, auf das Folgende. Wenn Meyer 3, 1 auf einen früheren, verlorenen Br. bezieht und dies durch Polyk. ad Phil. 3 bestätigt glaubt, so ist zu beachten, daß ἐπιστολαί auch von einem Br. stehen kann. Oder will man den Plural betonen, so kann Polyk. sehr wohl die anderen, den Philippern gleichfalls bekannt gewordenen Br. des Ap. meinen.

e. Die Zeit der Abfassung ergibt sich aus der Stimmung des Ap., daß er die bestimmte Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang seines Prozesses hat, also gegen das Ende seiner (ersten) röm. Gefangenschaft. Auch Holsten muß ihn bald nach des P. Tode verfaßt sein lassen; aber dann hätte ein Fälscher unmöglich 1, 25. 26; 2, 24 schreiben und nicht den Epaphroditus, der damals noch lebte oder von dem man damals noch wußte, zum Überbringer machen können.

III. Die Briefe nach der ersten römischen Gefangenschaft (Pastoralbriefe).

Alle Fragen über die Br. an Timotheus und Titus stehen im Zusammenhang mit der immer noch nicht zum Abschluß gekommenen Frage nach der zweiten Gefangenschaft des Ap. in Rom. Für eine solche: Baronius, Tillemont, Usher, Pearson, Mosh., Hug, Wurm, Schneckb., Credner, Gies., Neander, Guerike, Huth., Wiesinger, Baumg., Lange, Ewald, Bleek,

v. Hofm., Kübel. — Gegen dieselbe: Petavius, Lardn., de Wette, Winer, Baur, Niedner, Wieseler, Ebr., Thiersch, Schenkel, Schaff, Holtzmann, Otto, Grau, Kölling; schwankend und wenig eingehend Weiß.

a. Durchschlagend erscheinen uns für eine zweite Gefangenschaft die nicht zu beseitigenden geschichtlichen Zeugnisse: schon Clem. R. (ad Cor. 5), also der Schüler beider Ap., schreibt noch vor Ablauf des ersten Jahrh., was er selbst in Rom erlebt hat, an Zeitgenossen, die es auch erlebt haben. Er bezeugt, daß P. ein Herold des Ev. gewesen im Morgen- und Abendlande, und daß er der ganzen Welt Gerechtigkeit gelehrt, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών. Wenn hier ὅλος κόσμος nach seinen beiden Grenzen bezeichnet wird und doch δύσις beide Male in demselben Sinne gefaßt werden muß, dann kann man vom Standpunkt weder des Clem., noch des Paulus, noch von dem der Leser unter τέρμα Rom verstehen, oder gar „sein ihm im Abendland gesetztes Lebensziel“ (Baur), oder „die meta der arena“ (Hilgenf.), oder „die höchste Gewalt des Abendlandes“ (Wieseler). — Dazu kommt das Zeugnis im Can. Mur., wo zur Apg. des Lukas hinzugefügt ist: profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis (entweder scil. omittit oder das vorhergehende semote); jedenfalls entsteht derselbe Gedanke, daß die dem Verf. bekannte Reise des Ap. nach Spanien weggelassen werde. Dies so wichtige zweite Zeugnis aus der Tradition der römischen Kirche kann nicht (nach Hilgenf.) aus Röm. 15, 26 geflossen sein. Dazu kommt das des Dionysius von Korinth (Eus. II, 25) und die aus der allgemeinen Tradition von Eus. selbst geschöpfte Nachricht, daß der Ap. zum zweitenmale nach Rom hingegangen und dort mit seinem Martyrium vollendet worden sei (Eus. II. 22), wo λόγος ἔχει nicht einen Zweifel oder Sage, Gerede Einzelner bezeichnet, sondern wie überall herkömmlicher Ausdruck für Tradition ist, welche ebenso vom Athanasius (op. I, 265), Chrysostomus (op. II, 505) und Hieronym. (Cat. 5) festgehalten wird. Die Richtigkeit dieser Tradition findet Eus. durch 2 Tim. 4, 16 bestätigt; sie wird aber nicht etwa aus dieser Stelle hergeleitet (so auch Kübel). — Sonst sprechen an historischen Gründen für die zweite Gefangenschaft: daß P. in der ersten gar nicht wegen eines todeswürdigen Verbrechens angeklagt war, daß er seine bestimmte Hoffnung auf seine Freilassung ausspricht, daß, wenn er nicht freigekommen, vielmehr den Märtyrertod erlitten hätte, der Schluß der Apg. diesen nicht wohl verschweigen konnte. Vor allem aber alle in den Pastoralbr. enthaltenen Thatsachen — die Evangelisation von Kreta (Tit. 1, 5), der Winteraufenthalt in Nikopolis, wohin Titus kommen soll (3, 12) —, welche weder vor dem 3jährigen Aufenthalt des P. in Ephesus (da Apollos damals noch nicht des Ap.s Gehülfe war), noch während desselben (weil des Lukas Bericht diese geradezu ausschließt, aber nicht vergessen haben kann), noch unmittelbar nach ihm geschehen sein können (die Zeit in Korinth von 3 Monaten ist zu kurz). Da nun alle drei Br. nach Inhalt, Form, Sprache, wie nach den Gemeindezuständen und den vorhandenen Irrlehrern eine völlig übereinstimmende, auch von Holtzmann anerkannte Gleichmäßigkeit zeigen, so kann ihre Abfassungszeit nicht sehr weit auseinander liegen, am wenigsten 5—6 Jahre, und es können zwischen den 1. und 2. Br. nicht die Br. an die Römer und Korinther fallen. Für alle drei Br. aber gibt es vor der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft (wie Weiß und Kübel zugibt) keinen Raum; dazu kommt, daß

des P. Lage in der Gefangenschaft nach dem 2. Br. völlig anders war, als in den Br. an die Epheser und Kolosser, an Philemon und die Philipper; auch sein Verhältnis zum Timotheus, z. B. daß P. 5—6 Jahre seinen φελόνης und seine μεμβράναι sollte in Troas gelassen haben. Dies alles erklärt sich einfach, wenn die zweite Gefangenschaft festgehalten und demnach auch eine mehrjährige Wirksamkeit des Ap. nach seiner Befreiung aus der ersten statuiert wird. Der 1. Br. an Tim. und der Titus-Br. ist daher auf der Reise in Macedonien, der zweite an Tim. aus der 2. Gefangenschaft in Rom nach der ersten Verteidigungsrede kurz vor seinem Tode geschrieben (so Mill, Wegscheider, Schott, Huth., Neander, Baumg., Kübel, v. Hofm.). Andere (Wieseler rc.) setzen die beiden ersten in die Zeit der dritten Missionsreise nach Ephesus; oder den 1. Tim.br. zwischen 1. u. 2. Kor. (Otto), oder zwischen Gal. u. 1 Kor. (Reuß), oder nach Cäsarea (Thiersch); Beck den 1. Tim.br. bald nach Akt. 20 (auf der Reise von Troas nach Jerusalem), den 2. in den Anfang der (ersten) röm. Gefangenschaft (so auch Eylau: vor die anderen Gefangenschaftsbriefe). — Noch später verlegen den 1. Tim.br. die Gegner der Echtheit: Credner zwischen 70—150, Bleek ans Ende des 1. Jahrh., Baur ins 2. Jahrh.

b. Die äußeren Zeugnisse für die Echtheit sind für alle drei Br. gleich; sie entsprechen denjenigen der anderen (so auch Weiß), nur daß Marcion sie verwarf, Tatian nur den Titusbr. festhielt. Die Gegner verwerfen teils sämtliche 3 Br. (Baur, Holtzm., Weizs.); teils (so Schleierm., Neander, Lünem.) nur den ersten; Credner hält nur den Titusbr. fest, Lemme nur den 2. an Tim. (mit Interpolationen). Ähnlich Reuß jetzt, wogegen er nach Weizs. eine mosaikartige Nachbildung ist. — Verteidigt ist die Echtheit bes. von Planck, Wegscheider, Beckhaus, Hug, Berth., Feilmoser, Guerike, Böhl, Kling, Heydenr., Mack, Baumg., Otto, Matth., Böttger, Huth., v. Hofm., Thiersch, Wiesinger, Kübel, Reuß, Beck, Kölling; auch Weiß, ungeachtet er manches findet, was jedes Erklärungsversuches spotte. — Die Gründe dagegen sind, abgesehen von der Schwierigkeit, die Br. in den geschichtlichen Rahmen des uns bekannten Lebens des Ap. einzureihen, vor allem das „irenisch" verzeichnete Bild des Ap.s, die angeblich ungenauen und nicht zu kombinierenden Aussagen über die Irrlehrer, die Gemeindeverhältnisse, welche angeblich eine sehr vorgerückte Zeit des 2. Jahrhunderts voraussetzen sollen, das Witweninstitut, dazu Abweichungen in Lehre und Sprache. Letztere hat bes. Kölling gegen Holtzmann richtig beleuchtet. Schon de Wette räumte ein, daß die inneren Gründe gegen die Echtheit nicht ausreichend seien. Die Irrlehrer sind weder reine Judaisten noch Samaritaner, noch Essener und Therapeuten, noch Marcioniten und Ophiten; sondern es ist die im Entstehen begriffene, noch hellenische und jüdische Elemente ungeschieden enthaltende Vulgärgnosis, mit falscher Betonung des Gesetzes (1 Kor. 1,7; Tit. 1,10.14 f.); die Keime dazu finden sich schon 1 Kor. 8,1 ff. und im Kol.-Br. (so auch Kübel). Sie erscheint hier weiter fortgeschritten, und zu ihrer Bekämpfung weist der Ap. seine Gehülfen an; ihr Umsichgreifen machte festere Gemeindeverhältnisse nötig, namentlich das Festhalten an der heilsamen Lehre, welche, soweit sie in diesen Br. vorliegt, den paulinischen Lehrgedanken (bes. seiner δικαίωσις) völlig entspricht. Die abweichenden Eigentümlichkeiten, wie z. B. das von Weiß so betonte Zurücktreten der konkreten Vorstellungswelt gegen eine abstraktere Ausdrucksweise, erklären sich (so weit sie wirklich vorhanden sind) ge-

nügend aus dem Zweck: Anweisung zu geben für das Verhalten der apostolischen und theologisch geschulten Gehilfen, und zwar nach dem verschiedenen Bedürfnisse der Gemeindezustände, in welche sie kamen. Die Gegner der Echtheit müssen als Verf. einen Schüler des P. annehmen; diesen läßt Schenkel sehr naiv „im Geist einer späteren Zeit, unter dem Namen und der Autorität des großen Heidenap." schreiben, weil er sich bewußt gewesen, nicht nur damit die gewünschte heilsame Wirkung hervorzubringen, sondern auch im Sinne des längst vom Schauplatz abgetretenen Ap. selbst zu handeln. So, „nahm er ohne Zweifel an, würde der Ap. jetzt an seine jüngeren Gehilfen schreiben, wenn er noch am Leben wäre!" Und wer war dieser große Unbekannte, der einem Tim. und Titus solche Vorschriften gab? Oder sind etwa auch diese nur fingierte Personen? Es ist das um so weniger möglich, als diese Briefe nach Weiß zu den bekanntesten gehören, und darum halten wir auch die jüngst wieder von Kübel, nach Schotts Vorgang, für möglich gehaltene Überarbeitung der drei paulinischen Grundschriften (wie etwa durch Lukas) für ausgeschlossen.

c. *1.* Der erste Br. an den Timotheus ist nach der richtigen Auffassung von 1, 3 (im Widerspruch mit der unhaltbaren, auch von Otto, Beck, Kölling u. a. wiederholten) auf der Reise des Paulus von Ephesus nach Macedonien geschrieben Paul. will dem verhältnismäßig noch jungen Timotheus, den er (3, 14) in Ephesus zurückgelassen, um die dortigen schwierigen kirchlichen Verhältnisse für die Zeit seiner (wahrscheinlich längeren) Abwesenheit zu ordnen, zu seinen ihm schon mündlich gegebenen Anweisungen noch einige durch die Zeitumstände nötig gewordene Verhaltungsmaßregeln schreiben. Tim. fühlt sich den schwierigen Aufgaben gegenüber teils mit Rücksicht auf seine Jugend, teils auf die Verhältnisse entmutigt; er scheint die Sachen aufschieben zu wollen, bis nach des Apostels Wiederkehr. Dem gegenüber schreibt ihm der Ap., nachdem er im Eingang ihn durch den Gruß als echten Sohn bezeugt, I. (1, 3—3, 13) wie er sich als Stellvertreter des Ap. in seiner Stellung unter den obwaltenden Umständen zu verhalten habe. Dies nämlich a. den Gesetzeslehrern gegenüber (1, 3—20), b. in seiner Überwachung des Gemeindelebens, 1) was die gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen in Bezug auf das Gebet (2, 1—10) und das Verhalten der Frauen überhaupt (11—15), und 2) was die Anstellung von Vorstehern (Älteste, Diakonen, Diakonissen (3, 1—13) betrifft. Hieran schließen sich II. Anweisungen über sein persönliches Verhalten a. als Lehrer der Kirche, welche die Trägerin der Heilswahrheit ist. Darnach soll Tim. 1) die heilsame Lehre derselben festhalten (3, 14—16), 2) die Irrlehrer bekämpfen (4, 1—11), 3) stets in gottwohlgefälligem Wandel erfunden werden (12—16); b. als Seelsorger gegenüber den Einzelnen der Gemeinde, je nach Alter, Geschlecht und Stand, insbesondere den Witwen (5, 1—6, 2), und dann denen gegenüber, welche die schlichte Frömmigkeit verachten, und das Lehren als Mittel zum Reichwerden ansehen (6, 3—21). — Eigentümlich, aber nicht zu begründen ist die Auffassung Kölling's, wonach der Br. eine Instruktion des Ap. an seinen Legaten sei, und zwar c. 1 für sein Verhalten in Macedonien; c. 4—6 für Korinth; c. 2 u. 3 ein Visitationsbüchlein. Man vergl. hiegeg. 1, 3, wo sowohl Köll. wie Beck u. Otto falsch konstruieren.

2. Ähnlich war die Veranlassung des Ap. an den Titus zu schreiben. Der Ap. hatte ganz Kreta durchzogen und das Ev. verkündigt. Daß es

schon vor ihm Bekenner Jesu daselbst gegeben habe (wie v. Hofm. annimmt), folgt nicht aus 1, 5, wonach vielmehr auf die Wirksamkeit P. zur Evangelisation der Insel erst einige Zeit später die Herstellung von Gemeindeordnungen folgen sollte. Dies noch Fehlende zu besorgen, hatte es dem Ap. an Zeit gefehlt; er ließ deshalb Titus zu diesem Zweck zurück, damit er die einzelnen Christen zu Gemeinden sammle und durch Einsetzung von Ältesten organisiere, u. zwar nicht ohne ihm die nötigen Anweisungen zu erteilen. Einige Zeit später war der Ap. veranlaßt an den Titus zu schreiben; ob Nachrichten des Titus selbst vorhergingen, sowie ob von Nikopolis aus, wie einige Handschriften in der Unterschrift sagen, läßt sich nicht mehr entscheiden. Was den Ap. offenbar bestimmte, waren teils die auch in Kreta nach seinem Weggange aufgetretenen Irrlehrer, teils die Sorge, daß die bekannten Unsitten der Bewohner sich nachteilig auch bei den Christen zeigen würden. Da der Br. einen weniger konfidentiellen Charakter trägt, als der an den Timotheus, so liegt die Annahme nahe, daß derselbe für die Gemeinde mitberechnet war, um den Titus für seine Maßnahmen zu beglaubigen. Er spricht I. von der Anstellung der Ältesten, und zwar 1) über die Erfordernisse in sittlicher und geistlicher Hinsicht (1, 5-9), und 2) über die Notwendigkeit für solche Anforderungen gegenüber den Irrlehrern (10-16). Sodann gibt er II. eine Anweisung, wie Titus selber der gesunden Lehre entsprechend die Einzelnen, je nach Alter, Geschlecht und Stand (2, 1-15), namentlich in ihrem Verhalten zur außerchristlichen Welt vermahnen (3, 1-7), und wie er sich selbst zu den Irrlehrern stellen soll (8-11).

3. Den zweiten Br. an den Timotheus schrieb P. aus seiner (nach unserer Ansicht) zweiten Gefangenschaft von Rom aus. Er ist rein persönlichen Inhalts und sein Ton ein besonders herzlicher und wehmütiger um der Lage des Schreibers wie des Empfängers willen; ob, wie Knoke will, mit eigner Hand geschr. (woraus Kn. das Recht zu Textänderungen ableitet, weil P. so viel in demselben korrigiert habe), ist sehr fraglich. Nach Gruß und Dank für des Timotheus ungefärbten Glauben, ermahnt ihn der Ap., daß er sich — wir müssen uns den Timotheus noch in Ephesus denken (gegen Spitta), wie aus dem Aufenthalt des Onesiphorus und Alexander daselbst und aus den Grüßen an Aquila und Priscilla sich ergiebt (1, 18; 4, 14 u. 19) — weder des Ev. überhaupt noch des Ap. schäme; vielmehr solle er die empfangene gute Beilage in der Lehre bewahren (1, 6-14), ja wenn es sein müßte, auch mit dem Ap. und überhaupt für das Ev. leiden, eingedenk des herrlichen Lohnes (1, 15-2, 13). Das sei um so mehr not bei den gegenwärtigen, durch Irrlehrer hervorgerufenen Verführungen (14-26)! Freilich werden diese Verirrungen je länger, je größer (3, 1-17); aber solange noch Menschen die gesunde Lehre vertragen, solle Tim. fleißig seinem Lehrberuf obliegen, um so mehr als er selbst sein Ende bevorstehen sehe (4, 1-8). Das Schreiben schließt (4, 9-22) mit der Bitte, sobald wie möglich zum Ap. zu kommen, mit Aufträgen für diese Reise und Nachrichten über den Stand des Prozesses.

Anm. Die Frage, ob wir alle Briefe des P. besitzen, ist zu bejahen. 1) Der Kol. 4, 16 erwähnte Brief an die Laodicäer ist weder der an Philemon (wie Wieseler, Thiersch behaupten) noch ein verloren gegangener (so auch Weiß), sondern unser Br. an die Epheser, welcher als ein encyklischer auch für die Gemeinden in Laodicäa mit bestimmt war. — 2) Ebenso wenig ist ein zwischen unsern beiden an die Korinther noch ein vor dieselben angesetzter Br. nachweisbar. Auch 1 Kor. 5, 9 weist nicht auf einen solchen, noch weniger haben wir, wie Hilgen-

feld will, ein Stück davon in 2 Kor. 6, 14—7, 1. — 3) Auch an die Philipper hat P. nicht noch einen andern Br. geschrieben s. oben S. 97. — Der Briefwechsel mit Seneca ist apokryph.; s. oben S. 42.

7. Der Brief an die Hebräer.

a. Noch am meisten Übereinstimmung herrscht über Inhalt und Zweck dieses Br.: daß er nämlich ein an Judenchristen gerichtetes Mahn- und Trostschreiben sei, welche in Gefahr standen, zum Judentum (gegen v. Soden) nicht, wie Wieseler will, an Heidenchristen, welche zum judaisierenden Christentum (gegen 10, 26) um seiner vermeintlichen Vorzüge willen zurückzufallen (gegen Zahn 12, 4—17; 10, 25), vielleicht teilweise auch schon zurückgefallen waren, (keine Abhandlung wie Reuß, Ebr. behauptet, gegen 13, 19—23; es fehlt weder Anfang noch Schluß). So jetzt: Moll, Ritschl, Grimm, Hausrath, Schneckenb., Pfleiderer, Hilgenf., Wieseler, Panek, Kübel. Nachdem der Verf. im Eingang sein Thema in 1, 1—3 dargelegt hat, zeigt er die Erhabenheit des Sohnes und des Glaubens an ihn, indem er I. den Sohn als neutest. Offenbarungsmittler darstellt in seiner Erhabenheit über die alttest. Offenbarungsvermittler, höher als die Engel, nach seinem ihm von Ewigkeit her eignendem Wesen (1, 4—2, 4), und nach seiner trotz der Erniedrigung in seiner Menschwerdung doch erlangten Herrlichkeit (2, 5—18); aber auch höher als Moses und Josua, hinsichtlich seiner Person (3, 1—6) wie seiner Wirksamkeit (3, 7 bis 4, 13). Der Sohn ist aber II. auch im Unterschiede von diesen allen der neutest. Bundes- und Versöhnungsmittler, und als solcher dem alttestamentlichen lev.-aronitischen zwar gleich (4, 14—5, 10), aber weil Priester nach dem Vorbilde Melchisedeks (7, 1—25) und Hoherpriester (7, 26—9, 12), u. zwar dies in Ewigkeit 9, 13—10, 18), doch weit darüber erhaben. Daraus folgt III. die Aufgabe der Glieder des neuen Bundes im allgemeinen (10, 19—31) und im besonderen: nämlich im Ergreifen des Heiles mit dem Glauben (10, 32 bis 12, 17), im Festhalten desselben mit der Hoffnung (12, 18—29) und in seiner Beweisung durch die Liebe (13, 1—6), namentlich im Verhalten zu den christl. Lehrern, den früheren (13, 7—16) wie den gegenwärtigen (17—21). Alle einzelnen Abschnitte laufen in Paränesen aus, welche wesentlich dasselbe bezwecken: das Festhalten am christlichen Glauben, und welche in den letzten Teil einmünden: eingedenk des in Christo erlangten vollkommenen Heilsbundes weder zurückzufallen noch sich zurückzusehnen nach dem Alten und Veralteten, vielmehr als Glieder der Kirche getrost zu sein auch beim Verlust des ererbten und äußerlich herrlicher erscheinenden, aber die Gewissen doch nicht reinigen und trösten könnenden Alten Bundes.

b. Daß ein solches Schreiben nur an Judenchristen gerichtet sein kann, folgt nicht bloß aus der alten Aufschrift πρὸς Ἑβραίους (Clem. b. Eus. VI. 14, 4), sondern auch aus der Stellung der Leser zum atl. Bundesvolk (4, 1—9. 11; 6, 12 ff.; 8, 7 ff.), ferner aus 9, 10 u. 13, 9—13 und aus dem Zweck. Geborene Heiden nehmen nur Wies., Weizs., Holtzm. an — ohne genügenden Beweis. Auch die alte seit c. 200 allgemein gebräuchliche, aber wohl nicht vom Verf. stammende Überschrift ist gegen diese Annahme. Daß auch geborene Heidenchristen und nichtjüdische Lehrer unter ihnen gewesen, folgt nicht aus πάντες in 13, 24. Aber wo die Leser zu suchen sind, ob in Jerusalem und Palästina (so die meisten, Holtzh., Weiß u. Keil), oder in Alexandrien, wo ein Tempel- und Opfer-

dienst bestand, oder in Spanien (Nic. a. Lyra), Kl.=Asien (Bengel), Ephesus (Credner), Laodicea (Stein), Korinth (Tobler), Cypern (Ullmann), Italien (Ewald), Rom (Wetst., Alf., Holtzm., Kurtz, Zahn, Harnack, Pfleiderer, Mangold), Antiochien und Umgegend (v. Hofm.), Syrien (Kübel), ist streitig. Da jedoch der Verf. nicht bloß für sich, sondern auch für seine Leser noch die lebendige Anschauung des Tempelgottesdienstes voraussetzt (gegen Zahn u. Keil bes. 9, 8. 9), so bleiben nur die beiden ersten, ohnehin am meisten vertretenen Ansichten zu berücksichtigen. Die römische Gemeinde als Empfängerin anzunehmen, verbietet die Verschiedenheit der aus dem Römerbr. bekannten Gemeindeverhältnisse mit den hier vorliegenden. Die sehr frühe Bekanntschaft der Römergemeinde mit dem Br. läßt noch keinen Schluß auf die Empfänger zu, sie läßt höchstens eine Beziehung zum Verf. vermuten. Dasselbe gilt von der Auffassung, daß der Br. an den Mittelpunkt der Diaspora, Alexandria, gerichtet sei (Schleierm., Schneckenb., Credner, Ritschl, Reuß, Hilgenf., bes. Wieseler). Denn da die archäologischen Entdeckungen des letzteren in betreff des dortigen Tempels abzuweisen sind (Holtzm., Grimm, Zahn), so bezeugen Sprache, Schriftbenutzung, Manier wahrscheinlich nur den alexandrinischen Ursprung, nicht aber das alexandrinische Ziel des Briefes. Die Verfolgungen aber um des Glaubens willen sind wohl in Palästina nachweisbar (Stephanus u. Jakobus) nicht aber in Alexandria. Und gerade hier weist die Tradition auf paläst. Empfänger (Clem. und Orig. bei Eus. VI, 14 und VI, 25); ebenso Hieronymus (so Mich., Hug, Bleek, Delitzsch, Lünem., Ritschl, Moll, Ebr.). Es waren nicht Judenchristen in dem von Paulus bekämpften Sinne, sondern solche, die aus alter liebgewordener Gewohnheit die alten Institutionen und Feste vermißten. Später hätten sich Christen darnach nicht zurückgesehnt; nur solange noch Opferdienst am Heiligtum verrichtet wurde, und Israels nationale Vorrechte noch bei Bestand schienen, war dies möglich. Stellen wie 13, 12 weisen deutlich auf Jerusalem (gegen Zahn) und die in Palästina lebenden Judenchristen (gegen Kübel); womit, was sonst der Verf. von persönlichen Verhältnissen berührt, übereinstimmt. Es hindern aber auch diese näheren Bestimmungen, die Judenchristen überhaupt als Leser anzunehmen. Gegen unsre Annahme ist weder die griechische Sprache, welche in Jerusalem verbreitet war (z. B. Br. des Jakobus), noch die Argumentationsweise (Stephanus), noch die Aufforderung zum Wohlthun, die auch an arme Gemeinden, wie die zu Jerusalem, gerichtet werden konnte — von außerordentlicher Liebessteuer ist nicht die Rede (gegen Wies.) —, noch daß sie das Evangelium nur aus zweiter Hand hatten (2, 3 f.); denn hier ist die Rede von der zur Zeit des Verfassers lebenden Generation. — Unser Brief ist also keine bloß theoretische Darlegung des schattenhaften oder idealen alten Bundes im Vergleich zum neuen (wie Zahn u. Keil wollen), um durch Darlegung der Vorzüge des letzteren vor Abfall vom Christentum zu warnen (v. Soden); eine solche Auffassung ist „sicher unnatürlich", wie Kübel mit Recht sagt.

c. Was den Verfasser anlangt, so hat er anonym, aber nicht, wie die Tüb. behaupten, in der Absicht geschrieben, für den Ap. Paulus zu gelten. Ein solcher Fälscher würde sich eng an die vom Ap. beliebte Briefform angeschlossen haben; das Fehlen dieser Form ist ein entscheidender Beweis dagegen, ebenso wie gegen den Ap. selbst als Verf. *1.* Von den äußeren Zeugnissen sind

die bedeutendsten und zugleich die ältesten die aus der römischen Tradition (latina consuetudo, Hier.). Wir haben, was schon Eus. III, 38 bemerkt, nicht bloß sehr zahlreiche Beziehungen auf unsern Br. im 1. Br. des Clem. R. (bes. 17 u. 36), einige auch im sog. 2. Clem.-Br. und im Hirten des Hermas; sondern auch der murat. Kan. legt über ihn ein zweifaches Zeugnis ab, indem er ihn sicher nicht zu den paulin. Br. rechnet, aber ihn doch erwähnt, als ein Schreiben, das Einige als Briefe an die Alexandriner, und zwar als im Namen des Paulus dahin gerichtet, bezeichnen (so auch Credner, Köstlin, Wieseler, gegen Del., Lün.). Endlich kennt auch Cajus v. Rom nur 13 paulin. Br. (Eus. VI, 20). Nach Tertullian hat Marcion von den paulin. Br. nur die Pastoralbr. verworfen; also nicht diesen, da er allgemein nicht als Paulusbr. galt. Tert. selbst hielt den Br., den er nur einmal citiert, (de pud. 20), nicht für kanonisch; dort beruft er sich „zum Überfluß" auf das Ansehen des Barnabas als comes apostolorum vir a deo satis auctoratus, worin aber nicht die Ansicht der damaligen Tradition sich ausdrückt, sondern seine Privatansicht, wofür sie auch Hier. (Cat. 5) ausgibt. — Iren. hat den Br. II, 30. 9, III, 6. 5, vielleicht IV, 11, 4 citiert, nach Eus. V, 26 auch in einer verlornen Schrift, ihn aber ebenfalls, gleichwie auch Hippolytos, nicht für paulinisch gehalten (Steph. Gob. bei Phot. bibl. 232). Also der abendländischen Kirche war der Brief nicht als paulinisch überliefert, wie Delitzsch richtig urteilt.

2. Im Morgenlande hat ihn die Peschitthâ am Schluß der paul. Br., nur als „Br. an die Hebr." bezeichnet; sonst finden sich Anspielungen bei Polyk., Ign., Just., Ap. I. 12. 63. c. Tryph. 12. 34. 67. Eigentümlich ist die Ansicht der alexandr. Tradition: Basilides verwirft ihn, weil er nicht Brief eines Ap. sei, dagegen berichtet Cl. Alex. von seinem Lehrer Pantänus (Eus. VI, 14), daß P. als Heidenapostel zum Überfluß auch an die Hebr. geschrieben habe, woraus es sich auch erkläre, daß er seinen Namen nicht nenne. Ob dies Überlieferung oder Ansicht, läßt sich nicht entscheiden. Clemens selbst citiert den Brief als paulinisch, ist sich aber der dabei obwaltenden Schwierigkeiten bewußt, indem er ihn für eine Übersetzung des Lukas aus dem Hebr. hält; P. habe sich nicht genannt, um die Hebräer, welche gegen ihn eingenommen waren, nicht abzuschrecken. Dies ist alles aber nur Vermutung, nicht Überlieferung. Ebenso steht Origenes; es fehle τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικόν des Paulus. Nur kann Or. bei seiner Kenntnis des Hebräischen und der LXX nicht die Vermutung teilen, daß er übersetzt sei; ein Schüler habe des P. Gedanken aufgeschrieben, er sie aber mit Zusätzen versehen; die Gemeinden, welche den Brief für paulinisch halten, seien nicht zu tadeln (die Mehrzahl scheint es also nicht gethan zu haben!); denn nicht ohne Grund halten die Alten (Pant., Clem.?) ihn für ὡς Παύλου; wer ihn wirklich geschrieben, darüber sei das Wahre Gott allein bekannt. Die auf uns gekommene Forschung (ἱστορία, nicht Überlief.) sage, daß Cl. Rom. ihn geschrieben, oder Lukas. — Die Ansicht des Orig. blieb im Morgenlande maßgebend für Eusebius und Spätere; im Abendlande für Ambros., Hil., August. Hieron. jedoch schwankt; er kennt die alten Traditionen und erklärt die Sprachdifferenz aus der ursprünglich hebräischen Abfassung. Die Abfassung durch Barnabas schreibt er allein dem Tert. zu (nicht Mehreren, wie Wies. deutet).

3. Die im Br. selbst enthaltenen Andeutungen über den Verf. (13, 23: Timotheus sei freigelassen, nach seiner Ankunft hoffe er die Leser zu sehen: 13, 24: es grüßen οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας; 13, 18. 19: „betet, damit ich euch desto eher zurückgegeben werde"; 2, 3, wo sich der Verf. zu denen, welche das Ev. von den App. empfangen haben, rechnet) sind sehr allgemein; die letzte St. spricht, wegen Gal. 1, 1 u. 11 ꝛc. entschieden gegen P.; desgl. 13, 19. Außerdem aber unterscheidet der Br. sich in seiner Sprache (einem sehr reinen Griechisch, mit sorgfältiger Wortstellung, regelmäßigem Periodenbau), seinem Gebrauch des alex. Kodex der LXX (statt des vatikan., wie bei P.), seinem Sprachvorrat, Citationsformeln ꝛc.), ferner eigentümlichen Anschauungen und Begriffen, überhaupt seiner ganzen originalen (Kübel) Ausprägung des christl. Lehrgehaltes so sehr von den paul. Br., daß er das dem P. Eigentümliche vielfach nicht hat, dafür aber Eigentümliches, das jenem fehlt; so die Sellung des A. zum N. Bunde, die Christologie ꝛc. Zurück tritt die Auferstehung gegen die Vollendung und Erhöhung Christi zur Rechten Gottes; hervor Christus als Hoherpriester und zwar „nach Melchisedeks Weise", was nie bei P. Es fehlen oder treten sehr zurück die spezifisch paulinischen Grundbegriffe δικαιοῦν, ἔργα νόμου, λογίζεσθαι εἰς δικ., πίστις Χριστοῦ, εἰς Χὸν, ἐν Χῷ, καταλλαγή, ὀργὴ θεοῦ, — es fehlt bei P. καθαρίζειν, ῥαντίζειν, τελειοῦν u. a., verschieden die Anschauung von συνείδησις. Am treffendsten hat Riehm diese oft sehr feinen, aber durchgehenden und durchschlagenden Unterschiede aufgedeckt und in ihrem inneren in Zusammenhange nachgewiesen. Nichtsdestoweniger haben bes. kath. Theologen, neuester Zeit auch v. Hofm., freilich wenig eingehend und zutreffend, die paul. Abfassung verteidigt (gegen ihn Mangold); desgl. Holtzheuer und Panek (der ihn ursprüngl. aram. nach Jerusalem geschrieben sein läßt).

4. Kann nun P. nicht Verf. sein, wer ist dieser so fein und tief gebildete Schüler des P., der zugleich Jude von Geburt und Hellenist von Bildung, der Christ geworden allmählich auf dem Wege der sachlichen Überzeugung, das Ev. von Ohren= und Augenzeugen, also als Apostelschüler empfangen hat? der mehr rhetorisch als dialekt. begabt ist, die alex. LXX benutzt, auch alex.=theologische Bildung zeigt, in Palästina als Lehrer gewirkt hat, und bei aller Abhängigkeit von P. doch sich eigenartig und selbständig entwickelt hat? ein Mann so hohen Ansehens, daß er solchen Br. an die paläst. Judenchristen schreiben konnte, dabei dem Timotheus nahestehend, und in Italien (so auch Kübel), vielleicht in Rom sich aufhaltend? — Man hat den ganzen Schülerkreis des P. durchsucht. An Barnabas denken wegen Tertullian außer Ew., Ullm., Ritschl, bes. Wiesel., Zahn, Keil, Weiß (vielfach mit Bez. von 13, 22 auf Akt. 4, 36!), Kübel; an ihn und Paulus Thiersch. An Lukas denken Cl. Alex., Stier, Ebr., bes. Delitzsch; an Silas: Mynster; an Clem. R.: Erasmus und Calvin. Gegen Barnabas (besonders Holtzm., Lips.) spricht außer 2, 3, auch die alex. Tradition, ferner daß man diesem dann den von der Tradition allgemein ihm zugeschriebenen Br. absprechen müßte, endlich auch wohl sein Mangel an hellenist. Bildung (er war Levit und hatte in Palästina Eigentum).

5. Vielmehr passen alle oben angegebenen Züge auf keinen so gut als auf den vielleicht zuerst von Luther als Verf. vermuteten Apollos, der uns aus Apg. 18, 24 bekannt ist als geborner Jude und Alexandriner, als „beredt und mächtig in der Schrift", der nicht direkt von P. gelehrt ist, aber durch Aquila und Pris=

cilla bekehrt, mit P. in Berührung kam, in Ephesus und Korinth neben P. großes Ansehen genoß und in den Synagogen Jesum als den Christ lehrte. Nach Tit. 3, 13 war er der Überbringer des Br. an Titus. Nach unserem Br. müßte er auch in Palästina gewirkt haben (13, 19), was zwar nicht nachweisbar, aber doch nicht unmöglich wäre; dann nach Rom gekommen sein und den Br. von dort geschrieben haben, um seine abermalige Ankunft anzukündigen, damit würden manche, bes. von Holtzmann unter dem Widerspruch von Weiß aufgefundenen Berührungen mit dem Br. an die Römer und Korinther durchaus vereinbar sein; auch die mit Philo wären nicht ohne Bedeutung. Wenn Clem. R. diesen Br. so genau kennt und neben den paul. und petr. Br. benutzt um die gespaltene Korinther-Gemeinde, wo Apollos neben Paulus und Petrus so großen Anhang hatte, zur Einigkeit zu ermahnen, sollte nicht auch von hier aus auf Apollos als Verf. geschlossen werden dürfen? Für ihn haben noch in neuester Zeit Thol., Holtzm., Hilgenf., Kurtz, Lünem. sich erklärt.

d. Als Zeit der Abfassung ergibt sich — mit Bezug auf den noch vorhandenen Bestand des Tempels (woraus jedoch Holtzm., Zahn u. a. nichts glauben folgern zu dürfen) — die letzte Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, (Wieseler, Hilgenf. 64—66; de Wette 65—67), Weiß vor 70, aber erst nach des Jakobus Tode, da der Vf. sich sonst nicht zu solchem Ermahnungsschreiben berufen gesehen haben würde; kurz vor Ausbruch des Krieges, worauf 10, 25 gedeutet wird; ähnlich die Meisten (Ew., Köstlin, Lün., Keil). Zahn, Holtzm. setzen ihn erst nach d. J. 70, etwa 80; Mangold, v. Soden geg. Ende des ap. Zeitalters unter Domitian, so daß nicht der wirkliche Tempel, sondern nur die Weissagungen der Schrift berücksichtigt wären. Noch später Volkm., Hausr., Keim: zu Ende Trajans. In dieser Zeit bald nach Pauli Tode c. 68 (so auch Kübel) konnten dem Verf. die paul. Br., der des Jakobus und die Lukasschriften bekannt sein. Daß die Offenb. Joh. ihm auch schon vorgelegen (10, 32 f.; 12, 4. 16; 13, 7) und er die Domitianische Verfolgung schon erlebt habe, ist nicht nachweisbar; dagegen spricht bes. die Erwähnung des Timotheus. — Die Abfassung des Br. in Italien, vielleicht in Rom, ergiebt sich aus dem Obigen, was auch Kübel als natürliche Deutung erklärt.

Die ursprünglich griechische Abfassung ist feststehende Thatsache. Neuerdings haben wieder Biesenthal und Panek eine hebr. Urschrift behauptet (der erstere hat sie sogar herzustellen gesucht), aber ohne triftige Beweisgründe. Dagegen ist die Sprache bes. die Wortspiele und der abgerundete Periodenbau.

8. Die katholischen Briefe.

Die Bedeutung dieser Bezeichnung für die Br. des Petrus, Judas, Jakobus und Johannes ist weder mit Bezug auf ihre Sammlung (Hug = Briefe von verschiedenen Verf.); noch ihre kirchliche Anerkennung (allgemeine Anerk. Eus. III, 3) zu verstehen, sondern mit Bezug auf ihre Bestimmung, welche aber nicht auf einzelne Gemeindekreise oder Personen, als vielmehr auf die Christenheit überhaupt sich erstreckt (so vom Judas-Br. bei Cl. Alex. u. Orig. in ep. ad Rom.; vom 1 Joh.-Br. bei Orig. in Matth. 1, 17 und Dionys. Al. bei Eus. VII, 25; vom Barn.-Br. bei Orig. c. Cels I, 13 u. a. Der 2. und 3. Joh.-Br. wurden nicht immer mit darunter befaßt, sondern als An-

ng zu 1 Joh. angesehen; oder wenn es geschah, so faßte man den Namen
r Empfänger von der Kirche. Sie bilden bei der Kanonsammlung einen
sonderen Bestandteil neben den paul. Br., fanden nicht sofort, sondern erst
mählich Aufnahme in den Kanon und wurden auch nicht so häufig durch
schriften verbreitet. Ihre Stelle im Kanon ist verschieden: z. B. in A B C
r den paul. Br., in ℵ vor der Apok., und so meist in den abendl. Hdschr.
1 den morgenl. Hdschr. stehen zuerst der Br. des Jakobus, dann die des
tr., Johannes u. Judas; in den abendl. stehen meist die petrin. voran.

1. **Der 1. Brief des Petrus.** a. Den Namen dieses Ap. tragen zwei Br.,
dieselben Gemeinden des vorderen Kl.-Asiens gerichtet, wo zum Teil Paulus
wirkt hatte. Die Empfänger waren gemischte Gemeinden, nicht bloß wie
an aus 1 Petr. 1,1 schließt, Judenchristen (Bengel, Hug, Beyschl., Weiß)
er nur diese aus den Gemeinden; an letztere allein zu schreiben, lag kein
rund vor, weder in des Ap. Stellung zu ihnen, noch in den Gemeinden;
ß auch Heidenchristen zu den Lesern gehören, zeigen St. wie 1,14—18;
10; 4,3. Gegenüber dem Mittelpunkt der christlichen Kirche in Jerusalem
id die christl. Gemeinden außerhalb Palästinas die Diaspora. Ihre Ver-
ltnisse waren dem Schreiber wohl bekannt: die ihres Familien- und Ge-
eindelebens (3,3. 7; 1,22; 3,8; 4,8 f.), ihre Vorsteher, ihr Leiden unter
rfolgungen seitens der Heiden (4,4. 14; 2,12; 3,16; nicht bloß Schmähungen,
il) sowie die Gefahr, daß sie sich wie ihre Brüder nach dem Fleisch auf-
zen und verleiten lassen, um der Feindschaft der Welt zu entgehen, ins
te Leben nach heidnischer Weise zurückzufallen (2,11; 4,2), die christliche Frei-
it mißbrauchen und ihren Christennamen und -Beruf vor den Heiden ent-
ren möchten, so daß sie dann nicht mehr um Christi willen, sondern um
rer eignen Sünde willen leiden müßten. Daher die Mahnung zur Heiligung
s Namens Gottes im rechten Gehorsam, auf Grund ihres Christenstandes
id im Blick auf ihre Christenhoffnung, damit sie leiden um Christi willen,
id ihr Wandel den Heiden zur Beschämung, wohl gar zur Bekehrung diene.

b. Diese Gemeinden waren zum Teil von Paulus gestiftet (so auch Burger,
teri); Gegner waren gegen ihn von judenchristlicher Seite aufgetreten und
tten ihn verdächtigt. Silvanus, der bei Paulus war, hatte dem Petrus davon
itteilung gemacht; und nach 5,13 von Babylon (nicht von Rom) aus schickt
eser bei der Rückkehr desselben unsern Brief mit, um die Gemeinden zu er-
ahnen, in ihrem Glauben nicht wankend zu werden. Aber er ergreift auch
rn die dargebotene Gelegenheit, anzuerkennen (1,25; 5,12), daß die Leser
e wahre Gnade Gottes empfangen haben und darin stehen, um dadurch
ich zugleich seine Gemeinschaft und Einmütigkeit mit dem Heidenapostel
aulus zu bezeugen (so Flacius, Steiger, Keil, Bleek, Credn., Wiesinger,
hiersch; Weiß und Kühl umgekehrt). Daher die vielen Beziehungen des
riefes besonders auf den Eph.-Br. des Paulus, welchen Petrus wie die
ideren Briefe durch Silv. und Mark. erhalten haben dürfte.

c. Der Br. trägt den Charakter des Ap. Petrus, wie wir ihn aus den
ev. und der Apg. kennen, als des praktischen, rasch handelnden, in Liebe
m Herrn alles leidenden Ap., der sich als solcher (1,1) und als Zeuge der
iden Jesu bezeugt (5,1). Eigentümlich ist der Grundgedanke die Fremd-
ngschaft des Christen in der Welt, die von der Hoffnung auf die Vollendung

ihr Licht erhält. Die selbständige Entwicklung der Lehre ist weder dialektisch noch kontemplativ wie bei Paulus und Joh. Sie tritt zurück hinter die praktischen Ermahnungen auf Grund der geschichtlichen Heilsthatsachen. Der Lehrcharakter ist wenig ausgebildet, doch weder ein vorpaulinisch judenchristlicher (Weiß) noch ein abgeschwächter paulinischer (Baur). Der Ap. ermahnt die Leser entsprechend ihrer Hoffnung und im Blick auf das ihnen zu teil gewordene himmlische Erbe so zu wandeln, daß sie ihre Leiden in der Gegenwart als um Christi willen, nicht aber um eigner Sünde willen zu tragen vermögen. Dem entsprechend zeigt er I. was sie in dieser ihrer Glaubenshoffnung haben (1, 3—12), und wie sie dem entsprechend wandeln müssen vor Gott, dem heiligen und gerechten Vater, der sie dazu berufen (13—17), im Blick auf das köstliche Blut Christi, durch das sie losgekauft sind (18—21), und auf Grund des hl. Geistes, der sie wiedergeboren hat durch das Wort der Wahrheit (22—25) — als lebendige Glieder des geistlichen Hauses der Kirche und des wahren Volkes Gottes (2, 1—10). II. Sind sie dadurch Fremdlinge in der glaubensfeindlichen Welt, dann müssen sie als solche erfunden werden, im Kampf gegen die fleischlichen Lüste (2, 11. 12), besonders was a. ihr Verhalten zur Obrigkeit (13—17), b. ihre Stellung als Sklaven, die zu Christo ihrem Hirten bekehrt sind (18—25), c. ihr Benehmen in der Ehe (3, 1—7) und vor allem d. ihr Verhalten gegen die Nichtchristen, die ihnen feindlich sind, anlangt. Hier gelte es ein gutes Gewissen bewahren (3, 8—17), um Wohlthuns willen zu leiden, wie auch Christus, der Gerechte, für die Ungerechten gelitten und zur Herrlichkeit eingegangen sei (18—22), und nachdem Christus am Fleisch gelitten nun im Geist zu wandeln, und nicht nach heidnischen Lüsten, eingedenk des Gerichtes am Ende aller Dinge (4, 1—7). III. Aber daß sie lebendige Glieder der Gemeinde sind, zeigen sie a. als Haushalter Gottes, die zur Ehre Gottes in Bezug auf Gott wie sich selbst, wie die Brüder wandeln 4, 8—11), b. auch in der Hitze der Trübsal Geduld haben (12—19), c. in ihrem Dienst für die Gemeinden als Diener Christi (5, 1—4), wie d. als Glieder derselben in Demut sich beweisen (5, 5—9).

d. Echtheit. Die Grundlehren sind die allgemein christlichen — daher Anklänge wie an Paulus (Ephes. und Röm.-Br.), so an Jakobus, an den Hebräerbr. und an Joh. Aber der Brief ist, wie auch die Gegner der Echtheit gestehen, doch nicht rein paulinisch; vielmehr eignet ihm eine gewisse Eigentümlichkeit, eine lehrhafte Ausbildung des in den urapostolischen Reden des Petrus enthaltenen Zeugnisses von Christo (vergl. Weiß und Kähler). Dahin gehören Stellen wie: 1, 11; 1, 22 f.; 3, 18—21: Christus als Vorbild in Wandel und Leiden, wie als Erzhirte der Gemeinden (5, 14); auch die Anwendung von Lev. 11, 44; 19, 2 auf die Christen. Selbständig ist auch die Sprachbildung wie der Stil mit seinem frisch fortschreitenden, wenn auch nur lose angereihten Gedankengang. Das wieder von Holtzm. betonte Bedenken, der ungebildete Fischer (Akt. 4, 13) habe weder griechisch schreiben noch die LXX lesen können, ist mit Recht von Weiß abgewiesen. Schon in Galiläa, wo Petr. aufwuchs, und später im Umgang mit Griechen und unter ihnen konnte er beides lernen und gerade die Einfachheit der Sprache in s. Brief entspricht der so angeeigneten Bildung, macht es aber auch erklärlich, daß er sich in der griechischen Heidenwelt griechisch gebildeter Gehilfen bediente. Die Verwandtschaft mit der pau-

linischen Lehrweise und die Übereinstimmungen mit seinen Briefen darf nicht übertrieben und am wenigsten als Grund gegen die Echtheit gemißbraucht werden, welche durch äußere Gründe hinlänglich gesichert ist. Denn schon der 2. Br. (3,1) — selbst wenn unecht, doch sehr früh entstanden — setzt den ersten voraus; außerdem ist auf ihn Bezug genommen bei Clem. R. I, 30. 38. 49. 57; Barn. c. 4. 5. 6. 16. 19; Ign. ad Magn. 13; Polyk. 1. 2. 5. 7. 8. 10 (Eus. IV, 14); Papias (nach Eus. III, 39); Herm. (vis. 3,11; 4,23); Iren., Clem. Al., Tert., Orig.; ja selbst bei Basilides (Clem. str. IV. 12). Er steht in der Peschitthâ; sein Fehlen im Can. Mur. ist zwar auffällig, aber nicht entscheidend, da die betr. Stelle unsicher und unklar ist; nach Weiß soll zu Anfang beim Markus-Ev. auch von dem Br. des Petr. gesprochen sein. — Gegen die Echtheit sind: Holst., Lips., Hilgenf., Holtzm. (wegen seines Verhältnisses zu dem paul. Br. und weil sich nicht einsehen lasse, wann ihn Petrus geschr.), v. Soden, auch Spitta, der dadurch die Echtheit des 2. Briefes erkauft); de W., Reuß schwanken. Verteidiger der Echtheit: Guer., Credn., Bleek, Steig., Meyer, Thiersch, Brückn., Weiß, Wiesinger, Huther, Schott, v. Hofmann, Sieffert, Keil, Burger. Der Br. ist durch Silvanus (5,12) geschrieben, aber daraus folgt nicht, wie Seuffert und Usteri wollen, daß Silvanus (der mit Titus identifiziert wird, indem Titus sein Vorname gewesen sei, völlig gegen die Stellen des 2. Kor.-Br. 1,19 und 2,13) der Schreiber gewesen und im Namen des Petrus die Feder führend etwas aus der Rolle gefallen sei; er war, wie auch sonst diese Redeweise üblich, nur der Überbringer (auch Holtzm.).

e. Da wir Babylon und die dort kolonisierten Juden als den Ort des Aufenthalts Petri zur Zeit der Abfassung ansehen müssen, weil es völlig grundlos ist, in dieser einfachen Notiz mit der bis dahin nicht nachweisbaren typischen Bildersprache der Apokalypse Rom darunter zu verstehen (gegen die Tüb.: v. Hofm., Sieffert, Seuffert, bes. Mangold, Weiß, Keil), so hat der Ap. den Br. geschrieben, nachdem er durch Silvanus und Markus von den Verfolgungen der Christen als Übelthäter, und zwar unter Nero, sowie den infolge derselben entstandenen, wenigstens erwarteten Trübsalen der Gemeinden gehört hat; also c. 65, denn als Petri Todesjahr muß wohl das Jahr 67 festgehalten werden. Abzuweisen ist dagegen die Abfassung schon um 54, noch vor des Paulus dauernder Anwesenheit in Ephesus (Weiß; s. geg. ihn Mang., Holtzm., Burger), sofern vorpaulinische judenchristliche Gemeinden in Kl.-Asien nicht nachweisbar sind und Paulus nicht in Gebiete ging, in welchen vor ihm schon andere gearbeitet hatten. Auch gehört ja die Verfolgung um des Christennamens willen einer späteren Zeit an; andrerseits sind gerichtliche Verfolgungen von seiten des Staates, wie unter Trajan, noch nicht im Br. angedeutet. Daher mit Verwerfung der Echtheit die Abfassung unter Trajan c. 112 (nach Baur, Hilgenf., Weizs.), oder gar erst unter Hadrian (Zeller und Holtzm.) abzuweisen.

2. **Der zweite Brief des Petrus.** a. Er will ebenso wie der erste als Br. des Ap. gelten, nach der Überschrift sowohl wie nach Stellen: 1,16 f.; 3,1 ff.; 3,15. Er trägt im allgemeinen denselben Charakter, und ist nach Inhalt und Sprache ihm durchaus verwandt. Die Leser sind dieselben wie im ersten Br. (3,1); nur hat der Verf. von den Irrlehrern gehört, welche mit ihrer antinomistischen Gnosis unter ihnen ihr gräuliches Wesen treiben als Lästerer und Spötter der Wahrheit, sowie als solche, welche die christliche Freiheit zum Deck-

mantel der Bosheit nehmen (c. 2) und mit der Leugnung des Gerichts (c. 3) auch die Heilsthatsachen für Fabeln halten (1, 16) und das Apostelwort verdrehen (3, 16). Der Verfasser will demnach die Leser warnen vor Verführung (3, 17. 18) und sie ermahnen, ihren Beruf und ihre Erwählung festzumachen durch Wachstum sowohl in der Gnade als auch, was besonders zu beachten ist, in der Erkenntnis Jesu Christi.

b. Daher weist er I., selbst seinem nahen Tode entgegensehend, die Leser gegenüber jenen praktischen wie theoretischen Verirrungen hin auf ihren hohen Beruf, göttlicher Natur teilhaftig zu werden (1, 3–11), auf das zuverlässige apostolische und das feste prophetische Wort (1, 12–21). Hierauf zeigt er II. (2, 1–10), daß wie einst in Israel falsche Propheten aufgekommen und dem Gericht verfallen seien, so es auch den jetzigen Verführern gehen werde, welche in ihrer Vermessenheit den unreinen Lüsten fröhnen (10–13ª), in ihrer Verderbtheit allen Lastern ergeben sind (13ᵇ–16) und in ihrer Verworfenheit zur Sittenlosigkeit durch Lehre und Wandel verführen (17–22). Dem gegenüber sollen III. die Leser festhalten an dem apostolischen und prophetischen Wort und sich nicht durch Spötter verführen lassen, daß weil Gott verzieht mit seinem Gericht, es überhaupt gar keins gebe (3, 1–10). Wie die alte Welt in der Flut ihr Gericht gehabt, so wird die gegenwärtige durch Feuer untergehen. Gottes Warten ist nur ein Zeichen seiner Geduld, und was uns lange dünkt, ist es vor Gott noch nicht (3, 11–13). Damit aber der Tag der Wiederkunft schneller komme, sollen die Christen ernstlich im Glauben und der Erkenntnis Christi wachsen, festhalten an dem ihnen von Paulus gepredigten Ev., der ihnen dasselbe verkündigt, und dessen schwerverständliche Briefe nicht verdreht werden dürfen (3, 14–18).

c. Trotz des klaren Inhaltes, des Ernstes der Ermahnungen, der Tiefe der Gedanken ist der Brief von jeher dem Ap. vielfach abgesprochen worden, und wenn es auch nicht richtig ist, daß „seine Unechtheit unstreitig feststehe“ (Schneckenb.), so gehören zu seinen Bestreitern außer Kritikern wie de Wette, Credn., Reuß, den Tüb. ꝛc. doch auch Erasmus, Calvin, Bleek, Huther. Schwankend sind Ullm., Olsh., Brückn., Grau, Sieffert. Verteidigt wird er von Mich., Hug, Flatt, Dahl, Kern, Windischm., Heydenreich, Dietl., Guer., Schott, Brückn., Wiesing., Fronmüller, Steinfaß, v. Hofm., Keil, Spitta, Burger. Auch nach Weiß werden die inneren Gründe gegen ihn als nicht vollgiltig beweisend angesehen: „er läßt sich vollkommen als Schrift des Petrus begreifen“. Nur die äußere, spätere Bekanntschaft könnte an der Echtheit irre machen. Der Br. fehlt im C. Mur. (?) und in der Pesch., die Benutzung bei den apost. Vätern ist fraglich: Cl. Rom. 7. 9. 10. 35 (?); bestimmter bei Barn. 15, Past. Herm. vis. III, 7; IV, 3; auch die Stellen Just. c. Tr. c. 81, und Theoph. ad Aut. 2, 11 sind fraglich. Aber Cl. Alex. (Eus. VI, 14), sowie Orig. gebrauchen ihn öfter, und zwar als petr.; Firmilian (c. 250) in s. ep. ad Cypr. setzt die petrinische Abfassung voraus; Eus. rechnet ihn zu den Antilegg. Gregor v. Naz. kennt die Ansicht Einiger, daß er nicht aufzunehmen sei, ebenso Hier. zu seiner Zeit noch Zweifel wegen des Stils. Doch wurde der Br. trotz der früheren Bedenken in den Kanon aufgenommen. Abgesehen von untergeordneten Bedenken (Abweichung von 1 Petr. in Sprache und Periodenbau, in der Lehre über die Wiederkunft Christi; auch das Hervortreten der γνῶσις), welche sich erklären aus den Zeitumständen und dem Zweck

(da der Br. nicht, wie Holtzm. meint, am Schluß erst seinen Schwerpunkt hat), wie aus der Persönlichkeit des Petrus, der keine fest ausgeprägte Lehr- und Darstellungsweise hatte, und denen gegenüber nicht unwichtige Berührungspunkte mit dem ersten Br. nachweisbar sind (siehe bes. Weiß, auch Reuß, der eigentliche Widersprüche mit ihm nicht anerkennt), bezogen sich die Zweifel der alten Kirche nicht sowohl auf die Abfassung des Br. durch Petrus als auf seine Aufnahme in die Sammlung der kirchlichen Lehrschriften. Sie erledigen sich aber dadurch, daß der Br., kurz vor dem Tode des Apostels verfaßt, nur allmählich und langsam bekannt wurde. Es kann diese lückenhafte Bezeugung aber allein noch kein entscheidender Grund gegen die Echtheit sein. Der Hauptanstoß ist sein Verhältnis zum Br. des Judas. Auch wenn hier alle Übertreibungen abgewiesen werden, so bleibt doch eine so nahe Beziehung, daß entweder Petrus aus dem Judas-Br. (so von Bestreitern der Echtheit: Credner, Neander, de Wette, Reuß, Bleek, Huther, Sieffert, Holtzmann, von Verteidigern: Hug, Guerike, Wiesinger, Brückner, Weiß) oder Judas aus dem Ap.-Br. geschöpft hat (so Luther, Mill, Semler, Dietl., Stier, Thiersch, Luthardt, Schott, v. Hofmann, Spitta, Burg.). Daher denn Einige eine spätere Interpolation (Ullm., Lange, Geß), freilich gegen die nachweisbare Einheit annehmen. Wir halten die erstere Ansicht für richtig, und finden eine solche Entlehnung weder des Ap. unwürdig noch mit seiner apost. Selbstständigkeit unvereinbar. Die Entlehnung bezieht sich nur auf die Schilderung der Irrlehrer; seine Bekämpfung derselben ist selbständig, ja fein in der Ausführung (v. Hofm.). Jene aber erklärt sich so, daß der Ap. durch den ihm bekannt gewordenen Judas-Br. die Gefahren der Gemeinden erfuhr. Da nun sein früherer Br. auf diese Irrlehrer noch nicht Rücksicht genommen und zu allgemein gehalten war, so benutzte er diese Schilderung, zugleich dadurch sein Einvernehmen mit diesem Schreiben den Gemeinden beweisend und zugleich den Ernst der Lage und die Wichtigkeit der Mahnungen bestätigend. Ein Fälscher würde gerade diese Entlehnung vermieden und sich viel enger an den ersten Br. angeschlossen haben. Der Brief enthält nichts, was Petrus nicht geschrieben haben könnte (Burger).

d. Die **Zeit** der Abfassung ergibt sich aus dem Br. selbst: kurz vor dem Abscheiden des Ap., und demnach der Ort: Rom (so auch Burger). Auf eine spätere Zeit weist nicht die Bekanntschaft mit den paul. Br. (3, 15). Von einer vollständigen Sammlung derselben, von einem Kanon ist nicht die Rede — auch der erste Br. zeigt schon gleiche Bekanntschaft —, noch weniger von der Kanonsammlung (gegen Schwegler, der den Br. ins 3. Jahrh. setzt!, während Hilgf., Mangold ihn um 150, Volkmar und Harnack um 180 setzen).

3. **Der Brief des Judas.** a. Der Verf. nennt sich Diener J. Chr. und Bruder des Jakobus; daraus, wie aus v. 17, ergibt sich, daß er kein Ap. ist (gegen Keil und Burger). Für seine Person beruft er sich auf seinen hochangesehenen Bruder. Dieser Jakobus ist aber weder Jak. maj., der Bruder des Joh., noch Jak. min., der Sohn des Alphäus, sondern der bekannte und darum nicht weiter bezeichnete Vorsteher der Gem. in Jerusalem, somit einer von den Brüdern Jesu im wirklichen Sinne (nicht Vettern), was aber Jak. im Br., in richtiger Erkenntnis seiner Stellung nicht hervorhebt. Also nicht Judas Thadd., Sohn des Alph. (gegen v. Hofm.). Daß die Brüder Jesu auch für die Verbreitung des Ev. thätig waren, zeigt 1 Kor 9, 5.

b. Der kurze aber inhaltreiche Br. will (v. 3 und 4) die Christengemeinden, dieselben, an welche die Br. des Petrus gerichtet (nicht alle Christen überhaupt, gegen Sieff.), auch nicht die in Palästina (Credner, Wiesinger, Keil), vor den Irrlehrern (nicht bloß Verführern zur Unsittlichkeit, zu vgl. v. 8 u. 20), warnen und zwar durch Erinnerung an die Beispiele göttlichen Gerichtes (5—7), das über solche Gottlose gekommen ist, und auch über die jetzigen kommen wird, welche nach der nun folgenden Schilderung (8—16) ihnen gleichen. Sodann ermahnt er die Leser, eingedenk zu sein des ihnen verkündigten Evangeliums und sich zum Schutz gegen jene zu erbauen auf den allerheiligsten Glauben (v. 17—23). Da die Zerstörung Jerus. noch nicht erwähnt wird (gegen v. Hofm., der v. 5 so deutet), da Jakobus, auf den der Verf. sich bezieht, noch am Leben gewesen zu sein scheint, so ist die Abfassungszeit vor 67 (so auch Bleek und Weiß) und wahrscheinlich in Palästina zu setzen. Dagegen spricht nicht die Schilderung der Irrlehrer, welche nicht etwa gnostische Karpokratianer des 2. Jahrhundert (Schenkel, Mang.), sondern die nämlichen nur weiter fortgeschrittenen Häretiker sind, welche der Ap. Paulus schon in seinem Br. an die Kol. und dann in den Pastoralbr. (wie schon in Korinth) bekämpfte. Es sind Häretiker, nicht, wie Credner, Arnaud, Wiesinger wollen, juden-, sondern heidenchristlicher Art, — ähnlich wie später die Nikolaiten der Apok., welche, indem sie die geweissagte, aber nicht eingetretene Parusie leugnen, über die Weissagung spotten, namentlich über die geweissagte Zerstörung der Welt, welche um ihres Unglaubens willen auch einen unsittlichen Wandel in vermeintlicher Freiheit vom Gesetz führen und hernach diese Ausschreitungen durch Berufung auf gnostische Sätze entschuldigten oder zurückführten.

c. Die Echtheit des Schreibens wird nicht sowohl durch die äußeren Zeugnisse gesichert (erst bei Tert. de cult. fem. I, 3, Cl. Alex., str. III, 2. 11, bes. Orig.; zwar nicht in der Pesch., aber im Can. Mur. mit sane, gegen schon bekannte Zweifel; daß er nicht von Judas geschrieben, ist daselbst nur falsche Bez. des die Joh.-Brr. allein betreffenden, allerdings schwer zu deutenden Zusatzes) — als durch den Br. selbst genügend verbürgt, da es schwer erklärlich, daß unter dem Namen eines so wenig bekannten Mannes jemand sollte diesen Br. verfaßt haben. Gegen die Echtheit darf weder das Citat aus dem Buch Henoch (v. 6 u. 14 f.) geltend gemacht werden (Worte, die nicht aus unserem Br. in das B. Henoch eingetragen sind [v. Hofm., Philippi], aber auch keine Bekanntschaft mit demselben voraussetzen (so auch Burger), und wenn letzteres, so ist das B. H. nach Dillmann schon 110 vor Chr. verfaßt) — noch die Verwandtschaft mit dem 2 Petr.-Br. entscheiden. Will man nicht die hier dargelegte Auffassung teilen, so bliebe immer noch die von v. Hofm. aufgestellte und von Burger geteilte übrig, wonach der Verf. die von Petr. geweissagten Irrlehrer jetzt als aufgetretene bezeichnet und dessen Weissagung als erfüllt hinstellt (v. 4. 17), daher v. Hofm. die Entstehung des Br. auch nach der Zerstörung Jerusalems verlegt. Gegen die Echtheit: Luth., die Tüb. Kr., Mang. Für dieselbe: de Wette, Credn., Bleek, Schott, Huth., v. Hofm., Sieff., Keil, Weiß, Burger.

4. **Der Brief des Jakobus.** a. Als Verf. bezeichnet sich ein Jakobus, Gottes und des Herrn Jesu Christi Diener. Von den im N. T. bekannten Männern dieses Namens ist es weder der a. 44 hingerichtete Jak. maj. (so

Pesch.), zu dessen Zeit unser Br. noch nicht verfaßt sein kann wegen der Bezugnahme auf die paul. Lehre und der ausgebildeten Gemeindeverfassung, noch Jak. minor, Alphäi (Kleophas und einer Maria) Sohn, weil sonst der Zusatz „Apostel“ erwartet werden müßte. Es ist vielmehr der Gal. 1, 19 und 2, 9 (an beiden Stellen der nämliche, gegen Wieseler) als Nichtapostel bezeichnete Jakobus, eine der Säulen zu Jerusalem, und somit leiblicher Bruder (nicht Vetter) Jesu, der zu Lebzeiten Jesu nicht glaubte, aber durch die Offenbarung des Auferstandenen zum Glauben erweckt hernach diese hohe Stellung in der Muttergemeinde einnahm, als die Ap. hinausgingen, um das Ev. den Völkern zu bringen (Akt. 12, 17); der auf dem Apostelkonzil (Akt. 15) den Ausschlag gab und den Gemeinden den Apostelbeschluß kundmachte, mit demselben *χαίρειν* wie in unserem Br.; der als *δίκαιος* (Hegesipp bei Eus. II, 23) in höchster Strenge des Gesetzes wandelte und kurz vor der Zerstörung des Tempels (a. 69) den Märtyrertod erlitt, nachdem er lautes Zeugnis von Christo abgelegt hatte (Heges. l. c. gegen Jos. arch. 20. 9, welche Stelle nach Credner, Schürer, Sieffert interpoliert, aber nach Volkmar und Weiß echt ist).

b. Der Br. ist gerichtet an die christliche Gemeinde in der Zerstreuung als die rechte Fortsetzung der Zwölfstämme, des auserwählten Volkes Gottes; also nicht an die Juden (v. Hofm.), wozu der Inhalt nicht paßt; auch nicht so, daß christlich gewordene Juden mit einzurechnen wären (Grot., Cred., Hug). Waren die Leser nun bloß Judenchristen außer Palästina (de W., Reuß, Ne.), oder solche ohne Unterschied (Thiersch, v. Hofm., Burger), oder bloß Heidenchristen (Lutterbeck, Phil.), oder waren es Christengemeinden ohne Unterschied (de Wette, Schwegl., Hilgf., Weizs.)? Ersteres ist wohl am meisten begründet; die Judenchristen außer Palästina waren die ersten Leser, welchen das Haupt der jerus. Muttergemeinde zu schreiben sich veranlaßt sah, ohne daß jedoch, da judenchristl. Gemeinden nirgends unter den Hellenen rein bestanden, Heidenchristen auszuschließen wären. Eine einzelne Gemeinde hat des allgemeinen Charakters unseres Br. wegen der Verf. nicht im Auge. Aber auch gegen Heidenchristen polemisiert er nicht; denn 2, 14 f.; 3, 14 f. enthalten nichts von Polemik. Der Zustand war der, daß mancherlei gefahrvolle Anfechtungen von außen und innen eine ernste Ermahnung nötig erscheinen ließen. Verfolgungen und Trübsal machten ungeduldig, Verweltlichung bei Reichtum führte zum Mundbekenntnis (2, 13 f.) und zur Sicherheit (4, 13 f.); die Armen wurden geringschätzig behandelt von den Reichen, versündigten sich aber selbst durch Anklagen und Richten (5, 7 f.; 2, 1 f.), und die Herzen waren geteilt. Es fehlte an der Kraft des Glaubens in den Anfechtungen und an der Heiligung des Lebens; es fehlte im Wort (c. 3 und 5, 12) und Wandel im Verhältnis zu den Brüdern wie zu Gott. Die Bezeichnung *συναγωγή* 2, 2 = *ἐκκλησία* 5, 14 ist zwar für christliche Versammlungsorte auch sonst gebraucht, zeigt aber doch den engen Zusammenhang mit dem Judentum.

c. Das Schreiben ist daher nicht sowohl ein Lehrbrief (denn auch c. 2 tritt dies gar nicht hervor), als vielmehr eine den Zuständen der Gemeinde entsprechende, nicht streng logisch zu disponierende, vielmehr eine „pastorale“ (Erdm.) Unterweisung, wie die Christen ihren Christenglauben zu bewähren haben, und zwar sollen dieselben I. in den Glaubensprüfungen sei es a. den

Anfechtungen von außen (2—12), sei es b. den inneren Versuchungen durch die Reize der eignen Sünde gegenüber, standhaft sein in Geduld, und in der Gewißheit, daß von Gott nur gute Gaben kommen, sein Wort zur Seligkeit sanftmütig aufnehmen (13—21); II. überhaupt sich als Thäter des Wortes bewähren, a. in aufrichtiger Selbsterkenntnis zum Zweck eines reinen Gottesdienstes (22—27), b. in demütigem Glauben, der ohne Ansehen der Person das königliche Gesetz der Freiheit in der Liebe bethätigt (2, 1-12), c. in einem Glauben, der nicht besteht in Worten, sondern lebendig ist in guten Werken (13—26). Sie sollen sich III. bewähren in der Selbstbeherrschung in Bezug a. auf das Reden (3, 1—12), und b. bes. auf das Lehren (13—18); dazu IV. in der Selbstbewahrung a. vor der Fleischeslust, welche Zank und Streit (4, 1—4). b. vor der Weltfreundschaft, welche Hoffahrt (5—12), Sicherheit (13—17) bewirkt, c. vor dem Hochmut beim Reichtum (5, 1—6), d. vor Kleinmut beim Armsein (7—11), e. vor falschem Schwören (12). V. Zu diesem allem wird der Christ seinen Glauben bezeugen in Gebet und Fürbitte, wie in dem Bemühen, dem von der Wahrheit abirrenden Bruder zurecht zu helfen (13—18).

d. Am wenigsten aber ist eine polemische Tendenz, auch nicht in dem so viel behandelten, aber, wie Holtzm. mit Recht sagt, für den ganzen Brief und seine Zweckbestimmung nur nebensächlichen Abschnitt 2, 14—26, gegen die paulinische Rechtfertigungslehre zu erweisen (so auch Holtzm., dagegen Ritschl, Erdm.). Höchstens warnt Jak. vor falscher Anwendung derselben (Hug), indem er zeigt, wie der im Glauben Gerechte seine Glaubensgerechtigkeit zu bewähren hat. Aber die paulinische Lehre setzt der Br. in den Gemeinden als bekannt voraus und zeigt seine Übereinstimmung, indem er die praktischen Folgerungen den Lesern vorhält. Nicht das Wissen noch das Mundbekenntnis noch toter Glaube macht selig; der rechte Glaube wirkt mit bei den Werken, und aus den Werken wird er vollendet. Zwischen Paulus und Jak. ist daher kein beabsichtigter Widerspruch (so Baur, Schwegler, Weiffb., Holtzm.), noch ein unausgleichbarer Gegensatz (Luther, Kern) oder direkte Polemik, als ob Jakobus den paul. Schriftbeweis entkräften und ins Gegenteil verkehren wollte (Weizs.); beide gleichen sich aber auch nicht in einer höheren Einheit aus (Lechl., Meßn.). Es besteht vielmehr Übereinstimmung bei verschiedenem Gesichtspunkt der Betrachtung (Knapp, Fronm., Schneckb., Thiersch, v. Hofm., Wiesinger, Baumg., Hengstenberg, Ritschl, Riggb., Weiß, Philippi, Huther, Erdmann).

e. Damit lehnen wir, was die Zeit der Abfassung betrifft, die neuere, weit verbreitete Ansicht ab, daß unser Br., weil er keine Beziehung auf Beschneidung und mos. Gesetz habe, der vorpaulinischen Zeit, wenigstens vor den Br. mit der Rechtfertigungslehre (Weiß, Beyschlag), ja vor dem Ap.-Konv. (Ritschl, Lechler, Geß, v. Hofm., Erdm., Burger) angehöre, also eine der ersten, ja die erste Schrift des N. T. sei (Schneckb., Theile, Mangold, Pfeiffer). Gegen eine so frühe Zeit spricht teils die nicht zufällige Bezugnahme auf die paul. Lehre (nach Holtzm. sogar Abhängigkeit von der pointiertesten Formel in Gal. 2 16, Röm. 3. 20. 28), teils das, was von den Zuständen der Gemeinde gesagt wird: das Mundbekenntnis und die Verweltlichung erklärt sich nur in einer späteren Zeit, wo die erste Liebe nachgelassen hat und die schwach gewordene Glaubenskraft durch das Mundbekenntnis und den leeren Verstandes-

glauben bedeckt werden soll. Die Gemeinden, an deren Spitze Presbyter (noch identisch mit ἐπίσκοποι 5, 41) stehen, sind schon aus den Synagogen herausgewachsen und haben sich selbständig gemacht (2. 7). Bei den sehr zahlreichen Reminiszenzen an die Reden Jesu, wie sie das Matth.-Ev. überliefert (vgl. bei Erdm.), wird auch die Verbreitung des letzteren anzunehmen sein. Auch die angedeuteten Verfolgungen (1, 2—15; 2, 7; 5, 7—11) weisen für die Entstehung in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems (auch Reuß, Bleek), in die letzten Lebensjahre des Verf.; nicht in die spätere Zeit Domitians (wie v. Soden, Blom, Hilgenf., Holtzm. annehmen).

f. Die Abfassung durch Jak. kann mit zureichenden Gründen nicht bestritten werden. Die äußere Bezeugung ist zwar geringer, als bei den Homolog., aber doch ausreichend. Die Beziehungen des 1. Br. Petri auf unsern Br. sind zwar fraglich, weil auch das Gegenteil behauptet wird und möglich ist; nicht aber die des Cl. R. 10, 12, 17, 23, 30, 31, 38 u. a., des Barn., Herm., Clem. Homil. Ausdrücklich citiert ist der Br. bei Orig., Ephr., bekannt auch beim Iren., Tert. und Cl. Al.; ebenso in der Pesch.; verworfen ist er von Theod. v. Mopſ.; im Mur. K. fehlt er. Euſ. rechnet ihn deshalb mit Recht zu den Antileg. Der Grund seiner nicht allgemeinen Verbreitung liegt in der Abfassung von einem Nichtap. und in der allgemeinen Bestimmung für alle Christen, daher einzelne Gemeinden seinen Empfang und Ursprung nicht verbürgen konnten. — Zu den Gegnern der Echtheit des Br. gehören außer Luther — er nennt ihn eine „stroherne Epistel", Vorrede von 1520 — de Wette, Schleierm., Schwegler, Baur, Holtzm., Grimm, v. Soden. Doch haben Kern und de Wette später sich geneigter gezeigt, die Echtheit anzuerkennen, die außer von Wiesinger, Schmidt, Brückner, Erdmann, Sieffert, Beyschlag, Burger auch von Bleek, Credner, Reuß, Weiffenbach verteidigt wird. Holtzm. will für die Entscheidung die Tradition unbeachtet lassen. Aber gerade die inneren Verhältnisse, die Eigentümlichkeit des Verf.s als eines gläubigen Judenchristen, zugleich eines Thäters des Worts, durch welches er wiedergeboren und zum Glauben an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit (1 Kor. 15, 7) und des Reiches Gottes, und damit an Gott, als den Vater Jesu Christi wie den Geber aller guten und vollkommenen Gaben, gekommen ist; seine Schreibart, populär, einfach, kernig, sentenzenreich; sein Standpunkt, das praktische Christentum der Bergpredigt ohne Dialektik und Spekulation in der Lehrweise; seine Bekanntschaft mit der evangelischen Tradition, die er aus der mündlichen (und schriftlichen) Überlieferung schöpft: dies alles stimmt völlig zu dem Jak. der Apg., des Gal.-Br., wie der Überlieferung. Ebenso läßt sich seine Stellung auf dem Konzil und seine Darlegung c. 2 vergleichen; er ist der Judenchrist, der an die Rechtfertigung des Sünders vor Gott glaubt, wie sie ihm aus der Lehre Jesu bekannt ist, der mit dem gegen judaistische Werkgerechtigkeit dialektisch streitenden Heidenap. übereinstimmt und die Leser vor Mißverstand warnt, ohne sich auf dialektische Darlegungen mit ausgeprägten Lehrformeln einzulassen. Es ist also nicht „der früheste, unausgebildete Lehrbegriff", sondern nur ein praktisches pastorales Lehrzeugnis, das hier vorliegt; auch dies stimmt zu dem Jak., dem Oberhirten der judenchr. Gemeinde zu Jerusalem, der auch außerhalb Palästina bekannt genug war, um seine Autorität geltend zu machen, daher er auch für dieselbe nichts anführt;

des Griechischen konnte er mächtig sein, weil sein Heimatsland Galiläa durchweg gräzisiert war. Ein Fälscher würde auf diesen Namen nicht gefallen sein. Der Br., wenn unecht, bleibt (wie Holtzm. eingesteht) für die Kritik ein Rätsel.

5. **Die Johanneischen Briefe.** Der erste Brief. a. Daß der Verf. dieses derselbe sei wie der des 4. Ev., wird gegen Baur u. a. auch von de W., Bleek, Reuß, Holtzm., Grimm, Keim, Hilgenf. anerkannt. Daß es der Ap. Johannes sei, ergibt sich aus der übereinstimmenden Überlieferung; seine Schüler Pap. wie Polyk. (c. 7) kennen den Br. als apost. Schreiben; im Can. Mur. ist seiner in Verbindung mit dem Ev. gedacht, als vom Ap. herstammend; ebenso bei allen Zeugen, auch in der Pesch.; daher vom Euf. zu den Homolog. gerechnet. Im Br. selbst macht sich der Verf. als Augenzeuge der Offenbarung des Ewigen Wortes geltend (1, 1–5; 2, 13. 16; 4, 14), der in der innigsten Gemeinschaft des Lebens wie des Heils mit Christo gestanden (1, 4), der seinem Charakter entsprechend mit der ganzen Entschiedenheit des Glaubens Sünde und Welt überwunden und in Liebe seinem Herrn sich ergeben hat. Was uns vom Ap. und seinem Walten in den Gemeinden später berichtet wird, stimmt völlig zu dem vorliegenden Schreiben, dessen tiefe, aus der Fülle des Lebens geschöpfte Gedanken in dem Worte gipfeln: „Gott ist die Liebe, lasset uns ihn lieben, er hat uns zuerst geliebet". Lehre, Sprache, Stil sind in beiden Schriften dieselben (zu vergl. bes. Roos u. Luthardt). Gegen die Identität weist man auf ganz untergeordnete Differenzen hin in Bezug auf die Parusie und den Antichrist, auf Christus als Paraklet (auch Ev. 14, 16), auf die Sühne (auch Ev. 1, 29; 17, 19; 11, 50). Diese wie die Beziehung auf Montanismus und Doketismus beruhen auf falscher Deutung. Die Echtheit des Br. steht und fällt mit der des Ev.

b. Die Leser sind dieselben, für welche das Ev. geschrieben ist, wie denn der Br. letzteres deutlich voraussetzt: 2, 7. 8 bezieht sich auf Ev. 13, 34 u. 15, 11–12; 3, 23 auf Ev. 13, 34; 5, 9 auf Ev. 5, 32 f. u. 10, 25; 1, 1–4 auf den Prolog, bes. 1, 14 (zu vgl. Roos, Th. Stud. a. Württemb. 1881.) Ob 2, 12–14 ἔγραψα aufs Ev., γράφω auf den Br. sich bezieht, ist fraglich. Jedenfalls setzt der Br. Leser voraus, welche den ganzen Inhalt des Joh.-Ev. sei es aus mündlicher Verkündigung, sei es durch schriftliche Aufzeichnung kennen. Brief und Ev. sind für gereifte Christen bestimmt, welchen die Heilsthatsachen Gegenstand des Glaubens sind und welchen hier die Grundgedanken des Ev. für ihre Heilsgemeinschaft zusammengefaßt dargelegt werden. Wie Gott in Christo, dem menschgewordenen Ewigen Logos, sich offenbart hat als Licht, Leben und Liebe und darnach das Ev. sich gruppiert, so sind dies auch die Grundgedanken, um welche sich die Ausführungen des Ap. in seinem Br. bewegen. Diese Gemeinschaft mit Gott, so schreibt der Ap., ist I. (1, 5—2, 29) eine mit Gott, der in Christo Licht ist, und zeigt sich a. in unserem Lichtwandel, der 1) Gott gegenüber in der Sündlosigkeit (1, 5—2, 2), 2) den Brüdern gegenüber in der Bruderliebe (2, 3–13), 3) der Welt gegenüber in dem Haß der Welt (2, 14–27) besteht; darum die Mahnung: bleibet im Sohne, als aus Gott geboren (27–29); sie ist II. (3, 1—4, 21) eine Gemeinschaft mit Gott, der nicht bloß Licht, d. h. uns geoffenbaret, sondern der auch die Liebe ist, so daß wir durch sie aus Gott geboren sind. Diese Gemeinschaft fordert a. einen Wandel in der Liebe,

und zwar 1) 3, 1—10: keine Sünde zu thun, 2) 11—18 die Brüder zu lieben; sie ist b. möglich, 1) kraft des Geistes der Wahrheit (3, 19—24) und 2) kraft des Glaubens an den Sohn (4, 1—6); und c. sie ruht 1) auf der Offenbarung Gottes, der die Liebe ist (4, 7—13), und 2) auf der Erfahrung dieser Liebe in uns, als denen, die aus Gott geboren sind (4, 14—21). III. Die Bedingung dieser Gemeinschaft wie unseres aus Gott Geborenseins ist der Glaube, dessen Kraft (5, 1—5) und Gewißheit (6—12) der Ap. bezeugt; aus diesem Glauben aber — und darauf kommt am Schluß der Ap. seinem Zweck entsprechend (1. 4) zurück — ergibt sich die Freudigkeit, sowohl in unserem Verhalten zum Vater (14—17), wie zur Welt (18—21).

c. Die Gemeinschaft im Glauben an den im Fleisch gekommenen Christus als Quelle der vollkommenen Freude ist nach 1, 1—4 der Zweck des Br., und damit ist auch die Abwehr gegeben gegen die, welche dies Kommen Christi leugneten; es sind dieselben Gegner, welche durch das Ev. ausgeschlossen werden, nur daß sie im Brief direkter hervorgehoben und bekämpft werden (so auch Holtzm.). Der Br. scheint ein Begleitschreiben zum Ev. zu sein (Hug, Thiersch, v. Hofm., dagegen Bl., Düst., Huth.). Streitig ist, ob der Br. vor dem Ev. (Bleek, Huther, Zeller, Hilgf., Pfleid.) oder nach dem Ev. (Lücke, de W., Hauph., Ritschl, Weizs., Luthardt) geschrieben. Letzteres ist vorzuziehen, weil den Verhältnissen des Briefes wie auch der Sache überhaupt mehr entsprechend. Jedenfalls finden sich die im Ev. geschichtlich berichteten Heilsthatsachen nach ihrer ethisch praktischen Seite in diesem Schreiben dargelegt; der Verf. zieht für die im Glauben ans Ev. stehenden Leser die Folgerungen für ihren Christenstand (so de W., Reuß, Weiß, Holtzm., Erdm.). Die Briefform ist unverkennbar, wenn auch anders ausgeprägt als in den paul. Br. (so auch Luthardt), ähnlicher der des Hebr.-Br., nach v. Hofm. eine „schriftliche Ansprache", pastoral epistle (Westcott). — Da der Brief gereifte Gemeinden voraussetzt, vor Namenchristentum warnt (3, 18), da ernste Gefahren vom Antichristentum drohen (4, 18), so ist die Zeit der Abfassung: gleichzeitig mit oder bald nach der Abfassung des Ev., als die Vulgärgnosis mit doketischer und antinomistischer Verirrung als blendende und verführende Neuerung (4, 5) aufgetreten war, und zwar von Ephesus aus (allgemein) oder von Patmos (Hug, Ebr., Huther). Sicher nach der Zerstörung Jerusalems, auf die de W., Baur, Thiersch, Düst., Huth. ohne Grund in 2, 18 eine Anspielung finden wollen. Nach Westcott die letzte Schrift des apost. Zeitalters.

d. Der 2. und 3. Br. sind Privatschreiben, die bei ihrem geringen Umfang und ihren privaten Beziehungen erst spät bekannt wurden. Der Ap., welcher nach II, 4 eine Visitation gemacht zu haben scheint, spricht im zweiten Br. seine Freude aus über den Wandel in der Wahrheit (v. 4), mahnt zur Bruderliebe (v. 5. 6) und warnt vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern (7—11), welche denen des ersten Br. gleichen. Auch dem Cajus drückt er im dritten seine Freude über dessen Wandel in der Wahrheit wie dessen Gastfreundlichkeit aus; er beklagt das Auftreten des Diotrephes, den er bei seinem Kommen von seinem Unrecht, seinem unbrüderlichen, feindseligen Verhalten zu überführen hoffe; schließlich empfiehlt er den Überbringer (11. 12). — Iren. (adv. haer. I, 16. 3; III, 16. 8) und Clem. Al. kennen die Briefe, auch erwähnt sie (in einer sonst schwer zu deutenden Stelle) der Kan. Mur. Schon

Origenes kennt Bedenken, und Eus. setzt sie unter die Antileg. Gegen ihre Abfassung durch den Ap. macht man die Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος geltend, womit vielmehr (nach Eus., Grotius, Credn., Ebr., Reuß) der Presbyter Joh., der Doppelgänger des Ap., gemeint sei. Doch gesteht selbst de Wette, daß, wie Clem. Alex. dies = ὁ γέρων erklärt, und Iren. alle App. οἱ πρεσβ. nennt, der Ap. Joh. sich wohl so bezeichnet haben könne, entweder wegen seines Alters, oder mit Bezug auf sein Amt, ähnlich wie Petr. in I. 5, 1. Der Ap. war für die ganze Kirche, was für die Einzelgemeinde der Presbyter war. Der Nichtap. hätte sich durch Hinzufügung des Namens Joh. kenntlich machen müssen. Der Verf. beider Br. will der im Ev. 21, 24 geschilderte Jünger sein. Wenn der Presb. Joh. sie geschrieben, würden sie nicht mit dem ersten, dem Ap.-Brief, zusammengestellt, noch weniger in den Kanon aufgenommen sein. Daß aber der Presbyter Joh. die Br. dem Ap. untergeschoben habe, ist bei seiner nahen Beziehung zum Ap. und der Geringfügigkeit des Inhalts völlig undenkbar. Denn das schärfere Hervortreten der Persönlichkeit ist ebenso, wie das streng rügende Verhalten durch die Gegner (II. 9—11) und den widerspenstigen Diotrephes (III. 9. 10) bedingt; beides ist mit der apost. Würde des Joh. ebenso verträglich, wie in ähnlichen Fällen bei Paulus. Daß beide Br. einmal mit einander und dann mit dem ersten Br. denselben Verf. haben, sollte man bei der so klar ausgeprägten Gleichheit in Sprache und Gedanken nicht bestreiten, gegen welche die wenigen sprachl. Abweichungen gar nicht in Betracht kommen, zumal sie sich aus der Verschiedenheit des Zweckes und auch der Zeit gar wohl erklären lassen. Daher die Echtheit (gegen Baur u. a.) mit Recht verteidigt wird von de W., Lücke, Huth., Bl., Reuß, Düst., v. Hofm., Weiß, Luthardt.

Der 2. Br. ist an ἐκλεκτῇ κυρίᾳ geschrieben. Dies fassen einige so auf, daß Ἐκλεκτή Eigenname, κυρία aber Anrede sei; andere nehmen κυρία als Eigenname, so Lücke, de W., Baur, und denken an die Maria, die Mutter des Herrn (Baumg.-Cr., Sand), die aber wohl damals nicht mehr lebte; Volkmar an die Martha; noch andere (Ew., Huth., v. Hofm., Weiß) denken an eine einzelne Gemeinde; Hier., Hilgf. an die ganze christliche Kirche; besser noch ersteres (ähnlich 1 Petr. 5, 13), weil neben den Kindern jener auch Kinder von einer zweiten gleichnamigen Schwester genannt werden (v. 4 u. 13). Doch entscheidet die ähnliche Adresse des 3. Br. an Cajus für eine Privatperson. Ob Cajus derselbe ist, wie der in Derbe (Apg. 20, 4), in Macedonien (19, 29), in Korinth (Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14) erwähnte, oder wie der in Pergamus von Joh. eingesetzte Bischof (Const. ap. VII, 46), ist nicht festzustellen. Jedenfalls war er ein angesehener Mann der Gemeinde, dem bei seiner anerkannten Gastfreundschaft Demetrius, wahrscheinlich der Überbringer des Br., empfohlen, und dem des Verf. Besuch versprochen wird; ein gewisser Diotrephes wird wegen seiner Widersetzlichkeit getadelt. — Ähnlich wird die Kyria wegen ihres und ihrer Kinder Wandel belobt, ermahnt und vor Irrlehrern gewarnt. — Spuren von montanistischer Kirchenzucht hat nur die übertreibende Tübinger Kritik hier finden können.

Beide Br. sind, wie ihr ähnlicher Schluß zeigt, gleichzeitig geschrieben; wahrscheinlich zu Ephesus; nach Weiß vor dem ersten Br., was mit seiner Auffassung des Empfängers zusammenhängt. Ueber die Zeit läßt sich nichts bestimmtes aussagen.

9. Die Offenbarung des Johannes.

a. Als Verfasser nennt sich, da dies nicht schriftstellerische Einkleidung sein (gegen de W.) noch gar zur Fiktion gehören kann (gegen Volkm., Scholten, Krenkel, Renan, Hilgf. u. a.), 1,1. 4. 9; 21,2; 22,8 Johannes, der sich auch als Knecht Gottes (1,1), Bruder und Mitgenosse an der Trübsal und am Reich und an der Geduld in Jesu bezeichnet und auf Patmos im Geist Offenbarungen empfing (1,9), welche er samt sieben Br. an die hervorragendsten Gemeinden der Kirche in Kl.=Asien (c. 2 und 3) als sein Testament und als festes prophetisches Wort mitteilt. Der Verf. muß, da er sich nicht weiter bezeichnet, auch ohne Zusatz diesen Gemeinden wohl bekannt gewesen sein. Jeder andere hätte sich näher bezeichnen müssen; ja ein Falsator würde, um als Johannes und Apostel anerkannt zu werden, diese seine Stellung zu Christo besonders eingehend und nachdrücklich betont haben. — Die ältesten geschichtl. Zeugnisse erklären diesen Joh. als den Ap.: Polykarp, (nach Iren. V, 30; ob auch ad Phil. 6?). Papias beruft sich für seinen Chiliasmus auf apost. διηγήσεις; Melito v. Sard. schrieb eine Erklärung zu unserm Buch; Theophil., Apollonius, Polykr. — alles Zeugen aus Kl.=Asien, wo das Buch entstanden und wohin es gerichtet — kennen es als johanneisch, ohne besonders zu betonen, daß der Ap. der Verf. sei, da man (wie Düsterdieck zugiebt) dies damals nicht bezweifelte. Der wichtigste Zeuge ist Justin (c. Tr. 81), der lange in Kl.=Asien gelebt hat. Dionysius von Kor. (bei Eus. IV. 23) bez. sich auf 22,18. 19; Iren. V, 30 spricht von den vielen alten Handschr., die gewiß nicht vorhanden gewesen wären, wenn das Buch nicht von jeher wegen seines bedeutsamen Inhalts bekannt gewesen und ap. Ursprungs wäre; viele Beziehungen darauf finden sich auch im Br. der Gem. v. Lyon. Gleichzeitig sagt Kan. Mur., daß der Ap. auch Br. an 7 Gemeinden geschrieben; allerdings „quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt“. Aus ähnlichen Gründen ist es in der Peschitthâ nicht übersetzt. Aber der apost. Ursprung ist dadurch nicht in Frage gestellt; ihn bezeugen einstimmig Cl. Alex. Paed. II, 12. 119, Orig. (Eus. VI, 25), Tert., Cypr., Hippolyt., bes. Ephr. Syr. — Vor Eusebius hatten nur Marcion, die Aloger (was wenig besagen will) und der Presb. Cajus den apost. Ursprung der Apokalypse verworfen; letzterer lediglich als Antichiliast, ohne geschichtlichen Grund, behauptend, Cerinth habe sie dem Ap. untergeschoben. Ebenso hat Dionys. v. Alex. im Widerspruch mit seinem Lehrer Origenes ihn bezweifelt, weil manche das Buch als unvernünftig bezeichneten; da es auch nach Inhalt und Sprache verschieden sei vom Ev. und da es zwei Johannes gegeben habe, so könne es von dem anderen geschrieben sein. Aber abgesehen von dem noch keineswegs gelichteten Dunkel überden sog. Presb. Joh. ist diese Ansicht des Dionys. nicht Überlieferung, sondern nur seine Vermutung aus kritisch theol. Erwägungen. Eigentümlich ist die Stellung des Eusebius; als Historiker muß er die Offenb. unter die Homologumena (II. 26) rechnen, als Bischof ist er gegen sie und freut sich in Dionys. einen Vorgänger zu haben. Die Tüb. Kritik hat durchaus Recht, daß im ganzen Altertum kein Buch so gut als apostolisch bezeugt sei, wie dieses, und nicht bloß eine interessierte Kritik hält die Echtheit fest, um die Unechtheit des Ev. zu bekämpfen, sondern auch Historiker wie Gieseler und Hase urteilen ebenso.

Gegen die Echtheit sind außer Erasmus und Luther (Vorr. zur Off. 1522, später milder 1534), Ew., Lücke, Credn., Neand., Reuß, Hitzig (der sie dem Joh. Markus beilegt), Düstd., Wies., welche das Buch meist dem Joh. Presb. zuschreiben; nach Grau ist es unter der Leitung des Apostels geschrieben; nach Weizs. stammt es aus der Schule des eben gestorbenen Apostels, daher der Verf. es unter dessen Auktorität stellen konnte; verteidigt wird die Echtheit von Eichh., Bertholdt, Hug, Haevernick, Olsh., Züllig., Guer., Gies., Hase, Ebr., Hengst., v. Hofm., Thiersch, den Tübingern (Strauß bleibt unsicher); Steinmeyer, Kübel; auch Weiß hält die Abfassung durch den Verfasser des ersten Br. fest.

b. Auch die inneren Gründe sprechen für die Abfassung durch den Ap. Johannes. Der Verf. ist, auch ohne besonderen unterscheidenden Zusatz zu seinem Namen, in den weitesten Kreisen bekannt, ist bei seinem Zeugnis von Jesu Christo Augenzeuge (1, 2) und wirft mit Sicherheit die Auktorität seines Namens in die Wagschale (Holtzm.). Er ist seiner Abstammung nach ein Jude, der mit dem heiligen Lande, mit Jerusalem, dem Tempel, genau bekannt ist (6, 5–8; 11, 1–2; 14, 20), ebenso vertraut mit der alttestamentl. Schrift, nach Inhalt und Form, bes. mit den Weissagungen und mit dem hebr. Grundtext, wie aus den Citaten sich ergibt; endlich hat er auch Kenntnis von den paul. Briefen und den eschatalogischen Reden Jesu in den Ev. Sein Zeugnis von Christo hat ihn in Trübsal gebracht und von seinen Gemeinden getrennt. (So gegen Holtzm. u. Weiß auch Weizs. u. Kübel.) Er ist in Patmos, weiß von anderen Märtyrern (20, 4) und empfängt zum Trost diese Offenbarung für sich und die Leidenskirche. Bedurfte aber letztere ein festes prophetisches Wort, war von Christo den Jüngern ein solches verheißen (Joh. 16, 13), dann war in dieser Zeit, da die Kirche aller anderen Ap. beraubt war, kein anderer so sehr dazu befähigt, diese Weissagung zu empfangen, als der noch lebende letzte Ap. Mit ihm konnte ein unbekannter Presbyter gar nicht in Vergleich kommen; wie denn auch nur ein Ap. zu den vielen und großen Gemeinden in einem so nahen Verhältnis der Oberleitung stand und nur ein solcher so ernst zu ermahnen, zu warnen und zu trösten vermochte, wie es in den 7 Br. geschieht. Nehmen wir dazu die Verwandtschaft in der Lehre (selbst der Logosname findet sich Apok. 19, 13), in der Darstellungsweise und in der Sprache, denken wir an einen Charakter wie den der Donnersöhne (Hausrath), nicht von sentimentaler Sanftmut, sondern wie ihn die Syn. schildern; — dann wollen die Gegengründe, welche sämtlich innere sind, nichts verschlagen. Denn die hervorgehobenen Verschiedenheiten: die Sprache der Apok. sei hebraisierend, die Darstellungsweise lebendig-glühend, phantastisch, die Vorstellungsweise scheinbar kraß-sinnlich, die Zahlensymbolik kabbalistisch, — dies alles, soweit es begründet ist, erklärt sich aus dem durchaus verschiedenen Charakter, der eine geschichtliche Darstellung und eine prophetisch-apokalyptische notwendig unterscheiden wird. Die letztere steht auf alttest. Grundlage und liebt in Nachbildung der proph.-apok. Färbung der Bücher des A. T. statt der einfachen, schlichten Ausdrücke vielmehr die poetischen, altertümlichen, feierlichen, anstatt der nüchternen, epischen Darstellung vielmehr eine abgerissene, bilderreiche, rätselhafte; es ist ein Unterschied ähnlich dem, der zwischen den hist. und den proph. Stücken bei Jes., Dan. und Sach. besteht. Die Verwandtschaft der Lehre aber ist so allgemein anerkannt, daß Schwegler sagt, der Verf. des Ev. habe aus

der Apok. die johanneische Färbung für sein Buch absichtlich herübergenommen; Baur: der Verf. habe mit tiefer Genialität und feiner Kunst in seinem Ev. die Apok. vergeistigt. Auch Weizs. muß sagen: die Ungleichheit ist groß genug, um die Abkunft von derselben Person auszuschließen; aber auch die Verwandtschaft ist groß genug, um die gleiche Heimat zu beweisen; und diese ist hinreichend entschieden durch die in beiden Schriften befindliche Logoslehre. Denn an eine Abhängigkeit beider von einer dritten Schrift ist nicht zu denken. Von einem judaistischen Standpunkt der Apok. kann nur der reden, welcher sie möglichst materiell, grob sinnlich (z. B. Israel vom Judentum, Heiligtum vom Tempel in Jerusalem, und z. B. 11,1. 2 im Widerspruch mit Mt. 24,2 u. 7 u. s. w.), das Ev. aber möglichst spiritualistisch deutet. Nach Weizs. erscheint in ihr ein Judenchristentum, in welchem der Glaube der Urkirche durch Anerkennung der heidenchristl. Kirche und vertieften Glauben an die Person Christi fortgebildet ist. — Die Einheit des Ganzen, daß die Schrift ein einheitliches Werk aus einem Guß (Düsterd.) sei, ist erst in neuester Zeit wieder durch holländische (Weyland) und deutsche Kritik vielfach bestritten worden. So nimmt Völter ein allmähliches Entstehen früher von 65—170, jetzt von 66—140 durch Überarbeitung und Eintragung aus den Situationen der Zeit an. Den apostolischen Hauptstock bilde das Gericht über Rom um 66, dazu ein Nachtrag 68; dann dreimal erweitert unter Trajan, Hadrian und Antonin und 140 abgeschlossen. Nach E. Vischer (unter Zustimmung von Ad. Harnack) ist das Buch eine jüdische Apokalypse mit christl. Bearbeitung; nach Schön ist es durch einen christl. Verf. mit jüdischen Bestandteilen versetzt. Auch nach Weizs. besteht das Buch aus verschiedenen Stücken von verschiedener Heimat und Zeit und Standpunkt, ohne innere Einheit und Zusammenhang, mit Wiederholungen, welche ein Verf. zu einem Ganzen verarbeitet hat, „eine überlegte und gelehrte Arbeit.“ Nach Pfleiderer haben mehrere jüdische und christliche Verf. daran gearbeitet. Dagegen verteidigen die Einheit Weiß, gegen Völter bes. Zahn, auch Thoma und Jakobsen; gegen Vischer bes. Beyschlag. Ein im christlichen Glauben und in der Kraft des heiligen Geistes für die Wahrheit des Evangeliums im Dienste des wahrhaftigen Zeugen (3,7. 14 u. bes. 21,6) eintretender Verf. konnte weder ein jüdisch-apokryphisches Machwerk (aus Satans Schule 2,9) christlich bearbeiten, noch wagen, es dem großen Säulenapostel unterzuschieben (gegen Vischer, Harnack), aber ebenso wenig die vorgefundene apostolisch-johanneische Grundlage noch vervollständigen (gegen Völter, Weizs.) im Widerspruch mit dem eignen Grundsatz (22,19) und der Lehre seines großen Meisters (1 Joh. 2,27).

c. Zeit und Ort der Abfassung. Die geschichtliche Überlieferung wird durch das Buch bestätigt; nach Iren. (V, 30): während der Verbannung des Ap. unter Domitian auf Patmos; ebenso Cl. Al. bei Eus. III, 23, Orig. in Matth. 20, Eus. III, 18, Hier. cat. 9. — Am bestrittensten ist die Zeit, da man ihre Bestimmung von der Deutung des ganzen Buches abhängig zu machen pflegt. Für die Zeit vor der Zerst. Jerus. weist man auf c. 11,1—14, 13 und 17, wo jene erst geweissagt werde (Baur, Schwegler), bes. aber auf 17,10 hin, wonach fünf Kaiser regiert hätten, der sechste noch lebe; daher auf die Zeit des Claudius (Grot., Storr), des Nero (Wetstein, Berth.), des Galba (Credner, Lücke, Baur, Guer., Hilgf., Renan, Thiersch, Wiesel., Beyschl.). — Um 70 unter

Vespasian vor der Zerstörung Jerusalems: Bleek, Düsterd., Weiß, Mommsen (röm. Gesch. V. p. 396. 520). Nach Beck: zwischen der ersten Christenverfolgung unter Nero und der Zerstörung Jerusalems; nach Kübel im Todesjahr Neros oder 69, Ewald. Sehen wir aber von diesen streitigen Stellen ab, so weisen die sicheren Andeutungen in den Br. vielmehr auf eine Zeit, wie die Domitians. Der Zustand der Gemeinden ist ein innerlich befestigter, ein einzelner Vorsteher steht an ihrer Spitze (ἄγγελος, nicht = Engel). Die Irrlehrer (16, 13, nach Volkmar der Ap. Paulus!!) sind ähnlich denen im Br. des Judas, nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht eben erst hervorgetreten, wie dort, sondern schon längere Zeit ihr Wesen getrieben. Nicolaiten (nicht eine symbolische Bezeichnung und Übersetzung von Bileam, auch nicht, wie Völter will, die Montanisten) hat es faktisch gegeben, aber nicht in der paul. Zeit; 11, 8 wird Jerusalem mit Sodom verglichen, weil es so wie dieses untergegangen ist, und 11, 1 ist nicht der Tempel in Jerusalem gemeint, sondern das Heiligtum am Ende der Tage; wo waren damals die Zeugen, von denen hier die Rede? Was die 7 Häupter des Tieres betrifft, so ist es „eine unerwiesene Voraussetzung, daß es die 7 ersten römischen Kaiser gewesen“. Die geheimnisvolle Zahl soll nach Völter sowohl Nero als Hadrian bezeichnen; nach Zahn u. a. keinen von beiden, vielmehr Kaligula; doch habe der Ap. wohl selbst die vom Geist geoffenbarte Zahl nicht verstanden. Bei welchem Kaiser soll man anfangen zu zählen? Suet. und Joseph. zählen von Jul. Cäsar an. „Der Inhalt des Buches ist durchaus derart, daß es ein Ap. und zwar gegen Ende der Regierung des Domitian verfaßt haben kann“ (v. Hofm.). In diese Zeit setzen das Buch sowohl kath. Ausleger (Hug, Feilmoser), als die prot.: Hengstenb., Ebrard, Lange, v. Oosterzee, Geß, Klief., Steinmeyer.

d. Inhalt. Zwei Hauptauffassungen stehen sich entgegen: ob die 3 × 7 Gruppen (Sigel, Posaunen, Zornschalen) nach einander folgen (Lücke, Ewald, Bleek, Düsterd.) oder neben einander hergehen (Augustin, Vitringa, v. Hofm., Hengstb., Ebr., Auberl., Christiani, Luthardt), und dazu kommen vier verschiedene Methoden der Auslegung: entweder 1) die kirchengeschichtliche (Bengel, Gaussen, Hengstenb.); oder 2) die reichsgesch. (Auberlen, Christ., Kübel); oder 3) die endgeschichtl. (kath. Ausleger: Bisping, unter Protestanten neuestens Füller, Kliefoth), und diese wieder in mancherlei Übergängen; oder 4) die zeitgeschichtl. (Ewald, Lücke, Bleek, Düsterd., Weiß). Nach dem Untergange des irdischen Jerusalems schaut der letzte der Ap., die letzte Säule der Kirche, mit dem durch das unsichtbare Haupt der Kirche ihm geöffneten Geistesauge zuerst in die Gegenwart der Kirche, dann in ihre Zukunft im Kampf mit den Weltmächten, endlich in ihre Vollendung; es ist ein Ausblick auf das Kommen des Herrn, welches der Angelpunkt der Weltgeschichte ist. Auf den Prolog (1, 1—8), der Ursprung und Zweck der Offenbarung aussagt, folgt A. im ersten Teile: I. Die erste Vision 1, 12—3, 22, die Kirche der Gegenwart und zwar a) 1, 12—20 der Auferstandene gegenwärtig in seinen Gemeinden; b) 2, 1—3, 22, die gegenwärtigen Gemeinden im Licht ihres auferstandenen Hauptes, dessen richtendes Wort über ihre Gegenwart und dessen weissagendes Wort von ihrer Zukunft niedergelegt ist in den sieben Sendschreiben, deren Inhalt daher für die Kirche bis zur Wiederkunft Christi gegeben ist. B. Der zweite Teil, die 2. bis 4. Vision, in welchen einander parallele (?) Ereignisse bis

hinaus zum Ende geoffenbart sind. II. Die zweite Vision: 4,1—8,1; der Weltlauf in Bezug auf die Zukunft der Kirche, dargestellt unter den 7 Siegeln. a) Der allmächtige und heilige Gott schickt sich an zum Gericht (4,1-11) und übergibt das Buch mit den sieben Sigeln, mit den Geheimnissen der Zukunft der Welt und der Kirche, dem Lamme Gottes, als dem Erlöser der Welt (5,1—14), zur Öffnung. b. Die Öffnung der ersten sechs Sigel (6,1—17) zeigt den siegreichen Gang des Ev. durch die Welt, begleitet von den vier Schickungen (Krieg, Theurung, Hunger, Sterben) und zahlreichen Verfolgungen der Gemeinden, bis an das Ende: aber auch mit der Bewahrung (des geistlichen) Israels, der Auserwählten, die versigelt sind (7,1—17) zur seligen Ruhe. — Nun soll das 7. Sigel eröffnet werden; doch tritt vor seiner Mitteilung eine erwartungsvolle Stille (8,1) ein, und in III. der dritten Vision (8,2—11,14) schaut der Seher die Strafgerichte über die unbußfertige Welt in Bezug auf die Zukunft der Kirche, dargestellt durch die 7 Posaunen, diese Signale des unter dem Gebet der bedrängten Kirche heranziehenden Gerichtes, welche ihrer Reihenfolge nach den vorhergehenden Gottesschickungen parallel geordnet sind. a) Die Bußgerichte, 1) die vier ersten Posaunen (8,6—13), 2) die fünfte Posaune mit dem ersten Wehe (9,1—13), 3) die sechste Posaune mit dem zweiten Wehe (9,13—21). Gleichzeitig b) die Bewahrung der Kirche, 1) ihr gewisses Wort (10,1-11), 2) ihre unantastbaren Zeugen — gegenüber der erschütterten heidnischen Weltmacht (11,1—14); c) die siebente Posaune mit dem dritten Wehe. — Das Gericht über die unbußfertige Welt, und der Dank der erlösten Kirche Gottes (11,15-19). IV. Die vierte Vision (11—14), die Eine Gottesgemeinde mit ihrem Haupte Christo — im Kampf gegen die antichristliche Weltmacht mit deren Haupte, dem Satan. a. Das Weib — die Gottesgemeinde —, das Volk Gottes im alten Bunde, wird zur Kirche Christi; — ihr Haupt, der Messias im alten Bunde, als Mensch geboren und dann erhöht zur Rechten Gottes, ist der Michael der neutestamentl. Gottesgemeinde. Dieser kämpft im Himmel gegen Satan; letzterer, besiegt, sucht auf Erden durch die Weltmächte (zehn Fürstentümer mit dem Antichrist) die Kirche zu verfolgen und zu vernichten (12,1—18). b. Zu dem Ende faßt er seine gesamte Macht zusammen: die weltliche in dem Antichrist (13,1-10) und die geistliche in dem falschen Propheten, der die Welt zum Dienst des ersteren, durch Aberglauben zum Unglauben, und damit zum Dienste Satans verführt (11—18). c. In diesem Kampf wird die durch das Lamm erlöste Gottesgemeinde bewahrt bis zum Ende (14,1—5); noch ehe dies kommt, wird das ewige Ev. laut auf dem ganzen Erdboden verkündigt (6. 7), Babels Sturz gemeldet (8) und zur Geduld im Glauben und damit zum seligen Sterben im Herrn ermahnt (9—13). Nun kann die in dieser Trübsalshitze gereifte Gemeinde gesammelt werden vor dem über die Welt ergehenden Zorn Gottes (14—20). C. Der dritte Teil enthält: V. Die fünfte Vision (15—22); sie offenbart das Endgericht Gottes über die Welt und die Vollendung der Gemeinde. a) Der im Himmel verkündigte heilige Zorn (15,1—8) wird durch die 7 Zornschalen des Verstockungsgerichtes auf die Erde ausgegossen (16,1—17). Dadurch wird das Endgericht verwirklicht, und zwar α) über Babel, die Weltstadt, als Sitz der Weltlust; im Himmel gerichtet, wird sie auf Erden (die 6. Zornschale) durch die zehn Könige, die dem Antichrist dienen, vernichtet (c. 17,1—18,24);

β) die im Himmel gefeierte Wiederkunft Christi (19, 1—16) bringt das Endgericht über die feindliche Weltmacht, den Antichrist und seine Propheten, — und die Aufrichtung des 1000jährigen Reiches (19, 17—21, 7. Zornschale); endlich γ) die Bindung Satans und das Gericht über den von ihm erregten Gog und Magog, die wieder heidnisch gewordenen Völkerreste, seinen letzten Versuch zur Weltherrschaft — mit der gleichzeitigen Aufrichtung des 1000jährigen Reiches (20, 1—10) in der allgemeinen Auferstehung und dem allgemeinen Weltgericht (11—15). b) Nun gehört die Welt ganz Gott: der Seher sieht den Himmel auf Erden, die Stadt Gottes (c. 21), und die Erde himmlisch verklärt (22, 1—5), und damit die Herrlichkeit und Seligkeit derer, welche auf Christum warten: die neue Welt, das neue Jerusalem und das Paradies als das Endziel der Heilsoffenbarung Gottes in Christo.

Es folgt der Epilog: 22, 6—20, enthaltend das Sigel Gottes auf dies Buch (6—10), Christi Schlußwort (11—16) und die Antwort der Gemeinde (17), mit dem Schlußwort des Johannes (18—21).

e. Der Zweck des Buches ist nach 1, 1 zu zeigen, was ἐν τάχει geschehen soll. Mit der gewissen Wiederkunft Christi wird der Kampf des Weltreichs gegen das in der Kirche sich ausprägende Gottesreich beendet und das letztere in vollendeter Herrlichkeit hergestellt. Bis dahin soll die Gemeinde aus dem Buch Lehre, Trost und Mahnung schöpfen.

Die Offenbarung des Johannes bildet den zusammenfassenden und zugleich weiterführenden Abschluß aller in den Reden Jesu wie in den Briefen der Apostel enthaltenen Weissagungen über die Zukunft der Kirche Jesu Christi; sie ruht wie jene auf der alttestamentlichen Grundlage der Weissagung und blickt mit ihrer eignen Weissagung vom Endziel, von dem neuen Himmel und der neuen Erde, auf den Anfang der Weltschöpfung zurück. Erst wenn dies Ziel erreicht ist, werden auch die durch das erste Kommen Christi zwar in ihrer Erfüllung verbürgten, aber noch nicht verwirklichten Verheißungen, sowohl die im Alten Testament als die von ihm und seinen neutestamentlichen Zeugen gegebenen, vollendet und wird ihr Verständnis erschlossen sein. „Die Kirche Christi ruht auf dem Grunde der Apostel. Der in Johannes scheidende Apostolat hat sich an der Kirche noch sonderlich bezeugt. Er läßt ihr ein kostbares Testament zurück. Die Christophanie ist dem Johannes widerfahren, daß sie ein Erbteil der Kirche Christi sei. Diese seine Schrift sollte sich anreihen als abschließender Teil an die vorhandene Schrift" (Steinmeyer). Für ihr Verständnis wird das Bekenntnis ihres ersten kritischen Gegners maßgebend bleiben: „Wenn ich es auch nicht verstehe, so ahne ich doch, daß ein tieferer Sinn in den Worten liegt. Ich messe und beurteile ihn nicht nach meiner Urteilskraft, sondern ich räume hier dem Glauben mehr ein und halte ihn für zu erhaben, als daß er von mir ergriffen werden könnte" (bei Eus. VII. 25).

Zur allgemeinen Einleitung in das Neue Testament.

10. Die Geschichte des Grundtextes.

A. Geschichte des geschriebenen Textes.

I. **Urschriften.** Die Verfasser der Schriften des N. T.s haben teils eigenhändig geschrieben (Gal. 6, 11?), teils durch Gehilfen (Schreiber) schreiben

lassen (2 Thess. 3,17; Röm. 16,22; — 1 Kor. 16,21; Kol. 4,18). Diese Urexemplare, welche vielleicht mundiert an die Empfänger kamen, gingen früh verloren. Ob die noch zur Zeit Tertullians (de praescr. haer. 36) in Rom und Korinth vorhandenen literae authenticae solche sind, ist fraglich; schon Iren. beruft sich auf Abschriften (V. 30,1), ebenso Orig. (in Joh. t. XIII. 11). Ursprünglich mit Tinte (*μέλαν*) und Rohr (*κάλαμος*) auf Papyrus (*χάρτης*, 2 Joh. 12, aus ägyptischer Papyrusstaude verfertigt), oder auch wohl zuweilen auf sehr feines Pergament (*μεμβράνα*, 2 Tim. 4, 13) geschrieben, gingen sie bei dem vielfachen Gebrauch des Lesens und Abschreibens bald zu Grunde. Man schrieb in Uncial- (großen Anfangs-)Buchstaben, also in Lapidarschrift, die nur etwas abgerundet ward; in Kolumnen, ohne Trennung der Wörter, ohne Accente und Interpunktion und ohne Abteilung in Kapitel oder Verse. Auch die Überschriften *κατὰ Μαθθαῖον, πρὸς Ῥωμαίους* u. s. w. fehlten; bei den Briefen ergab die Adresse genügend Auskunft; solche fügten später Sammler hinzu; doch setzt schon der Kan. Mur. teilweise Adressen voraus.

II. **Äußere Textgeschichte.** a. Das Material. Als die Schriften gesammelt in den kirchlichen Gebrauch kamen, wurden die Abschriften auf festeres Material geschrieben. An Stelle des dünnen ägypt. Papieres traten die aus Tierfellen fein zubereiteten Pergamente; solcher Handschriften besorgte z. B. Eusebius fünfzig für die Kirchen zu Konstantinopel (vit. Const. IV, 36). Die meisten älteren uns erhaltenen codices sind membranacei. Als das teure Pergament selten wurde, schabte und löschte man das Geschriebene aus, um andere Texte darüber zu schreiben; durch Herstellung des ursprünglichen Textes entstanden die codices rescripti (*παλίμψηστοι* z. B. cod. Ephraemi C., u. a.). Während die zu Blättern zusammengeklebten Papyrusstreifen zusammengerollt und in Futterale gesteckt wurden, legte man die Pergamenthandschriften in Hefte von 4, 5, 6 doppelten Blättern (Quaterniones, Quinterniones, Sexterniones) in verschiedenem, meist jedoch in Quart- oder klein Folio-Format.

b. Die Uncial-Buchstaben wie das Schreiben in Kolumnen (2—4) erhielten sich; jene wurden weniger steif und eckig und schräggestellt, bis sich daraus seit c. 890 die Kursivschrift bildete und an Stelle der mit litteris majusculis (uncialibus) geschriebenen Handschriften die mit minusculis traten. — Zierrate, Vergoldung, Ausmalung der Buchstaben, bes. der Initialen, auch Abbildungen fehlen in Prachtexemplaren nicht. Man machte den Kirchen Geschenke mit besonders fein ausgestatteten Handschriften, z. B. auf purpurgefärbtes Pergament mit goldenen und silbernen Buchstaben geschriebenen (Chrys. hom. 32 in Joh.; Hier. praef. in Job.), mit bildlichen Darstellungen der heil. Geschichte versehenen (cod. Rossanenis aus dem 6. Jahrh.). Geschrieben ward in den ersten 4 Jahrh. in der scriptio continua (ohne Wortabteilung und ohne Interpunktion), so daß das Lesen sehr erschwert wurde und die Kirchenlehrer über die Wort- und Satzteilung oft (z. B. Joh. 1, 3) schwankten. Erst 458 (462?) brachte Euthalius (Diak. in Alex.) mehrere durchgreifende Verbesserungen an *πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν*, indem er die Worte *κατὰ προσῳδίαν* accentuierte, was man bald fallen ließ und erst seit dem 10. Jahrh. wieder aufnahm. Wichtiger war die schon zur Zeit des Orig. vorhandene, doch erst von Euth. allgemein durchgeführte Einteilung in *στίχοι*, so daß jede Zeile so viel enthielt, als zusammen ausgesprochen

wurde; daher stichometrische Hdschr. (z. B. cod. D für Ev., E für Akt., DEH für paul. Br.); doch wich die Zahl der Stichen sehr ab. Um Raum zu sparen, brach man dann die Reihen nicht ab, sondern setzte Punkte (unten, oben oder in der Mitte) oder Kreuze oder machte nur Zwischenräume. Mit dem 10. Jahrh. verliert sich diese Schreibweise.

c. Der Umfang der Handschriften war sehr verschieden; manche enthielten nur die Evv. oder die paul. Br.; auch nach Abschluß des Kanons machten es teils die Kosten teils die Dicke des Pergaments nötig, die einzelnen Teile zu sondern, so daß dann von einer Hdschr. verschiedene Teile bestanden, auch einzelne derselben verloren gehen konnten. Von alten Uncialhandschriften enthalten A B C und ℵ noch LXX (nicht vollständig) und andere kirchl. Schr. (Clem., Past. Herm., Barn.). Am häufigsten wurden die 4 Evv. abgeschrieben, am seltensten die Apokalypse.

d. Der Text war meist nur der griechische. Privatbesitzer machten sich oft Verbesserungen auf Grund von Vergleichung mit anderen Hdschr. (wie den Parallelstellen der Evv. oder mit LXX z. B. Mt. 15, 8) oder zum Verständnis Luk. IV, 29, 6, oder Änderungen, Bemerkungen (z. B. geschichtliche Mt. 27, 9, geographische Joh. 1, 28; Mt. 8, 28). Handschriften, welche nur den Text bieten, heißen codd. puri; die mit Kommentar, Scholien oder Übersetzungen codd. mixti. Im Abendlande kamen codd. bilingues auf, welche die lat. Übersetzung boten; codd. graecolatini, z. B. als Interlinearversion, Δ für Evv., G für paul. Br., oder daneben in einer besonderen Kolumne, z. B. D für Evv., E für Akt.

e. Zum kirchlichen wie wissenschaftlichen Gebrauch namentlich für das Aufsuchen der Stellen erwähnt schon Tertullian der Kapitelabteilung; alt ist die Bezeichnung der kirchlichen Lesestücke. Da diese auf alle Tage durch das ganze Jahr verteilt waren, so bildeten die auf die Sonn- und Festtage fallenden Abschnitte der Evv. mit den entsprechenden aus den Episteln die Grundlage für die später mit der weiteren Umgestaltung des Kultus und der Liturgie angeordneten Sonntagslektionen oder Perikopen. Abschriften dieser Perikopen heißen Evangeliarium (auch Evangelistarium) und Epistolare, auch Apostolos, und machen zusammen das Lektionarium aus. In manchen vollständigen Handschriften ist ihr Anfang und Schluß mit ἀ(ρχή) und τ(έλος) bezeichnet. — Mehr wissenschaftlichen Zwecken dienten die Abteilungen des Eusebius, der die Evv. in 1162 Sektionen (κεφάλαια) teilte (Matth. 355 Mark. 233, Luk. 342, Joh. 232) und diese in 10 Gruppen (κανόνες), je nachdem eine Stelle in allen 4 Evv. oder in dreien oder zweien oder nur in einem Ev. sich findet. Dem entsprechend teilte Euthalius die übrigen Bücher außer der Apok. in kleinere Abschnitte. Später wurden die Ev. gleichfalls neu eingeteilt, bis seit dem 13. Jahrh. durch den Kardinal Hugo a S. Caro (St. Chers, † 1263) die jetzige Kapiteleinteilung eingeführt und später durch den Druck allgemein wurde. Statt der Verseinteilung hatte Hugo am Rande Buchstaben, bis Stephanus auf der Flucht von Paris nach Lyon und Genf (inter equitandum) die jetzige Verseinteilung herstellte und in seiner Ausgabe von 1551 abdruckte.

f. Die Anordnung der Bücher war verschieden. Bei den Ev. findet sich die jetzige Ordnung sehr früh (Iren., Kan. Mur.); nur einige meist lat. Hdschr. (wie c. Verc., Veron., Palat., und außerdem der gräcolat. Cantabr.)

ordnen die Ap.-Evv. Matth. und Joh. zusammen. Nach den dann folgenden Akta (πράξεις ἀπ., schon im Kan. Mur. so genannt,) folgen oft die kathol. Br. (bei Cyrill v. Jerus. und in den meisten griech. Hdschr., aber nicht bei Eusebius und in der abendl. Kirche, welche zuerst die paul. Br. folgen läßt). — Im Betreff des Hebr.-Br. ist die Ordnung verschieden; bei Ath., Epiph., in den griechischen ältesten codd. folgt derselbe sofort nach den Thess.-Br.; im c. Clarom. wie in der lat. Kirche nach dem Philemonbr. Die Folge der kath. Br. ist meist die unserer heutigen gr. Ausg. Die Apok. steht überall am Ende. Die Anordnung unserer heutigen Ausgaben besteht schon bei Melito, Iren., Orig., Aug., Hier. (zu vgl. über die Anordnung bes. Credner-Volkmar, Gesch. d. nt. Kanon 1860).

III. **Innere Textgeschichte.** a. Textveränderungen. Die ursprüngliche Gestalt des Textes wurde durch die vielen Abschriften, welche oft von unkundigen, jedenfalls nicht immer von wissenschaftlichen Männern angefertigt wurden, mannigfach verändert; doch nicht in wesentlichen Stücken. Die Nachlässigkeit der Abschreiber, welche schon Cicero für seine Zeit beklagte (ad Quint. fr. 3, 5), beklagen ebenso Clem. Al. (str. 4, 6) und Orig. (in Matth. 19, 19, t. XV), Die Varianten sind *1.* zufällige, da man anfänglich nicht streng auf Buchstäblichkeit des göttlichen Wortes hielt, namentlich im Privatgebrauch nicht auf große Genauigkeit sah; sie entstanden teils aus Nachlässigkeit der Abschreiber, (Auslassungen, Wiederholungen, Versetzungen der Wörter, Verwechselungen der Buchstaben, letztere begünstigt durch die Uncialen und die scriptio continua); teils durch Gehörfehler beim Diktieren (Itacismus, z. B. ἰδὲ für εἰ δέ, 1. Tim. 5, 21; 1 Thess. 2, 7; 2 Kor. 5, 10); bei Aufzählungen fand Auslassung oder Versetzung oder Vertauschung mit Synonymen statt (z. B. Röm. 1, 30. 31 u. Gal. 5, 18- 23); teils endlich aus falschem Verständnis des Gehörten oder Gelesenen (z. B. der Abkürzungen). Dazu kamen *2.* absichtliche Varianten, bes. seit der gelehrten Behandlung des Textes, indem man die Sprache nach bestimmten grammat. Schulregeln verbessern oder dunkle Stellen durch Zusätze oder Änderungen (bes. fremdartiger Ausdrücke) verdeutlichen oder vor (dogmat.) Mißverstand verwahren oder vermeintlich falsche Angaben berichtigen, oder durch Zusätze aus der mündlichen Tradition oder Vergleichung der Parallelen (so bes. in den Ev. und bei Citaten aus LXX) die Stellen übereinstimmend machen wollte. Dies geschah sowohl durch die Abschreiber, als auch vielfach durch die Korrektoren. Aus diesen gelehrten Behandlungen der Texte ergaben sich *3.* Glossen, welche zuerst an den Rand gesetzt später in den Text kamen, mit und statt ursprünglicher Lesart; ebenso entstanden Glossen aus den liturgischen Zusätzen der Lektionarien, welche wegen des unpassenden Anfanges oder Schlusses der Perikopen Änderungen anbrachten. Dazu wurde der Text *4.* willkürlich nach den eingebürgerten Übersetzungen geändert. — Bei allen diesen Änderungen war eine Verfälschung des Textes nicht beabsichtigt, daher denn auch bei den vielen Varianten von mehr als 950 das ganze N. T. umfassenden Handschriften der Text an keiner Stelle so geändert ist, daß er nicht auf kritischem Wege mit annähernder Sicherheit herzustellen wäre. Allerdings wird *5.* auch von Verfälschungen früh geredet; namentlich werden die Häretiker beschuldigt, bes. Marcion und seine Schüler, weniger Valentin, Arius und Nestorius. Diese suchten den Text mehr nach ihrem Sinn zu erklären, als zu ändern.

b. Textverbesserung. *1.* So ergab sich eine im Lauf der Zeit wachsende Verschiedenheit der Handschriften. Da nach einer Handschrift oft viele hergestellt wurden, sobald irgendwo eine treffliche Abschrift oder ein berühmter Abschreiber sich fand oder von einem bestimmten Orte (z. B. Alexandria, Cäsarea) Hdschr. gleicher Art verbreitet wurden, so pflanzten sich auch die Verschiedenheiten derselben fort. Berühmt waren die Hdschr., welche Origenes und Pamphilus besaßen: für Revision derselben (*ἀντιβάλλειν* und *διορθοῦν*) leisteten Origenes, Basil d. G., Pamphil. u. a. viel. Den Text von Entstellungen zu befreien, wurden frühzeitig Versuche gemacht, so von Hesychius (im 3. Jahrh. Bischof in Ägypten) und dem unabhängig von ihm etwas später rezensierenden Presbyter Lucianus von Ant. (vgl. Hier. ad Dam. praef. in Ev.). Ihre Arbeiten scheinen jedoch einen sehr abweichenden Text ergeben zu haben, so daß Gelasius I. von Rom (c. 495) in übertriebenem Eifer ihn als apokryphisch und verfälscht verbot. Nächst Origenes, der solche Arbeit vielleicht nur zum Privatgebrauch gemacht hat, ist der bedeutendste Textkritiker der älteren Zeit Hieronymus, im Abendlande Cassiodorus († c. 570).

2. Seit dem 6. Jahrh. wird bei der zunehmenden Unwissenheit der Schreiber größere Sorgfalt bei der Veranstaltung von Abschriften angewendet. Verdienste um den Text haben im 6. Jahrh. Andreas von Cappad. (bes. für die Apok.); im 8. Beda und Joh. Damascenus; im 9. Alcuin, auf Karls des Großen Anregung, und Photius; im 10. Aretas, Suidas, Öcumenius; später Theophylakt, Euthymius Zigabenus; im 15. Laurentius Valla; unter ihnen Beda, Alcuin und Valla für den lateinischen Text.

B. Geschichte des gedruckten Textes.

I. **Die kritische Grundlage bilden:** a. Die Handschriften. Der in den Handschr. überlieferte Text läßt nach den konstanten Abweichungen zwei Klassen unterscheiden: *α*) der orientalische (alex. u. ägypt.) Text, besonders bei den Judenchristen im Orient verbreitet; *β*) der occidentalische und zwar 1. der bei den lat. Kirchenvätern gebräuchliche in den griech. Uncialhdschr., 2. der asiatisch-griechische, der bei den gebornen Griechen verbreitet war, 3. der byzant. (=konstantinopolitanische), nach welchem die meisten Abschriften für die Staatskirche gefertigt wurden, bes. durch den Einfluß des Eusebius, woraus sich die Übereinstimmung zwischen byzant. und orient. Texten erklärt. Diese Handschriften sind nach Alter, Wert und Umfang sehr verschieden. Keine ist so alt und so rein, daß sie allein den richtigen Text böte; alle stammen aus einer Zeit, in der schon vielfach Varianten vorhanden waren. Das Alter ist noch keine Gewähr für guten Text, sofern jüngere Hdschr. aus guten alten geflossen sein können. Ihr Wert wird beurteilt nach Alter, Herkunft und Lesarten. Jenes richtet sich nach der Schrift, ob Uncialen oder Minusk., ferner ob Interpunktion, Über- und Unterschriften und Korrekturen vorhanden sind; ob auf Pergament oder Papier. Seit Wetstein werden die Uncialhdschr. mit großen Buchstaben, die Minuskelhdschr. mit Ziffern bezeichnet. Da das N. T. in vier Abteilungen geteilt war, so gehören die vollst. Hdschr. allen vier Klassen an; die Minuskeln werden aber nicht in allen mit denselben Buchstaben bezeichnet. Für die Evv. besitzen wir an meist vollständigen Hdschr. c. 31 Uncialen, 470 Min., 180 Lektionarien; für Akt. und kath. Br. 10 Unc., 190 Min.; für die paul. Br.

13 Unc., 250 Min., 60 Lekt.; für die Apok. 5 Unc., 90 Min. Also c. 1300 Nummern und, da einige mehrfach gezählt werden, c. 950 Handschriften. Andere, z. B. Scrivener zählen mehr. Dem Alter nach gehören dem 4. Jahrh. 2 an: ℵ (cod. Sinaiticus) und B (Vaticanus); dem 5. Jahrh. 7: A (cod. Alexandrinus), C (Ephraemi rescr.) u. a.; dem 6. Jahrh. 17: dazu noch cod. Rossanensis (für Evv.); dem 7. Jahrh. 6; dem achten: 8; dem neunten: 23; dem zehnten: 4 u. s. f. — Das ganze N. T. umfassen nur 4, nämlich cod. Sinait., cod. Alex. (dem jedoch 24 Kap. aus Matth., 2 aus Joh., 8 aus dem 2 Kor.-Br. fehlen), cod. Vaticanus (dem von Hebr. 9,14 an alles fehlt); cod. Ephraemi rescriptus enthält 5/8 des N. T.s. Ein Verzeichnis mit Beschreibung und Kritik der Hdschr. haben die größeren Ausgaben des N. T.s bes. die von Mill, Wetstein, Griesbach, Tischendorf, wo auch (für die ed. oct. crit. major. durch C. R. Gregory) die Ausgaben der Handschriften verzeichnet sind; außerdem noch bes. Scrivener und Schaff (u. S. 131).

b. Die Citate bei den griechischen (auch lateinischen) Kirchenvätern. Sie sind teilweise älter als unsere Hdschr.; wobei besondere Vorsicht zu üben, sofern die Citate nicht immer aus den Hdschr. genau, sondern vielfach aus dem Gedächtnis geflossen sind. Am meisten brauchbar sind die exegetischen Schriften, bei welchen aber wieder eine besonders genaue Vergleichung der Manuskripte dieser Schriften nötig ist. Nach Mill und Wetstein hat bes. Griesbach auf diese Quelle gewiesen, Matthäi sie geringer geschätzt, Lachmann seine Ausgabe hauptsächlich auf dieser Grundlage gearbeitet.

c. Die alten Übersetzungen. Sie sind zwar älter als unsere Hdschr., aber teils ist ihr Text aus den betr. Quellen noch nicht sicher genug hergestellt, teils sind sie nur von indirektem Wert, sofern erst durch Rückübersetzung der zu Grunde liegende Text erschlossen werden muß. Am meisten in Betracht kommen die Itala und Vulgata, und die syrische; sodann die ägyptische, koptische, armenische und gotische Übers.

II. **Die Ausgaben.** a. Unter den ersten im Buchdruck erschienenen Ausgaben des N. T.s von Kardinal Ximenes, Erasmus, Stephanus, Beza und den Elzevir in Leyden sind die der letzteren dadurch am folgereichsten geworden, daß ihr Text, bes. der der II. Ausgabe vom J. 1633, fortan über ein Jahrh. lang als „textus receptus“ bezeichnet wurde, doch entbehren sie alle noch der kritischen Revision, von der zuerst die Londoner Polyglotte von Brian Walton, Erzbischof von Canterbury († 1661) Anfänge zeigt, in Gestalt einer Sammlung von Varianten. Größeres Verdienst erwarb sich dann im 18. Jahrh. Mill in England und der aus Basel vertriebene Arminianer Joh. Jak. Wetstein, während Joh. Alb. Bengel, um die Sicherheit des göttlichen Wortes besorgt, die ersten Besserungsversuche nach wirklich haltbaren Grundsätzen machte. Des letzteren Grundsätze wurden gebilligt und weiter ausgebildet von Semler in s. Vorbereitung zur theol. Hermeneutik III. 1. 1765, S. 760 ff. und in s. Apparatus ad liberalem n. T. interpret. 1767. Nach Vermehrung des krit. Apparats namentlich durch die von der dänischen Regierung ausgerüstete wissenschaftliche Expedition von Birch, Adler, Moldenhawer nach Rom, Florenz und Wien, sowie durch die Ausgabe von Alter in Wien (1786 f.) folgte ihnen

b. Joh. Jak. Griesbach († in Jena 1812). Er unterschied drei Rezen-

sionen: 1. die occidentalische aus dem 2. Jahrh. (interpretem egit; d. h. sie geht auf die Deutlichkeit des Sinnes, daher mit Glossen, Umschreibungen, stark hebraisierend, mit sprachl. Härten); 2. die alexandrinische (orientalische), mit grammatikalischen Korrekturen (grammaticum egit); 3. die konst.-byzantinische aus dem 4. Jahrh., planlos gemischt, dem gewöhnlichen Text sich nähernd. In erster Reihe stehen nach ihm die Lesarten, welche in allen drei Rezensionen übereinstimmen; dann haben die beiden ersten den Vorzug vor der byzantinischen; die alex. und byz. vor der occidentalischen. Zuerst verglich er die Schriften des Clem. Al. und Orig., änderte am Elzevirtext wenig und empfahl am Rande gute Lesarten.

c. Bei diesem Rezensionensystem, das auch sofort manche Anfechtung (z. B. von Hug) erfuhr, war ersichtlicherweise der Subjektivität großer Spielraum gelassen; ihm folgten Knapp, Tittmann, auch Hahn, während Matthäi und Scholz eigne Wege gingen. Eine objektivere Gewißheit erstrebte der auf klassischem wie altdeutschem Gebiet hervorragende Philologe Carl Lachmann († 1851). Da der ursprüngliche Text nicht wiederzugeben sei, so will er „die gebilligtste Lesart des Orients", und keine, welche jünger als die der letzten Jahre des 4. Jahrh. ist, also nicht die wahre, sondern die erreichbar älteste Lesart. Diese („der Text des Hieronymus") sei zur Grundlage für die Kritik zu machen.

d. Diesem Ziel war die Durchführung wenig entsprechend. Abgesehen von anderen Bedenken hat z. B. derselbe Kodex sehr verschiedene Rezensionen in seinen verschiedenen Teilen, was schon Griesbach erkannte; wo Lücken in A sich finden, tritt bloß B ein, und umgekehrt; selten hilft C, also haben wir oft nur einen Zeugen; die Hdschr. selbst sind nicht verglichen, auch mußten spätere und namentlich auch die Citate und Übersetzungen genauer und umfassender herangezogen werden. Was nun bei Lachmann noch fehlte, suchte seitdem Tischendorf mit aller Energie zu leisten: die sorgfältigste Vergleichung der Quellen, sowohl der Hdschr. des N. T.s wie der Citate nach den Hdschr. der Väter und der Übers. Er hielt daran fest, daß es nicht auf die Menge, sondern auf das Alter der Zeugen ankomme; es stehen deshalb die ältesten Zeugen (Kodd., Übersetzungen, Citate) bei Verschiedenheit der Lesarten in erster Reihe; dazu seien die Grundsätze der inneren Kritik zu berücksichtigen. — Der Apparat wurde durch die auf seinen Reisen, namentlich im Orient, neu aufgefundenen und selbständig untersuchten Handschriften beträchtlich erweitert, und durch die Entdeckung des Codex Sinaiticus ℵ (1859 in dem Sinaikloster gefunden, jetzt in Petersburg) wesentlich bereichert. Die Frucht solcher über 30 Jahre fortgesetzten Arbeiten hat dieser Leipziger Gelehrte († 1874) in seinen zahlreichen Ausgaben des N. T.s niedergelegt.

e. Gleichzeitig hat Tregelles in England († 1875) seine Forschungen in gleichem Umfange und nach gleichen Grundsätzen (wie er sie seit 1838 erkannt und 1844 in The Book of Revelation dargelegt), mit ganz besonderer Zuverlässigkeit angestellt, freilich anfänglich noch ohne vollständige Benutzung des Sin. und ohne eigene Vergleichung des Vatic. Neuestens sind von epochemachender Bedeutung geworden die englischen Textarbeiten von F. A. H. Scrivener, welcher, die relative Bedeutung der jüngeren Handschriften betonend, für die komparative Kritik eintritt, und relative Sicherheit da findet, wo alle Zeugen für die Ev. bis zum 6. Jahrh. und für die epistolischen bis zum 9. übereinstimmen.

Sodann in einem gewissen Gegensatz zu ihm die von Westcott und Hort, wegen der äußerst genauen, systematischen und vollständigen Verwertung der (wenig vermehrten) Hilfsmittel. Nach ihrer im Anschluß an Griesbach befolgten genealogischen Methode ist der reinere Text in Alexandrien erhalten geblieben, der abendländische schon früh durch Zusätze, Erklärungen, Paraphrasen entstellt; noch mehr als in Alexandrien wurde er später in Syrien korrigiert; von hier nach Konstantinopel verpflanzt, kam er dann zur Herrschaft. Was in den vorsyrischen Texten gemeinsam, ist echt; die „abendländischen" Texte, die vom nordwestl. Syrien und Klein-Asien früh nach Rom und Afrika kamen, reichen bis an das erste Jahrh. Daher stützen sich diese Kritiker bes. auf Vergleichung von ℵ u. B; wo sie gleich, ist (mit wenigen Ausnahmen) die ursprüngliche Lesart. — Mit ihnen wetteifert in Deutschland, ihre Forschungen anerkennend und verwertend, und auf ihnen weiterbauend C. R. Gregory (aus Amerika, Dozent in Leipzig) und O. v. Gebhardt (jetzt in Berlin); jener verdient durch Ausarbeitung der kürzlich in 1. Hälfte erschienenen Prolegomena zu der letzten Tischendorfschen Ausgabe, dieser durch wertvolle sorgfältige Herstellung von Tischendorfschen Ausgaben für verschiedene Bedürfnisse Anerkennung.

Der beste Beweis für die Zuverlässigkeit des durch die neuere Kritik hergestellten Textes ist — trotz der Differenzenübersicht bei Gregory (8. Ausg. S. 287 f.) — die Übereinstimmung zwischen Tischendorf, Tregelles, Westcott in allen wichtigeren Stellen, wie dies Gebhardt in seiner wertvollen Zusammenstellung ihrer Resultate in seiner Ausgabe gezeigt. Dadurch wird auch mit Recht die Konjekturalkritik, die gegenwärtig wieder in Holland stark betrieben wird, wenn nicht prinzipiell ausgeschlossen (wie Scrivener will), so doch thatsächlich sehr beschränkt. Beachtenswert werden aber immer Vorschläge bleiben, welche derartige Kritiker wie Westcott und Hort liefern.

Die hauptsächlichsten Ausgaben des Neuen Testaments.

S. P. Tregelles, An account of the printed text of the Greek N. T., London 1854. Das umfassendste und sorgfältigst verglichene Verzeichnis s. bei E. Reuss, Bibliotheca N. T. graeci, Brunsv. 1872, und in dessen Gesch. der h. Schrift des N. T. 6. A. 1888. Ferner J. H. Hall, American greek Test., a critical bibliography of the Greek T. as published in America. Philad. 1883.

Fr. H. Scrivener, A plain introduction to the criticism of the N. T. Cambr. 3. Aufl. London 1883.

Ph. Schaff, A companion to the greek Testaments and the english version. With facsimile illustrations of manuscripts and standard editions of the N. T. N. Y. 1883. 2. A. 85. [Eine sehr lehrreiche mit photographischen Nachbildungen einer Schriftprobe der wichtigsten Handschriften, und des Druckes seltener und wertvoller Ausgaben bis auf Westcott.]

C. R. Gregory, Prolegomena zur Tischendorf'schen Ed. oct. crit. mai. (pars I). Leipz. 1884 (bes. p. 202 ss.).

B. B. Warfield, An introduction to the textual criticism of the N. T. Lond. 1886.

---

1. Editiones principes.

a. In der Complutensischen Polyglotte v. Franc. Ximenes de Cisneros, Erzb. v. Toledo, gebr. zu Alcala oder Complutum. Bd. V enth. das N. T. 1514 vollendet, 1520 mit Approb. des Papstes herausg. [Nach ziemlich jungen Handschriften, z. Tl. aus dem Vatikan; die Vorrede erwähnt einen Cod. venerandae vetustatis, der aber jedenfalls Cod. Vat. nicht ist.] Letzter Abdruck von Gratz 1821. 27.

b. die fünf des Erasmus († 1536), N. T. recognitum a Des. Erasmo; Bas., Froben. 1516. 19. 22. 27. 35. [Die Ausg. v. 1516 sehr fehlerhaft u. flüchtig; verbessert ist die Ausg. v. 1519 (mit päpstl. Genehmigung v. 10. Sept. 1518), nach welcher Luther das N. T. übersetzt hat. Die beiden letzten Ausg. sind mit Vergleichung der Complut.

gemacht.] Nachdrücke nach Erasmus: Veneb. Albin. 1518 [mit einigen neuen Lesarten], bes. die von Nic. Gerbel, Hagenau 1521, Basil. u. Argent. 1524, u. ö.

2. Rob. Stephanus (Estienne), N. T. ex bibl. regia. Par. 1546 u. 49, 12° [meist nach Complut. u. Erasm.]. Hauptausgabe: „Editio regia“ fol. 1550 [mit den Varianten von 16 verglichenen Pariser Handschriften; öfter hergg.; v. Scrivener, mit Varianten späterer Ausgaben. Cambr. 1877]. Genf 1551, 16°. [Erste Ausgabe mit Versabteilungen, auch in d. Ausg. mit Noten v. Palmer, 1881.]

3. Theodor. Beza († 1605), Jesu Christi N. F. sive N. T. Genev. 1565. und in zweiter Recension 1582. (1588. 1589) 1598, fol.; ferner 1565. 67 u. ö. 8°; am berühmtesten Cambr. 1642. [Auf Grund der Ausg. des Stephanus v. 1551, verbess. durch Vergleich. mit der Pesch., der arab. Übersetzung und seinen eignen Handschr., die jetzt in Canterb. u. Paris; die Ausg. ist mit der Vulg. und eigener latein. Übersetzung versehen und der Königin Elisabeth gewidmet.]

4. N. T. ex regiis aliisque optimis editionibus cum cura impressum. Leyden, Elzevir, (ed. Elzeviriana), 1624. 33. 41. 12°. Amsterd. 1656. 62. 70. 78. [Beruht auf dem Bezaschen Text v. 1565. 8°; die zweite Ausg. von 1633 bietet nach dem betr. Ausdruck der Vorrede den sog. textus receptus. Der Text v. 1624 ist in den Ausgg. der engl. Bibelgesellschaft (freilich nicht genau) abgedruckt und daher am meisten verbreitet.]

5—7. in der Antwerp. Polyglotte 1571. fol. t. V.; in der Pariser Polyglotte 1629. 30. 33. 45. fol. t. V; in der Londoner Polyglotte durch Brian Walton 1657. fol. t. V. [Das N. T. gr., lat., syr., arab., äthiop., die Evv. auch pers. Der griech. Text aus Steph. 1550]. T. VI enthaltend eine reiche Variantensammlung aus 16 z. Tl. bisher nicht verglichenen Handschr. [Über die Polyglotten und deren Titel s. auch Hdbch. I, 1 S. 275].

8. N. T. libri omnes, [ed. J. Fell (Bisch. v. Oxf. † 1686) erschien anonym]. Oxf. 1675. 8. [Mit Var. nach mehr als 100 in England, Frankreich u. Italien befindl. Handschr. u. Übers. (auch goth. u. kopt.) auf Grund des Textes von Elzev. II.]

9. N. T. gr. stud. et lab. J. Millii (Theol. zu Oxf. † 1707), Oxford 1707 fol. Später von Küster 1710 in Amst., 1723 zu Lpz. [Läßt alle früheren Ausg. weit hinter sich; ca. 3000 Var. auf Grund von europ., asiat. u. nordafr. Handschr. u. Übers., Citaten der Kirchenväter mit vortreffl. Einleitungen. Der Text wes. derj. der Ed. regia von Steph. — Ders. Text. später mit Vorw. des Erzbisch. zu Oxf. 1863. 69 u. ö.]. || Gerhard v. Maestricht gab in s. A. v. 1711. 35 (ders. Text später öfter zu Halle gedruckt), zuerst kritische Canones zur Beurteilung der Varianten. — Der Millsche Text in der ersten in Amerika 1800 (Worcester) gedruckten Textausgabe, bes. von Isajah Thomas.

10. N. T. gr., inserviente J. A. Bengelio, Tüb. 1734. 4°. || Stuttg. 1734. 38. 53. 62. 76. 8°. ed. 5. auct. E. Bengelio, Tüb. 1790. [Bahnbrechende Arbeit seit 1722. Sonderung der Zeugen nach Familien (Syzygien, afrik. u. asiat.) u. Zusammenstellung der Lesarten nach ihrem Werte geordnet. B. nahm in den Text keine Lesart auf, welche nicht schon gedruckt war; in der Apok. gab er bisher noch nicht gedruckte Lesarten. Deshalb viel angegriffen, rechtfertigte er sich in mehreren Abhandl., nach s. Tode 1763 abgedruckt in der Ausg. des app. crit. von Burk].

11. N. T. gr. opera et studio J. J. Wetstenii (geb. 1693, als Arminianer aus Basel vertrieben, später in Amsterdam, † 1754), Amst. 1751. 52. 2 t. fol. [Treffliche Auswahl der Varianten, zugleich mit gelehrtem philol.-histor. Kommentare vers.; die Prolegomena hatte W. schon 1730 anonym erscheinen lassen. Er hat zuerst die Philox. Übers. untersucht]. Die Prolegom. von Lotze, Rott. 1831.

12. Joh. Jac. Griesbach, N. T. Erste A. Halle 1774–77. || Zweite Hauptausgabe: Halle und Lond. 1796 u. 1806. || Prachtausgabe der 3. Rec. Lpz. 1803—7. 4 Bde. fol. Handausgaben 1805 und bes. 1825, 8°. 4. Rec. Bd. 1 v. D. Schulz. Berl. 1827.

13. Chr. Fr. Matthaei, N. T. gr. et lat. Riga 1782—88. 12 Bde. 8°. 2. A. N. T. gr. 3 Bde. 1803—7. [Beruht besonders auf einigen Moskauer Handschr., deren Wert einseitig überschätzt wird].

14. Fr. C. Alter, N. T. Wien 1786. 87. 8°. [Auf Bengels Grundlage; verm. durch den Vergleich von 24 Wiener Hdschr.]

15. G. Ch. Knapp, N. T. gr. Halle 1797. 1813. 24. 29. 40; 2 Bde.; die 4. u. 5. von Thilo u. Rödiger. [Meist nach Griesbach.]

16. J. A. H. Tittmann, N. T. gr. et ster. Lps. Tauchnitz 1820 u. ö. [Nach Knapp, doch öfter zu Elzev. zurück sich wendend]. Ed. nova cur. A. Hahn 1840. 61. 8°; 1841 u. ö., 16°. [Mit Lesarten von Griesbach, Scholz, Lachmann; beachtenswert die letztere.]

17. J. M. A. Scholz (kath.), N. T. gr. Lpz. 1830. 36. 2 Bde. 4°. [Hält den Constant. Text für den besten. Der Apparat zwar sehr vermehrt, aber nicht gesichtet].

18. Carl Lachmann, N. T. gr. Berl. 1831. 8°; bes. N. T. gr. et lat. Berl. 1842. 50. 2 Bde. Dazu Stud. u. Krit. 1830 u. Rettig, das. 1832.

19. G. W. Theile, N. T. ed. stereot. Lps. Tauchn. 1844 u. ö.; ed. recogn. perpetua collatione textus et Tregellesiani et Tischendorfiani ante et post inventum Sinaiticum

editi locuplet. O. de Gebhardt, Ed. XI. Lps. Tauchn. 1875. 12°. jetzt in 14 A. [M 2,25. Die brauchbarste Taschenausgabe, weil korrekt und zuverlässig]. — Dagegen enger an den text. rec. sich anschließend: Stier et Theile, N. T. tetraglotton. Archetypum gr. c. vers. germ. Luth. et anglica. Bielef. 1847. u. ö. Derselbe Text in der Diglotte, Stuttg. 1853.

20. Constant. v. Tischendorf. Über s. Grundsätze in Stud. u. Krit. 1842, PRE.² II. und Proleg. zur 8. Ausg. Die ersten A.: N. T. gr. Lps. 1841. 8°. und die zu Par. 1842. 8°; beide stärker als später vom text. rec. abweichend. — N. T. gr. et lat. Par. 1842 u. 47. 12°. will das griech. Original zur Vulgata herstellen. Auf diese von ihm selbst später als antiquiert bez. Arbeiten folgten seine drei Hauptrezensionen: 1) N. T. gr. II. Lips. Winter. 1849. 8°, im scharfen Gegensatz zum Texte Lachmanns; wesentlich gleich die ed. ster. Tauchnitz. Lps. 1850. 8°, und bei Mendelssohn 1854 u. 65 als triglottum (mit Übers. des Hier. u. Luthers). Der griech. Text daraus als ed. acad. Lpz. 1855 u. ö. — 2) Die zweite Rez. findet sich in der ed. sept. [major] 1859. 8°. Lpz. Winter, u. in ed. sept. minor. ebendas. 1859. Erstere mit ausführl. Proleg. über Zeugen und Handschr., und ausführl. Zeugenangabe bei den Lesarten; im Text vielfach zu Elzevir und Griesb. zurückkehrend. — 3) Die dritte und wichtigste Rez. in der ed. crit. octava major, 1869—72, wozu die von Gregory gearbeiteten Proleg. in ihrer ersten Hälfte erschienen sind, Lpz. Hinrichs, 1884; und dann minor, 1872. 77, ebendas.; auch bei Brockhaus (8°) als dritter Teil zur LXX. Dieser Text mit Benutzung des cod. Sin. und bes. des Vatic. Sein Text letzter Hand vielfach zu Lachmann zurückkehrend. Am korrektesten in der 1880 u. 1883 bei Tauchnitz ersch. ed. ster. sept. (u. oct.) ad ed. oct. maj. complur. locis emendatam conformata, die 9. A. 1884 [hrsgg. v. O. v. Gebhardt]. — Die ed. acad. XII ad ed. VIII. crit. maj. cum tabula duplici terrae sanctae. 16°. Lps. Mendelss. 1881 (LXXII 929 S. 2 M., leider noch ohne Verbesserung der seit 1873 darin enthaltenen Druckfehler). — O. de Gebhardt, N. T. graece et germanice, ed. ster. XII. Lps. Tauchn. (3 Mk. — Tischendorfs letzte Revision und der revidierte Luthertext mit Angabe abweichender Lesarten); — ders. Text in O. de Gebhardt, N. T. gr. recens. Tischend. ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi ann. crit. illustravit; ed. ster. Lps. Tauchn. 1881. 84. 86 (sehr zu empfehlen; die beste der gegenwärtig vorliegenden Textausgaben. 3 Mk.).

21. Ed. de Muralt, N. T. gr. ed. minor, Hamb. 1846, major 1848. 60 nach Lachmanns Grundsätzen. — Phil. Buttmann, N. T. gr. potissim. ad c. Vatic. Lps. 1856, ed. ster. u. ö. [Text nach Lachmann, mit vielen Fehlern]. Berl. 1860. gr. 8°. 3. A. 1865. Mit uncialartigen Lettern 1862. [Seitdem ist dieser cod. viel genauer bekannt.] || Frei nach Tischendorf die von C. J. Riggenbach und J. Stockmeyer. Basel 1880.

22. Sam. Prid. Tregelles, The greek new testament edited from ancient authorities with their various readings in full and the latine version of Jerome. Lond. 1857—79. 4°. [Ausgezeichnet durch ganz besondere Zuverlässigkeit. Die Prolegomena nach des Verf.s Tode aus seinen Schriften bearbeitet und mit eignen Zusätzen vermehrt von Hort und Streane, sehr wertvoll]. Dazu zu vgl. Tregelles, An introduction to the textual criticism of the N. T. Lond. 1856 u. 1862 (Bd. 4 von Hornes Einl.).

23. F. A. H. Scrivener, N. T. textus Stephanici a. D. 1500 cum variis lectionibus seit 1859, 8. Ausg. Cambr. 1877, New-Y. 1879, neueste A. London 1887. — Ders.: the N. T. in the original Greek according to the text followed in the authorized version together with the variations adopted in the revised version. Lond. 1881. — N. T. graece, ed. major. Lond. 1887.

24. The N. T. in the original greek, the text revised by Brooke Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort. 1. Text. Cambr. and Lond. 1880. 2. Introduction. Appendix. 1881; 2 Abdr. 1882 (vgl. d. amerik. Ausg., m. Einl. v. Ph. Schaff. N.-York 1883). [Text und Einleitung, nebst sehr wichtiger Besprechung einer Auswahl von Lesarten. Wichtige Handausgabe.]

Ausgaben der bedeutendsten Handschriften:

1. ℵ, Sinaiticus, Bibliorum cod. Sin. Petropolitanus. 4 voll. Petrop. (Lps.) 1862. Prachtausgabe, 230 Thaler; wohlfeilerer Abdruck: Lips. 1863. gr. 4°. Von demselben: Appendix cod. celeb. Sin. Vat. Alex. Lips. 1865. — Ders.: Die Sinaibibel, ihre Entstehung, Herausgabe und Erwerbung. Lpz. 1871. — Neue Bruchstücke des cod. Sin. v. H. Brugsch-Bey, 1875 (unecht).

2. A. Alexandrinus ed. E. G. Woide, N. T. gr. e cod. Alex. Lond. 1786 [mit eigens gegossenen Lettern, sehr treu] die proleg. auch bes.: notit. cod. A. cur. Spohn. Lps. 1788. Wohlfeilere Ausg. v. Cowper. Lond. Edinb. Lips. 1860 ff. Facsimile of the cod. Alex. N. Test. and Clem. epist. Lond. 1879 (hoch 4°. Prachtausgabe mit photogr. Wiedergabe auf 144 einzelnen Blättern; ersetzt den Codex fast vollständig).

3. B. Vaticanus ed. Phil. Buttmann (s. ob.); vom Card. Mai. Rom 1857; A. Kuenen et C. G. Cobet, N. T. ad fid. c. Vat. Lugd. Bat. 1860. Mit wichtiger praef., doch seitdem genauer verglichen. — N. T. Vaticanum ed. Tischendorf Lps. 1867. — Cod. Vat. ed. Vercellone et Cozza. tom. I—V. t. V. Nov. T. t. VI. Proleg. Rom. 1881.
4. C. oder Ephraemi rescr.: fragmenta utriusque T. e cod. gr. Paris. eruit atque ed. C. Tischendorf. Lps. 1845.
5. D ev. Cantabrigiensis, evang. et apost. acta complect. ed. Thom. Kipling. 2 p. fol. Cant. 1793. (mit eigens dazu gegoss. Lettern); von Scrivener. 1864.
6. D. paul. Claromontanus, sive ep. Pauli omnes gr. et lat. ex cod. Paris. ed. C. Tischendorf. Lips. 1852 gr. 4°.
7. E. Laudianus, die acta ap. enthaltend, ed. Thomas Hearne. Oxf. 1715. 8°; von Tischendorf 1870.
8. F. Augiensis, für paul. Br., hrsgg. v. Scrivener. Cambr. 1859; nach Zimmer (Ztschr. f. wiss. Th. 1887) eine Abschrift v. G.
9. G. Dresdensis (auch Boernerianus), Pauli ep. XIII, cod. graec. c. vers. lat. ed. Chr. Fr. Matthaei. Misen. 1791. 4°.
10. Δ. Sangallensis, antiquissimus IV. ev. can. graeco-latinus interlinearius. cur. H. C. M. Rettig. Turici. 1836.
11. Σ. Rossanensis beschrieben in dem Prachtwerk von Harnack u. Gebhardt, Lpz. 1880; dazu O. v. Gebhardt, Die Evangelien des Matth. und Markus aus dem cod. purp. Ross. Lpz. 1883 (in ihrem W.: Texte u. Unters. z. Gesch. der altchristl. Lit. I. 4).

Evangeliarium Hierosolymit. ex cod. Vat. Palaestino deprompsit, edidit, lat. vertit., proleg. ac gloss. adorn. Com. Fr. Miniscalchi Erizzo 1. 2. Veronae 1861. 64.

Fragmenta vetustissima sacr. Bibl. graeca et latina ex palimps. cod. ed. Jos. Cozza. Rom 1867.

Tischendorf, Monumenta sacra inedita. Lps. 1846. Nova collectio 1855—69, und Anecdota sacra et profana. Lps. 1855. 2. A. 1860.

J. J. Griesbach, Symb. crit. 2 p. Halle 1785—93; comm. criticus in text. N. T. 2 p. Jena 1798—1811 (nur Mtth. u. Mrk.). || J. G. Reiche, Comm. crit. in N. T. 3 tom. Gött. 1853—61. || Hammond, Outlines of textual criticism applied to the N. T. 1877.

B. de Montfaucon, Palaeographia graeca 1708. W. Wattenbach, Anleitung zur lat. Paläographie 1865, 3. A. 1878; zur griechischen 1867, 2. A. 1877. Dess. Schrifttafeln 1876, 2. A. Scripturae graecae specimina 1883. Vgl. V. Gardthausen, Griech. Paläographie 1879. — Th. Biot, Das antike Buchwesen in s. Verh. zur Lit., 1882.

11. Geschichte der Übersetzungen des Neuen Testaments.

Die Geschichte der Verbreitung des Kanons fällt zusammen mit der Geschichte der Kirche und ihrer Mission. Wie im Altertum, so ist es auch in der Gegenwart Aufgabe der Missionsthätigkeit der Kirche, bes. der Bibelgesellschaften, mit der Predigt des Evangeliums zugleich die Quelle desselben in der hl. Schrift den Völkern in ihrer Muttersprache zu bringen.

I. Die orientalischen Übersetzungen.

a. Mehrere syrische Übers. gingen von Edessa, dem Mittelpunkte der christlichen Bildung aus. *1.* Schon die im 2. Jahrh. aus dem Grundtext entstandene Peschitthâ (d. i. einfache, treue, im Gegensatz zu der späteren; vgl. Hdbch. I, 1 S. 266), umfaßte alle Bücher außer 2 Petr., 2 u. 3 Joh., Jud. und Apok.; fürs N. T. war wohl nur ein Übersetzer (so Arnold). Aus ihr flossen die arab. und pers. Übersetzungen. *2.* Die philoxenianische Übers. wurde nach der Trennung der Monophysiten vom monophys. Bischof Philoxenus von Mabug († 518) veranlaßt und durch dessen Chorbischof Polykarp 508 ausgeführt; sie war etwas genauer als die Pesch. und wurde a. 616 durch den Mönch Thomas von Heraklea oder Charkul (daher charklensische) noch mehr

nach dem Wortlaut gebessert. 3. Eine im nitrischen Kloster gefundene, jetzt im brit. Museum befindliche Übers. enthält in Bruchstücken die Evv. 4. Die hierosolymitanische im Vatikan, aus dem 4. bis 6. Jahrh., für die aramäisch redenden Christen Palästinas bestimmt.

b. Ägyptische oder koptische Übers. entstanden nach den zwei Hauptdialekten, dem oberägypt. (theb. od. sahidischen) und dem niederägypt. (memph.), schon am Ende des 3. Jahrh. Später, im 4. Jahr., floß aus der ersteren die basmurische Vers.

c. Eine äthiopische Übers., schon von Chrysostomus erwähnt (hom. 1 in Joh.), in dem Geezdialekt, aus dem Griech., mit manchen Spuren einer Bearbeitung nach dem arab., ist sehr paraphrasierend. Die amharische in der jetzigen Sprache ist aus späterer Zeit (14. Jahrh.).

d. Die armenische Übers. ward durch Miesrob zugleich mit der Buchstabenschrift a. 410 aus dem Syr. vermittelt. Sie wurde dann von seinen Schülern nach einer 431 vom Ephes. Konzil mitgebrachten schönen Hdschr. aus dem Griech. verbessert. Aus ihr floß wahrscheinlich im 6. Jahrh. am Kaukasus die georgische.

e. die persische Übers. entstand erst nach der geistigen Bewegung durch den Islam (daher mit Arabismen). Sie existiert in zwei Versionen der Evv., und zwar aus der Pesch. mit Benutzung des Griechischen.

f. Ob arabische Übers. schon vor Mohammed vorhanden waren, ist fraglich (gegen Hug und Springer bes. Gildemeister). Sie stammen teils aus dem Griech. (so die Evv. mit Interpolationen aus dem Kopt., Syr., ja auch der Vulg.), teils aus der Peschitthâ. Davon verschieden die der Br., Akt. und Apok., die Erpenius edierte, und die z. Teil aus der kopt.-memphitischen Übers. geflossen ist.

II. Die occidentalischen oder lateinischen Übersetzungen (die Vulgata).

a. Noch vor Hieronymus, bereits zu Tertullians Zeit, gab es eine lat. Übers. (vielleicht sogar, wie Hug, Kaulen, Rönsch, Ziegler, Corssen, Wordsworth — im Gegensatz zu Wetstein, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott, Scrivener, O. v. Gebhardt, Ranke, welche nur eine varietas exemplarium, verschiedene Rezensionen derselben Übersetzung annehmen — glauben nachweisen zu können, eine Mehrheit solcher) sowohl des A. als des N. T.s, gew. Itala genannt, welche sehr wörtlich, hart und unbehilflich, vielleicht an verschiedenen Orten nach Bedürfnis entstanden war, was Aug. (de doctr. chr. II, 11) andeutet und auch Hier. (ad. Dam. praef. in ev.) vielleicht bestätigt (so Ziegler, dagegen Fritzsche); so würde sich die Verschiedenheit der Citate bei Iren., Cypr., Hilar., Aug. erklären. Auch in den codd. latinograec. (Laud., Cantabr., Boern., Clar.) liegen verschiedene meist wörtlich dem Griechischen nachgebildete Übersetzungen vor. Der bei Aug. (l. c. II, 15) gebrauchte Ausdruck „Itala“, wo Corssen wieder Bentleys Konjektur illa verteidigt, bezeichnet entweder die in Italien entstandene oder wegen ihrer Wörtlichkeit und Deutlichkeit dort allen andern, z. B. den in Afrika entstandenen, vorgezogene, oder die auf Grund der letzteren in Italien gebrauchte Rezension (Fr.) — vielleicht der latinus interpres des Augustin (qu. 39 in Ex. u. a. St.); vgl. S. 37. Hieronymus deckte zuerst die Abweichungen und Fehler der verbreiteten Rezen-

sionen auf, hatte aber selbst, aus Furcht anzustoßen, nicht den Mut eine neue an die Stelle zu setzen. Später entsprach er dem bes. Auftrage des römischen Bischofs Damasus († 384) durch seine 382 in Rom mit den Evv. angefangene und nach c. 20 Jahren in Bethlehem vollendete neue Übersetzung. Hieron., der gelehrteste Abendländer, ein trilinguis, verglich den hebr. wie griech. Grundtext, die besten Hdschr. und die bisherigen Übersetzungen. Er änderte nur, wo der Sinn völlig verfehlt war (quod non nocebat, mutare noluimus). Es wurde deshalb sein Werk von vielen, auch von Augustin angefochten und selbst Damasus vermochte dieser neuen Vulgata nicht allgemeine kirchliche Anerkennung zu verschaffen. Erst unter Gregor d. Gr. (600) wurde die Anerkennung allgemeiner; aber statt den Übelständen zu steuern, mehrten sie sich. Es wurden nach der Vulg. die alten Übersetzungen geändert, aber auch umgekehrt sie nach den alten; so daß allmählich eine neue Textgestalt entstand. Des Cassiodor translatio emendatior blieb ohne Erfolg. Karl d. Gr. ließ durch Alcuin eine verbesserte Vulgata redigieren (im Brit. Mus.). Allmählich aber verschlechterte sich der Text wieder derart, daß Lanfrank, Erzb. v. Canterbury, ihn wieder verbesserte, ebenso Stephan II., Abt v. Citeaux (1109), bis im 13. Jahrh. Korporationen sog. correctoria biblica anlegten, d. h. Ausgaben der Vulgata, in denen am Rande Varianten aus Handschr., Auslegungen, Kirchenvätern bemerkt wurden. So z. B. das Corr. parisiense, 1230 von den Pariser Theologen angelegt, das der Dominikaner unter Hugo a. S. Caro von 1236; das der Minoriten 2c. Nach Roger Baco aber waren diese correctores mehr corruptores.

b. Durch die Drucke seit 1450 ff. (die ersten durch Gutenberg in Mainz gemachten sind zum Teil noch ohne Jahreszahl, der erste Druck mit Jahreszahl ist von 1462) wurde die ungemein große Verschiedenheit des Textes völlig offenbar. Verbesserungen finden sich in der Complut. Polygl., bes. vom Benedikt. Isid. Clarius (1542 f.), auch von Osiander (1522 f., 1529 die Wittenberger mit Luthers Vorreden); ebenso in den neuen Übersetzungen nach dem Grundtexte von Erasmus (1505 f.), Rob. Stephanus (seit 1523, bes. von 1540), und von den Löwener Theologen (1547). Der bekannte Tridentiner Beschluß (8. April 1546) hatte zur Folge die Herstellung eines einheitlichen Textes. Die Geschichte derselben s. Hdbch. I, 1, S. 261 f.

c. Neuere lateinische Übers. des N. T.s seit Erasmus sind die von Theodor Beza (seit 1556), verbessert v. E. Schmid (1658); Thalemann 1781, Jaspis 1793, Reichard 1799, Schott 1805 (4. A. von Baumg.-Cruf. 1839), Näbe 1831, Göschen 1832.

d. Aus dem Griechischen floß die von Cyrill und Methodius, den Missionaren der Bulgaren ca. 860, verfertigte slavische Übersetzung. Aus der Itala die angelsächsische (ca. 800). Doch sind beide auch nach der hieronym. Vulgata interpoliert.

III. Die germanisch-deutschen Übersetzungen.

a. Von den deutschen Volksstämmen haben die Goten zuerst das Ev. und mit demselben durch ihren Missionar und ersten Bischof Ulfila († 381 zu Byzanz), zugleich mit der h. Schrift eine Übersetzung derselben empfangen. Erhalten haben sich von diesem großen Werk, welches mit wenigen Ausnahmen die ganze Bibel umfaßte, vom N. T. die Evv. und die paul. Br. (ohne den

an die Hebräer). Sie ist nach dem Griech. gemacht, und wegen ihres Alters auch kritisch von Bedeutung. Vom Arianismus zeigt sie keine Spur; sie ist aber nicht ohne Spuren der Benutzung eines lateinischen Textes (ob diese erst später oder von Ulfila?). Erst im 30jährigen Kriege wurde in Prag von den Schweden der s. g. Codex argenteus gefunden und nach Stockholm gebracht; nachdem er von dort durch den holl. Gelehrten Vossius mitgenommen, später jedoch zurückgekauft worden war, befindet er sich seit 1669 in Upsala. In silbernen Unzialen enthält er die Evv. mit vielen Lücken. Andere Stücke davon befinden sich in Wolfenbüttel in einem Cod. Carol. rescr. (8. Jahrh.) und auf der Ambrosiana zu Mailand. — Aus dem 8. Jahrh. sind Bruchstücke einer Übers. des Mtths.-Ev. ins Althochdeutsche, aus dem 9. eine Übers. der Ev.-Harm. des Ammonius Alex. nach dem Lat., aus dem 11. Jahrh. einige Stücke der Übers. von Notker Labeo vorhanden. Schon vor dem Buchdruck waren mehrfache Übers. vorhanden; namentlich durch Volkspredigten hervorgerufen, so 1350 in Augsburg, 1357 (nicht 1451) in Stuttg., und von den Brüdern des gem. Lebens, meist in einzelnen Teilen durch Abschriften verbreitet. Bis zum Jahre 1518 sind bis jetzt 14 Ausgaben in hochdeutscher Sprache (die erste von Eggestein in Straßburg 1462, nach Anderen 1466, sowie 4 in niederdeutscher, mehrere davon mit Bildern) bekannt geworden; aber alle wenig verbreitet, namentlich nicht unter Laien. Sie scheinen teilweise aus Waldenserkreisen zu stammen; und von der 4. Ausg. an allmählich romanisiert zu sein. Sie fußen sämtlich auf der Vulg., sind unbehilflich, fehlerhaft, nicht volkstümlich. Die bedeutendste ist die „Schrift des newen Gezeuges", welche um 1370 verfaßt, den im 15. Jahrh. gedruckten deutschen Bibeln zu Grunde gelegt zu sein scheint; aufgefunden ist sie im Prämonstratenser-Stift zu Tepl. Ihr seitens einiger Forscher (L. Keller, Herm. Haupt 2c.) mit großer Bestimmtheit behauptetes Herrühren von einem waldensischen Verfasser wird von anderen (bes. F. Jostes) ebenso eifrig bestritten. Vgl. die Lit., unten S. 139.

b. Nach allen diesen Hinsichten unübertroffen ist die aus dem Grundtext zum erstenmal gearbeitete Übers. Luthers. Das nach der 2. griech. Ausg. des Erasmus von 1519 verdeutschte N. T. erschien 1522 zu Wittenberg; 1545 die letzte Ausgabe von Luthers Hand. Das Ganze ist Luthers eigenste Arbeit, ungeachtet des Beistandes seiner Freunde. Erwägt man die geringen Vorarbeiten, bes. von deutschen Übersetzungen, welche Luther nach s. Br. an Amsdorf 1522 gekannt und die bes. in den Perikopen durch die Evangelienbücher auch im Volk bekannter gewesen scheinen, und die dürftigen Hilfsmittel, welche Luther zu Gebote standen (LXX, Vulg., Erkl. der Väter), die noch mangelhaften sprachlichen Arbeiten in Grammatik und Wörterbüchern, so muß man staunen, daß ein solches Meisterwerk nach allen Hinsichten geschaffen werden konnte, eine Übersetzung, welche, indem sie dem deutschen Sprachgeiste wie der Fassungskraft des Volkes durchaus entsprach, bei aller Freiheit, mit welcher der Grundtext behandelt wird, doch durchaus als treu und zuverlässig zu bezeichnen ist. Durch sie wurden alle anderen aus jener Zeit verdrängt; mit ihr kann keine aus späterer Zeit, weder eine katholische (von Emser, Eck, Dietenberger, Brentano, Dereser), noch eine protestantische (von de Wette, Bunsen, Weizsäcker) sich messen. Wie aber Luther selbst von jeder sklavischen Nachbildung frei und

in keiner Weise ein „Buchstabilist" war, so ist es auch die Aufgabe der nach ihm sich nennenden Kirche, seine Arbeit nach den seitdem gemachten Fortschritten des Schriftverständnisses mit schonender Hand zu verbessern. Eine solche Revisionsarbeit ist von der evangel. Kirchenkonferenz zu Eisenach angeregt, und durch die Cansteinsche Bibelanstalt im Lutherjahr 1883 vollendet, als „Probebibel" herausgegeben, aber um des vielfachen, von verschiedenen Seiten und Standpunkten teilweise mit Recht erhobenen Widerspruchs willen noch nicht zum Abschluß gebracht.

IV. Andere Übersetzungen.

Mit der Reformation der Kirche aus der Schrift war die Verbreitung der Schrift in der Welt und in der Volkssprache notwendig. So entstanden nicht bloß sofort Übersetzungen in die Sprachen der Völker, zu denen die Reformation vordrang, sondern es haben auch die neueren protestantischen Missionsarbeiten alsbald darin eine Hauptaufgabe erkannt, in Verbindung mit den Bibelgesellschaften (bes. der britischen seit 1804) den zu christianisierenden Heidenvölkern die Bibel in der Volkssprache zu bringen. So sind denn gegenwärtig Drucke der h. Schrift N. T.s in 216 Sprachen und Mundarten vorhanden, davon in 163 Sprachen zum erstenmale.

Zur Geschichte der Übers.: Jac. Le Long, Bibliotheca sacra 1723, neu bearb. von A. G. Masch. Halle 1788–90. || Walton in s. Proleg. in bibl. polygl. || Rosenmüllers Handbuch f. Lit. d. bibl. Kr. u. Exegese 1797 f. 4 Bde. || Rich. Simon, Hist. critique des versions du N. T. 1690. || Walch, Bibl. theol. 1757 f. || Bes. Reuß, Gesch. des N. T. || Scrivener, A plain introduction etc., 1874.

Über die neutestam. Übersetzungen ist zu vergleichen, was Hdbch. I, 1 S. 263 ff. zu denen des A. T.s gesagt ist. Hier noch zur Ergänzung folgendes:

I. Orientalische Übersetzungen. *a)* Syrische. *1.* Die Peschitthâ: zuerst gedruckt zu Wien 1555, in der Antwerpener, darauf in der Pariser und besser in der Londoner Polyglotte; Handausgabe der engl. Bibelgesellsch. Lond. 1816 u. ö.; N. Y. 1874. ed. Gwilliam. Oxf. 1886. Über sie Wichelhaus, De N. T. vers. syr. antiqua, Halle 1830; Uhlemann, De vers. N. T. syr. crit. usu 1850; Arnold in PRE². — J. H. Hall, the Syrians Antilegomena. Baltim. 1886.

2. Philoxeniana ed. Pococke, Leyden 1630. 4°. || Die charklensische von Jos. White. Oxf. 1778. 1803. Ev. Joh. von G. H. Bernstein. Lpz. 1853. Ders. De Harkl. N. T. transl. syr. 1837. 2. Ausg. 1854.

3. Nitrische Ü.: ed. Cureton, Remains of a very ancient recension of the four gospels in Syr. 1858 (vergl. Stud. u. Krit. 1858). Rödiger, Abh. der Berl. Akad. 1872. F. Bäthgen, Ev. Fragm. d. gr. Text des Curetonischen Syrers 1886.

4. Pal.-syr. Ü.: herausgegeb. v. Grafen Munischalchi Erizzo. 2 Bde. Verona 1861–64 (zu vergl. Nöldeke, ZDMG. 1868). Andere Fragm. bei Land, Anecd. syr. IV. 1875.

b) Ägyptische Ü.: Münter, Comm. de indole vers. N. T. sahidicae. Hafn. 1789. O. v. Lemm, Bruchst. d. sahid. Übers. 1885. || Koptische Ü., herausg. v. Dav. Wilkins. Oxf. 1716; N. T. coptice ed. M. G. Schwartze. Lps. 1846. 2 Bd. (die Evv.); Epistolae cath. copt. ed. S. Bötticher (de Lagarde). Halle 1852; Acta et ep. Paul. Hal. 1852.

c) Äthiopische Ü.: Außer der Lond. Ausgabe v. 1827 in 4°, bes. die von Th. P. Platt. 1830.

d) Armenische Ü.: Amsterd. 1666. 4°. N. T. 1668; ed. Joh. Zohrab, Vened. 1805. || Georgische Ü.: Biblia georgiana ed. Moscaviae 1743, fol. 1816.

e) Persische Ü.: in der Londoner Polygl. 1751, und quatuor evv vers. pers. ed. Abr. Wheloc et Pierson 1652—57.

f) Arabische Ü.: Rom. 1591. Erpenii N. T. arab. 1616. 4°; Storr, De evv. arab. Tub. 1775. Bes. Gildemeister, De ev. in Arab. transl. comm. Bonn, 1865; über eine Wiener Hdschr. d. Ev. von de Lagarde 1864. || Die apost. Schriften, Rom 1671. Von Salomo Negri, Lond. 1727. 4°.

g) Hebräisch: Delitzsch, hebrew new T. 7. revid. A. 1885, viel bedeutsamer als die scheinbar gewandtere, aber fehlerhafte von Salkinson-Ginsburg: 1885.

II. **Occidentalisch-lateinische Übersetzungen** (vgl. Hdb. I, 1 S. 273 f.) *1.* Evang. Palatinum ineditum s. reliqu. textus ev. lat. ante Hieron. ed. Tischendorf. 1847. gr. 4°. || Ranke, Fragmenta vers. sacr. script. lat. antehieron. Wien 1868. || A. Vogel, Beiträge zur Herstellung der alten lat. Bibelübers. Wien 1868. || Cod. aureus sive quat. evangelia ante Hieronymum lat. translata. E codice membranaceo partim purpureo ac litteris aureis inter extremum V et iniens VII saeculum scripto ed. Joh. Belsheim. Christ. 1878. Ders.: Cod. F.[2] Corbeiensis sive quat. ev. ante Hier. Christiania 1887. J. Wordsworth, Old. latin Biblical Texts (vorhieronym. 1 Ev. St. Matth. nach dem cod. Sangerm.). Oxf. 1883—1887. — T. K. Abbott, Ev. vers. antehier. ex c. Usseriano 1884. || L. Ziegler, Itala-Fragm. der paul. Br. nebst Bruchstücken einer vorhier. Übers. des 1 Joh.-Br. Marb. 1876. Ders.: Die lat. Bibelübers. vor Hier. u. die Itala des Augustinus. gr. 4°. München 1879. Corßen in der Z. f. prot. Th. 1881. Rönsch, Itala u. Vulgata, 1869, 2. A. 75. Ders., Das neue T. Tertull. 1871. Ders. und Dombart in der Z. f. wiss. Th. v. 1868—83.

2. Die Vulgata. Der Text des Hieronymus in's. Opp. ed. Martianay, Vallarsi u. Maffei. — C. Tischendorf, N. T. latine interpr. Hieronym. Lps. 1840. 4° u. Cod. Amiat, N. T. lat. int. Hier. Lips. 1850. 54 u. in Tregelles Ausgabe des gr. T.; Dressel in d. St. u. Kr. 1865; Cod. Fuldensis ed. E. Ranke, Marb. et Lips. 1867; Carlo Vercellone, Variae lectiones vulg. Lat. bibl. ed. Rom. 1860 ff. Ausgabe der Clem. von Leander van Eß. Tüb. 1822, Münster 1824, Frkf. 1826; gr. et lat. Tub. 1827; Test. nov. vulg. ed. Sixt. V. et Clem. VIII. 1882; J. H. Kistemaker, Münst. 1823. 46; Loch, 1867 ff. || Eine Concordanz von F. P. Dutripon, ed. VII. Regensb. 1876. || Loch, Gramm. der Vulg. 1870. (Wegen Rönsch, Kaulen rc. vergl. Hdbch. I, 1 S. 271).

III. **Germanisch-deutsche Übersetzungen.** *1.* Die altgothische: Codex argenteus, ed. Andreas Uppström, Ups. 1854, suppl. 1857 u. 61. Alle Fragmente hrsg. v. Gabelentz u. Löbe, Altenb. 1836—46. 2 Bde. Zu vergl. Zahn, Des Ulphilas Bibelübers. 1805; H. F. Maßmann, Die h. Schr. A. u. N. T. in goth. Spr. mit griech. u. lat. Vers. Stuttg. 1857. || Ausgaben von Gaugengigl 1848, Stamm 1858; 7. A. v. Heyne 1879, Bernhardt 1875 u. 84.

2. Zu Luthers Übersetzung siehe Hdbch. I, 1, S. 275 f.* Außerdem noch: Krafft, Die deutsche Bibel vor Luther. Bonn 1883. Göze, Vers. einer Historie der gedr. niedersä. B. v. 1470 bis 1621, Halle 1775; Schober, Ber. von alten deutschen geschrieb. B. 1763; Panzer, Nachr. v. d. allerältesten gedr. d. B. 1777. || Codex Teplensis, enthaltend die „Schrift des newen Gezeuges", hrg. v. P. P. Klimasch. 1. Th. die 4 Evv. 2. Th. die Epist. 4°. Augsb. 1881 f. (Vgl. einerseits L. Keller, Die Reformation rc., 1885, und: Die Waldenser u. die deutschen Bibelübersss., 1886; Herm. Haupt, D. deutsche Bibelübers. der mittelalterl. Waldenser im C. Tepl., 1885, andrerseits Frz. Jostes, Die Waldenser und die vorluth. Bibelübers. Eine Kritik rc., 1885, sowie: Die Tepler Bibelübers. Eine zweite Kritik, 1886). || Über Luthers Sprache die Schriften von Wetzel 1859, Opitz 1869, Lehmann 1873. Wörterbücher von Beck 1846, Jetting 1864, Dietz 1870 f. || Frommann, Vorschläge zur Revision 1861. Mönckeberg, Tabell. Übersicht 1865 f.; Grashof, Die revid. A. d. luth. Übers. des N. T. kritisch 1868; W. Grimm, Die Lutherbibel u. ihre Textrevision 1874; sowie: Kurzgef. Gesch. der luth. B.-Übs.; Schott, Luther u. d. deutsche Bibel 1883; Düsterdieck, Die Revis. d. Lutherbibelübers. 1882. Über die Probebibel vgl. oben Hdbch. I, 1, S. 277. — Unter den neuesten Übers. des N. T.s ins Deutsche am meisten hervorzuheben: C. Weizsäcker, Das N. T. übers. 2. A. 1882 und ö.; dagegen wertlos z. B. L. Reinhart (D. N. T. rc., Lahr 1878).

3. Französisch: Siehe S. Berger, La bible française au moy. âge. Étude sur les plus anciennes en prose de langue d'Oïl. Paris 1884.

4. Englisch: The N. T. — translat. out of the Greek. Being the Version set forth a. D. 1611, compared with the most ancient authorities and revised a. D. 1881. Oxf. and Cambr. — Davidson, The N. T. Translat. from the critical text of Tischendorf Lond. 1877. — Thomas, Complete concordance to the revised version of the N. T. N. York 1883. — Humphry, A commentary on the revised version of the N. T. N. York 1883. — Charles Short, The new revision of king James' revision of the N. T. im Americ. Journal of Philology 1883. — Siehe bes. Schaff, a Companion etc., p. 299 f.

12. Sprachliche und exegetische Hilfsmittel.

I. Sprachliche Hilfsmittel.

1. Neutestamentliche Grammatiken. Außer den griech. Grammatiken von Buttmann, Matthiae, Thiersch, Rost, Krüger, Curtius, Meyer, Kühner vgl.: Lobeck, Ad Phrynichum. Lips. 1820. F. Vigerius, De graecae dictionis idiotismis ed. G. Hermann. 4. A. Lips. 1834. || Insbesondere: B. G. Winer, Gramm. d. ntl. Sprachidioms, Lpz.

1822, 7. A. v. Lünemann 1867 [anerkannt u. unentbehrlich]. J. C. Alt, Grammatica linguae graecae, qua N. T. scriptores usi sunt. Halle 1829. J. Th. Beelen, Gramm. Graecitatis N. T. Lovanii 1875 [kath.]. Alex. Buttmann, Gr. d. neutest. Sprachgebrauchs. Berl. 1859. G. Ch. Schirlitz, Grundzüge der neutest. Graec. Gieß. 1861. Ders.: Die hellenistischen, bes. alex. und sonst schwierigen Verbalformen im gr. N. T. Erf. 1862. Ders.: Anleitung zur Kenntniß der neutest. Grundsprache, Erfurt 1863 [alle drei für Anfänger]. C. H. Lipsius, Grammat. Untersuchungen über d. bibl. Gräcität hrsg. v. R. Lipsius. Lpz. 1863.

2. **Wörterbücher.** W. Grimm, Krit. gesch. Übersicht der neutest. Verballexica f. d. Reformation, St. u. Kr. 1875. Chr. Schöttgen, Nov. Lexicon graeco-latinum in N. T. Lps. 1746, Hal. 1819. J. T. Schleusner, Nov. lex. gr.-lat. in N. T. Lps. 1792. 1819. 2 voll. Chr. Albr. Wahl, Clavis N. T. phil. Lps. 1822. 1843. C. G. Bretschneider, Lex. manuale gr.-lat. in libr. N. T. Lps. 1824. 1840. Schirlitz, Gr. deutsches Wörterb. z. N. T. Gießen 1851. 1858. 3. Aufl. 1868. E. F. Dalmer, Lexicon breve gr.-lat. Goth. 1859. Ch. G. Wilke, Clavis N. T. philol. (Lps. 1839), völlig neubearb. von W. Grimm. Lpz. 1868. 1877—79 [das beste]. Engl. bearb. mit Erg. u. Anm. von J. H. Thayer, Edbg. 1886. || Für das biblisch-theolog. Studium unentbehrlich: Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität. 5. Aufl. Gotha 1888.

3. **Concordanzen.** Erasmi Schmidii ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων s. concordantiae omnium vocum N. T. Viteb. 1638, Goth. 1717 (von Cyprian), Glasg. 1819. Neueste A. v. H. Bruder Lps. 1853; ed. 4 stereot. Lps. 1888. O. Schmoller, Ταμιεῖον τῆς καιν. διαθ. ἐγχειρίδιον, oder Handconcordanz z. gr. N. T. Stuttg. 1868. 3. Aufl. Gütersloh 1887. — R. Young, Concord. to the Greek N. T. Edbg. 1884. — H. L. Hastings and C. F. Hudson, A critical Greek and English concordance of N. T. rev. and compl. by E. Abbot. 7. ed. Bost. 1885.

4. **Synonymik.** J. H. Schmidt, Synonymik der griech. Spr. Lpz. 1877. 2 Bd. Tittmann, De synonymis in N. T. 2 t. Lps. 1829-32. Trench, Synonymes du N. T. traduit de l'Anglais. Brux. 1869. Ders.: Synonyms of the New T. Lond. 1871.

5. **Andere philol. Hilfsmittel.** J. Vorst, De Hebraismis N. T. commentarius. Leyd. 1658--65, suppl. v. J. F. Fischer, Lpz. 1790. Lamb. Bos, Exercit. phil. ex auctoribus graecis. Fran. 1700. 13. G. Raphel, Annot. in N. T. ex Xenoph. (Hamb. 1709. 20), Polybio et Arriano (1715), Herodoto (Luneb. 1731); zusammen: Lugd. Bat. 1747. Jac. Elsner, Obs. sacr. in N. T. libr. Utr. 1720—28. J. Alberti, Observ. phil. in s. N. T. libr. Lugd. 1725. G. D. Kypke, Obs. sacr. in N. T. libros. Vrat. 1755. K. H. Lange, Spec. obs. phil. ex Luciano et Dion. Halic. Lub. 1732. E. Palairet, Obs. phil. crit. Lugd. B. 1752. J. B. Ott, Spicil. ex Flav. Josepho cura S. Haverkampii. Leyd. 1741. Csp. F. Munthe, Obs. phil. ex Diod. Sic. Lps. 1755. J. T. Krebs, Obs. e Flav. Jos. Lps. 1755. K. L. Bauer, Philol. Thucydideo-Paulina. Hal. 1773. C. F. Loesner, Obs. e Philone Alex. Lps. 1777. A. F. Kühn, Obs. e Philone. Pfoerten 1785. C. G. Kuinoel, Obs. ex libr. apocr. V. T. 1794. K. W. Hauff, Über den Gebrauch der griech. Profanscribenten zur Erl. des N. T. Lpz. 1796. Wilke, Die neutestam. Rhetorik. Lpz. 1843.

II. Exegetische und kritische Hilfsmittel.

A. Kommentare zur ganzen hl. Schrift (vergl. hiezu d. Einl. ins A. T., Halbb. 1).

Critici sacri. London 1660.
M. Polus, Synopsis 1669. 1684—86.
H. Grotius († 1645, Armin.), Annot. in N. T. 1644; cum praef. Ch. B. de Windheim. Erl. 1755. Grön. 1833—34.
Die Werke von Calov, Clericus, Calmet.
Ch. Starke, Synopsis biblioth. exeg. in V. et N. T. 3. N. T. 1733, N. A. 1865, Berl.
J. P. Lange, Theol. homil. Bibelwerk. Bielef. 1857 ff., d. N. T. in 16 Bdn. I. Matthäus von Lange (4. A. 1878); II. Markus v. Lange (4. A. 1884); III. Lukas v. van Oosterzee (4. A. 1880); IV. Johannes v. Lange (4. A. 1880); V. Apostelgesch. v. Lechler u. Gerok (4. A. 1881); VI. Römerbr. v. Lange u. Fay (3. Aufl. 1880); VII. Korintherbr. v. v. Kling (3. A. v. Braune 1876); VIII. Galaterbr. v. Schmoller (3. A. 1875); IX. Eph., Phil., Kol. von Schenkel (2. A. 1867) und von Braune (2. A. 1875); X. Thessalonicherbr. v. Auberlen u. Riggenbach (3. A. 1884); XI. Pastoralbr. u. Philemonbr. v. van Oosterzee (3. A. 1874); XII. Hebräerbr. v. Moll (3. A. 1877); XIII. Jakobusbr. v. Lange u. v. Oosterzee (3. A. 1881); XIV. Br. Petri u. Judä v. Fronmüller (3. A. 1871); XV. Johannesbr. v. Braune (3. A. 1886); XVI. Off. Joh. v. Lange (2. A. 1878) [bes. für den praktischen Gebrauch ev. Geistlichen sehr zu empfehlen].

Ch. K. Josias v. Bunsen. Vollständiges Bibelw. für die Gemeinde. 9 Bde. 1858 ff.
E. Reuss, La Bible. Traduction avec introd. et commentaires. Par. 1877 f.
The Holy Bible by F. C. Cook, Lond. New.-Y. 1871—76; genannt the Speakers Commentary.
The Holy Bible edited with various renderings and readings from the best authorities by Cheyne, Driver, Clarke, Goodwin, Lond. 1876 ff.

B. Kommentare zum ganzen Neuen Testament.

Theod. Bezae, Annot. majores in N. T. Genev. 1565.
J. Calvini, In omnes N. T. libros commentarii ed. Tholuck. Hal. 1831—38 [mit Ausnahme der Apokalypse].
Er. Schmid, Notae et animadvers. in N. T. 1658. Piscator, Comm. in omnes libr. N. T. 1658. Hammond, N. T. auxit Clericus. 1698.
J. Ch. Wolf, Curae philologicae et criticae. Hamb. 1725 f. Basil. 1741. 5 vol.
J. A. Bengel, Gnomon N. T. Tüb. 1742—1759. Tüb. 1855. Berl. 1855. Stuttg. 1860, neueste, vervollständigte A. 1887. Deutsch v. Werner. 2 Bde. Stuttg. 1853. 3. Aufl. Bas. 1876. Beiträge dazu von O. Wächter. Lpz. 1865 [ausgezeichnet durch s. kurzen und inhaltstiefen Bem.].
J. G. Rosenmüller, Scholia in N. T. (Nürnb. 1777 f., 6. A.. 1815—31).
J. B. Koppe, N. T. graece, perpetua annotatione illustratum. Gött. 1809 ff. 10 Bde. [veraltet].
H. E. G. Paulus, Philol. krit. u. hist. Comm. über d. N. T. Lüb. 1800 ff. [nur die syn. Ev. und Joh. 1—11 umfassend; flach rationalist. u. veraltet].
H. Olshausen, Bibl. Comm. über sämmtl. Schr. des N. T. 7 Bde. Königsberg 1830 ff.; fortgesetzt von Wiesinger u. Ebrard, in mehrf. Aufl. [sehr anregende theol. Auslegung].
H. A. Meyer, Krit. ex. Comm. über das N. T. Gött. 1832 ff. in 16 Abt. Matth. 7. A. v. Weiß 1883. Mark., Lukas, Joh. 7. A. von Weiß 1886. Apgesch v. Wendt. 5. A. 1881. Römerbr. v. Weiß. 7. A. 1885. 1. Corinth. v. Heinrici, 7. A. 1888; 2. Corinth. v. Heinrici, 6. A. 1883. Galat. v. Sieffert, 7. A. 1886; Epheser v. Schmidt. 6. A. 1886; Phil., Col., Philem. 5. A. v. A. H. Franke. 1886. Theff. v. G. Lünemann. 4. A. 1878. Br. an d. Tim. u. Tit. von Huther. 5. A. v. Weiß 1886. 1 Petri, Judä u. 2 Petri von Huther, 5. A. von Kühl 1887. Hebräerbr. v. Lünemann. 4. A. 1878. 5. A. v. Weiß 1888. Johannisbr. v. Huther, 4. A. 1876, 77, 80. Jacob. 4. A. v. Beyschlag 1882. Offb. Joh. v. Düsterdieck 4. A. 1887 [hervorragend durch die philol. kritische und grammat. Erkl.].
W. M. L. de Wette, Kurzgefaßtes exeget. Handbuch z. N. T. Lpz. 1836 ff. 3 B. in 11 Abt. Nach s. Tode bearbeitet von Meßner (Matth. 1857, Korintherbr. 1855), Brückner (Ev. u. Br. Joh., 1863; Br. des Petr., Jud., Jak. 1865), Overbeck (Apostelgesch. 1870), Möller (Gal., Theff., Tit., Tim., Hebr. 1867; Off. Joh. 1862). [Übersichtlich und reichhaltig; die Overbeckſche Apg. tendenzkrit.] Neue abgekürzte A. Halle 1885 f.
J. G. Reiche, Comm. crit. in N. T. quo loca graviora accurate recensentur et explicantur. Gött. 1859—62, III. tom. [wichtig für Textbehandlung].
J. Ch. v. Hofmann, Die h. Schrift N. T.s zusammenhängend untersucht. Nördl. 1862 ff. 2. A. 1869 ff. in neun Teilen [enthält die sämtl. paulinischen Briefe, den Hebr.-Br., die Briefe Petri, Judä und Jakobi, das Ev. Lucä; ungemein scharfsinnig und anregend].
Alford, New Testament, 4 vol., seit 1859. New ed. Lond. 1884 ff.
C. J. Ellicot, New. Test. commentary by various writers. 3 vols. London 1878 f.
Strack u. Zöckler, Kurzgef. Kommentar zu den h. Schr. a. u. n. T. B. des N. T. Nösgen, D. Ev. nach Matth., Mrc., Luc. 1886. Luthardt, Das Ev. Joh. Zöckler, Die Apostelgesch. 1886. Ders. Br. an die Thessal. u. Galater. 1887. Schnedermann, Briefe an d. Korinther. 1887. Luthardt, Br. an d. Römer, 1888. Schnedermann, Die Gefangenschaftsbriefe (Ephes., Kol., Philemon, Philipper), Kübel, Die Pastoralbr. u. d. Br. a. d. Hebräer; Burger, Die kathol. Br. (Jakobus, 1 u. 2 Petri, Judä); Luthardt, Die 3 Br. des Joh.; Kübel, Die Offenb.. des Joh. 1888.
Bisping (kath.), Exeg. Handbuch z. neuen Test. in 9 Bd. 3. A. 1883.
Populäre und praktische Erklärungen: v. Rieger, 1828. 5. A. 1876. Calwer Handbuch 1849. 50, 5. A. 1878, Lisco 1852, v. Gerlach 1852. 76, Heubner 1855—56, Besser, Bibelstunden 13 Bde. 1857 ff. Dächsel 1863 f., 1874 f., Grau 1876 f., Vilmar, Colleg. bibl. 1879 f. Württemberger Summarien neu herausgegeben 1878 f., Dieffenbach, Bibelandachten 1879 ff. Couard, D. N. T. erkl. für forschende Bibelleser, 1877 ff., Bd. 1—7. — Die h. Schr. mit der Auslegung vorzüglichster Schriftforscher der älteren ev. Kirche, Gütersl. 1879 ff. (bis jetzt 3 Bde.) || Protestantenbibel N. T.s hrsg. von Schmidt und Holtzendorff, 3. A. 1879 [vom protestantenvereinl. Standp.; auch ins Engl. übers.].
E. Arnaud, Commentaire sur le N. T. 4 vol. Paris 1863.
A popular commentary on the N. T. by english and american scholars, with illustr. and maps; ed. by Ph. Schaff. 4 v. N.York & Edbg. 1880.
L. Bonnet, Nouveau T. expliqué. Lausanne 1882 f. I. II.

C. Einzel-Kommentare und kritische Schriften.

I. Die historischen Schriften.

Theophylakt (Erzb. v. Bulg. † 1107), Comm. in IV. ev., Paris 1546, lat. ed. Oecolampad. Cöln 1536, gr. Rom 1552. Gr. u. lat. ed. de Rubeis, Venet. 1754.
Zacharias Chrysopolitanus (c. 1150). Expos. continua in unum ex quatuor seu concordantiam Ev. 1473 (Straßburg ?). ed. Migne, Rom. 1886.
Euthymius Zigabenus (Mönch in Konstantinopel, 12. sec.), Comm. in IV. ev. ed. Matthaei. Lips. 1792 [alle drei Werke Sammlungen von exeget. Bemerk. der Kirchenväter].
Thomas Aquinas, Comm. in ev. Mt. et Joh., I. und Catena aurea in IV. ev. ed. de Rubeis (Opp. Venet. 1745 sq. tom. 14. 15); deutsch von Dischinger 1882.
Luthers Evangelien-Auslegung, bearb. v. Eberle. Stuttg. 2. A. 1877.
Mart. Chemnitii Harm. ev. fortgesetzt v. Lyser u. Joh. Gerhard. Genf 1641, Hamb. 1704. 3 vol. [gründlich und höchst lehrreich].
Buceri Enarratio in IV. ev. Argent. 1527.
Joh. Calvini Comm. in harmoniam ev. 1553, in Joh. ev. et Acta; zuletzt ed. Tholuck. Hal. 1835.
H. Bullinger, Comm. in IV. ev. Tig. 1561.
Aeg. Hunnius, Thesaurus evangelicus, ed. Feustking, Wittenb. 1706.
Paul Anton, Harmonische Erkl. der vier Evv. Halle 1731–49, 14 Th.
Von kath. Seite: Erasmus, N. T. c. annot. Bas. 1516, Paraphrasis, Bas. 1517. Maldonatus, Com. in IV. ev. 1596, Mainz 1852. Jansenius, Com. in harm. ev. Leyd. 1589. 1825. Cornelius a Lapide (Jesuit, † 1637), Com. in IV. ev. Antw. 1636, Lyon 1638.

Neuere Kommentare zu den histor. Schriften des N. T.s:

C. F. A. Fritsche, Quatuor N. T. ev. rec. et c. comm. perp. Mtth. Lps. 1826. Mrc. 1829 [einseitig philologisch].
Chr. G. Kuinoel, Comment. in libros N. T. hist. 4 voll. Edit. IV. Lips. 1837.
Baumgarten-Crusius, Exeg. Schr. z. N. T. (Bd. 1: Mt., Mk., Lk. hrsg. v. Otto, 1844).
H. Ewald, 1850, 2. A. 1871–72 (Die drei ersten Evv. u. Apgesch.).
Fr. Bleek, Syn. Erkl. der drei ersten Evv. Hrsg. v. Holtzmann. 2 Bde. Lpz. 1862.
v. Burger, Die Ev. nach Matth., Mark., Luk. u. Joh. 2 Bde. Nördl. 1865 f. [für theologische Anfänger und für praktische Zwecke sehr zu empfehlen].
H. Sevin, Syn. Erkl. der drei ersten Evv. Wiesb. 1873.
F. D. Dunwell, The four gospels as interpreted by the early church, Lond. 1878.
C. F. Keil, Komm. über das Ev. des Matth. (Lpz. 1877), Mark. u. Luk. (das. 1879), des Joh. (das. 1882 [v. streng kirchl. Standp.: bes. in philol. u. archäol. Beziehung gründlich]).
W. Michell, The gospel story, a plain comm. on the four gosp. 2 v. Lond. 84.
Nösgen z. Matth., Markus, Lukas; Luthardt zu Joh., beide im Kurzgef. Komm. N. T. I. Abtlg.
Pölzl, Kurzgef. Comm. zu den vier h. Evv. 4 Bde. Graz 1880 f. Schegg, D. h. Ev. 8 Bde. 1856 ff. Schanz, Comm. über die Evv. 3 Bde. 1879 f. (Diese drei von kath. Theol.)
Brunet, Ev. de Mtth., Marc. et Luc. expliqué, Laus. 1880.
Steinmeyers Apologetische Beiträge (die Wunder-, Leidens-, Auferstehungs-, Kindheitsgeschichte des Herrn betr.) 1866 ff. Ders., Die Epiphanien (Taufe, Versuchung und Verklärungsgesch.); die Theophanien (Jesus im Tempel, Wandel auf dem Meere, Einzug) 1880. 81. Ders.: Die Parabeln des Herrn, 1884. Die Rede des Herrn vom Berge, 1885. Das hohepriesterl. Gebet, 1886. Das Gespräch Jesu mit der Samariterin, 1887 u. Die Auferweckung des Lazarus 1888 [tief- und scharfsinnig; anregend].
Stier, Die Reden des Herrn. 7 Bde. 1843–66. 3. A. 1865–74. Ders., Die Reden des Herrn vom Himmel her, 1859 [für den prakt. Gebrauch zu empf.].
Synoptische Texte: Griesbach, Synopsis evv. Matth., Marc., Luc. Hal. 1776. 1822. de Wette et Luecke. Berol. 1818. 1841 [bes. zu empf.]. M. Roediger, Hal. 1829. 39. R. Anger, Syn. cum locis qui supersunt parall. litterarum et tradit. evv. Irenaeo antiquiorum. Lps. 1852. 1863. Friedlieb (kath.), Quat. ev. in harm. redacta. Vratisl. 1847. Tischendorf, Synopsis evang. 5. A. 1885. W. G. Rushbroke, Synopticon; an exposit. etc., Lond. 1880 [krit. wertvollste Arbeit des Ausl.].
Deutsche: von Planck (1809), Beck (1826), Matthäi (1826), Sevin (1866 und 67), Volkmar (1869, 1876). Lex, Evangelienharmonie 1858. Bengel, Harmonie, deutsch v. Werner 1862.

Zur Kritik:

Wieseler, Chronologische Synopse 1843. Ders.: Beiträge z. ev. Gesch. 1869. Schwarz. Die Verwandtschaftsverh. d. syn. Ev. 1844. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der ev. Gesch.

1842; 3. A. 1868 [scharfe Polemik]. Baur, Krit. Unters. über die kan. Evv. 1847. Ritschl, Theol. Jhrb. 51. Köstlin, Urspr. u. Kompos. der syn. Evv. 1853. Delitzsch, Neue Unters. über Entst. u. Anlage d. Ev. I. 1853. Holtzmann, Die syn. Evv., ihr Ursprung u. gesch. Char. 1863 (gegen ihn Weiß, Jahrb. f. d. Th. 1864. 65); Zur syn. Frage, Jahrb. f. prot. Th. 1878. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 1865, 4. A. 1880. Hilgenfeld, D. Evv. nach ihrer Entst. u. gesch. Bed. 1854. Die neueste Ev.forschung (mit Bez. auf Beyschlag u. Weiß), Z. f. wiss. Th. 1877; ders.: Der gegenw. Stand der Ev.frage, das. 1882. Weiß, Zur Entstehungsgesch. der Evv. in St. u. Kr. 1861. 83. Holsten, Die 3 urspr. Ev. 1883. Die syn. Evv. nach der Form ihres Inhalts 1886. Gegen ihn Schlatter, St. u. Krit. 1887, und Hilgenfeld; auch Scipio (Prot. K.Z. 1887. Nr. 29). Jacobsen, Unters. über die syn. Ev. 1883. G. Wetzel, Die syn. Ev. 1883 mit Nachtr. 86. B. F. Westcott, An introduction to the study of the gospels. Lond. 6. ed. 1882 (vom positiven Standpunkte, sehr zu beachten). Paul, Die Abfassungszeit der syn. Evv. nach Justin, 1887. Feine, zur syn. Frage, Jahrb. f. prot. Th. 1887. Neumann, D. kan. Evv. in ihrer Einh. u. Mannichfaltigkeit. Kirchl. Mon.-schr. 1887.

Kommentare zu den einzelnen Evangelien:

Matthäus: Origenes, τόμοι ed Lommatzsch t. III. IV. 1831 ff. Chrysostomus, Homiliae ed. Montfaucon t. VII. 1718 ff.; ed. F. Field. 3 v. Cantabr. 1839. Hilarius Pictaviensis, Comm. ed. Oberthür 1785. Hieronymus ed. Vallarsi t. VII. Venet. 1766. Augustinus, opp. Bened. t. III., ed. Migne. III. IV. Bedae Venerab. opp. ed. Colon. 1647. t. V. — Luthers Auslegungen (Walch VII, Erl. A. Bd. 43—45). Melanthonis Annotationes 1523, Conciones 1558 (opp. ed. Bretschneider t. XIV). Sarcerius, Scholia 1538. Camerarius, Notatio figurarum 1572. Joh. Gerhard, Annot. ev. Matth. ed. Ern. Gerhard 1663. Olearius, Observat. ad. ev. M. Lps. 1743.

Aus der reform. Kirche: Zwingli, Opp. ed. Schuler u. Schulthess t. VI. Pellicanus opp. t. VI. Bullinger in Matth. 1542, Musculus, 1542, Episcopius (Arm.) in Matth.

Aus neuerer Zeit: B. Weiß, Das Matthäus-Ev. u. s. Lukasparallelen 1876. Wichelhaus, Akad. Vorles. hrsgg. und ergänzt v. Zahn. 1876. Menken, Betracht., 2 Bde. 1822. Sommer 1877 und Dieffenbach 1879 [d. letzt. erbaulich]. || Kath.: Mayer 1818, Gratz 1821.

Zur Bergpredigt: Tholuck, Phil.-theol. Ausl. 1833. 72; Achelis 1876; Steinmeyer 1886. — Kling 1841; Behrmann 1877; Thiersch 1878; Polstorff 1878 [die drei letzteren praktisch]. Feine, Bh. d. Texte bei Mt. u. Lc. Z. f. pr. Th. 1885.

Zum Gebet des Herrn: Kamphausen 1866; E. Haffner 1880; G. Hoffmann, De or. dom., Vratisl. 1884.

Zu den Parabeln: Vitringa 1715 (holl. v. d'Outrein, deutsch Frkf. u. Leipz. 1717). Unger, De parab. Jesu natura 1828; Lisco, 4. A. 1841; de Valenti 1841; Koetsveld 1854, 2. A. 1869 (Holl.); Thiersch 1867; Behrmann 1878; Mangold 1878; Göbel 1879 f., 3 Tle.; bes. Steinmeyer, Die Parabeln, 1884; C. Martin (kath.) 1880. Jülicher 1886 (kritisch), Usteri, Th. Ztschr. a. d. Schweiz 1886.

Zu den eschat. Reden: Dorner, De orat. J. Chr. eschatalog. 1844; Meyer 1857; Cremer 1860; Hoelemann (Bibelst. II) 1860; Pünjer (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1878).

Über die alttest. Citate: Anger loci v. T. in ev. Matth. laud. 1861. Haupt, D. alttest. Citate in den 4 Evv. 1871. Massebieau, Examen des citations de l'ancien Test. dans ev. s. Matth. Paris 1885.

Zur Kritik: Gieseler, Hist. krit. Versuch über die Entstehung der schriftl. Evv. 1818. Olshausen, Die Echtheit der vier kan. Evv. 1823. Theile u. Heydenreich in Winers krit. Journal. II. III. 1825. Klener, De authentia ev. M. u. Sieffert, Über den Ursprung des Ev. M. 1832. Schneckenburger, Über den Ursprung d. erst. kan. Ev. 1834; ders., Das Ev. der Ägypt. 1835. Kern, Tüb. Zeitschr. 1834. 35. Lachmann, St. u. Kr. 1835; Olshausen, Ap. ev. Mt. origo defenditur etc. 1835. Schott, Über die Authenticität des kan. Ev. n. Matth. 1837. Rördam, De orig. ev. Mt. 1839. Harless, Fabula de M. syrochald. scripto 1841; Köster, Üb. die Kompos. in Pelts Mitarbeiten. I. 1841. Bleek, Beiträge z. Ev. Kritik 1846. Luthardt, De composit. 1861. Weizsäcker, Unters. über die ev. Gesch. u. Weiß, Die Redestücke des ap. Matth., Jahrb. f. deutsche Th. 1864. Zahn über Papias, St. u. Kr., 1866. Hilgenfeld, Das Mt.-Ev. unters. in s. Zeitschr., 1867 u. 68. Ewald in s. Jahrb. 1869. Sepp (kath.), Das Hebräerev. 1870. Grimm, Über den Namen Mt. St. u. Kr. 1870. Weiffenbach über Papias, 1874. Ders. in den Jhrb. f. prot. Th. 1877. Jacobsen, D. Ev. Krit. u. d. Pap. Fragm. das. 1885. Hilgenfeld, Pap. u. d. Ev. Forsch. (Z. f. w. Th. 86).

Gla (kath.), D. Originalspr. d. Mt.-Ev. 1887. Schanz (kath.), Die Komp. des Matth.-Ev. 1877. Holtzmann, Z. syn. Fr. (Jahrb. f. pr. Th.) u. Wieser (kath.), Plan und Zweck des Matth.-Ev. 1878. Beyschlag, Die ap. Spruchsammlung in unsern vier Evv. (über Weiß u. Holtzmann), St. u. Kr. 1881. Die Einheit des ersten und letzten Ev. Lpz. 2. A. Dresden, 1881.

Markus: Victor Antioch. Com. in ev. Marci ed Matthaei. Mosk. 1775. Schleiermacher, Predigten, 1835. De Marées, Bibelst. 1869. B. Weiß, Das Marcusev. u. s. synopt. Parallelen. Berl. 1872. Heydenreich 1874 u. Wenger 1878 [beide praktisch]. Keil 1880. G. A. Chadwick, London 1887.

Zur Kritik: Saunier, Über die Quellen des Mrk. 1825. Hitzig, Joh. Markus u. s. Schr. 1843. Hilgenfeld, Das Markus-Ev. nach s. Komposition 1850 u. i. d. Ztschr. f. wiss. Th. 1864. 1866. 1879. Die neueste Marcushyp. das. 1884. Baur, Das Markus-Ev. nach Urspr. u. Char. 1851. Köstlin, Urspr. u. Kompos. d. Markus-Ev. 1853. Zeller, Ztschr. f. wiss. Th. 1865. Klostermann, D. Mrk.-Ev. nach s. Quellenwerth, 1868. Volkmar, Die Ev. oder Mark. u. die Synopt. u. Holtzmann, prot. K.Z. 1869. Keim, Aus dem Urchristenthum, 1878. Wittichen, Z. Markusfr. Ztschr. f. prot. Th., 1879. v. Hofmann, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1881.

Lukas: Bornemann, Scholia, Lps. 1830 [philolog.]. Stein, 1830. F. Godet, franz. 1871, deutsch 1872. u. ö. v. Hofmann 1878. Meyer-Weiß 1878. Keil 1879. Bliß, Philad. 1884. Farrar, Cambr. 1884. M. F. Sadler, 1886.

Zur Kritik: Schleiermacher, Über die Schr. des Luk. 1817. H. Planck, Observ. de Lucae ev. analysi crit. Göttingen 1819. Roediger, Symbola ad N. T. evangelia potiss. pertinentia. Hal. 1821. Hahn, D. Ev. Marcions 1823 (vgl. Volkmar, D. Ev. Marcions 1862). Zeller, Üb. d. dogm. Char., Jahrb. f. Theol., 1843. Ritschl, Das Ev. Marcions u. d. kan. Ev. d. L. 1846. Harting, De Marcione Lucani ev. adulteratore, Utr. 1849. Tiele, St. u. Krit., 1858. Scholten, Das älteste Ev., 1869. Ders.: Het paulinisch Evangelie. Leiden, deutsch nach Überarb. des Verf.s v. Redepenning 1881. v. Hofmann, Z. f. Prot. u. Kirche 1870. Grimm, Das Prodmium d. L. Jahrb. f. d. Th. 1871. Wittichen, Komp. d. L.-Ev., Ztschr. f. prot. Th. 1873. Rösgen, Der schriftstellerische Plan d. L. und das historiographische Verfahren, St. u. Krit. 1876. 77. 79. 80. E. Simons, Hat d. 3. Ev. den kan. Matth. benutzt? 1881. Hobart, The medical Language of St. Luke, Lond. 1882. Holtzmann, D. Disposition des 3. Ev. Ztschr. f. wiss. Theol. 1883. Litzinger (kath.), Entst. u. Zweckbez. d. L. ev. u. d. A.G. 1883. Evans, St. Paul the author of the Acts and the third Gospel. Lond. 1884. Stockmeyer, Quellen d. L. Ev. Th. Z. f. d. Schw. 1884. Jacobsen, Z. f. wiss. Th. 1886. 88.

Johannes: Außer Origenes, Chrysostomus, Augustin: H. Bullinger, Comment in evangel. Johann. 1543. 48. Tarnovius, Rost. 1629. F. A. Lampe, Comm. analyt.-exeget. tam. litteralis quam realis ev. sec. Joh. Amst. 1724—26. 3 vol. Mosheim 1777. Tholuck 1827. 57. Lücke 1833. 56. Baumgarten-Crusius 1843—45. Luthardt 1853. 75. und im kurzgef. Komm. Hengstenberg 1861. 67. Bäumlein 1863. v. Burger 1867. Godet 1864. 85, dtsch. 69—77. Keil 1882. Westcott, Lond. 1882. Plummer 1882. Sadler 1884. Milligam and Moulton 1883. Wichelhaus, akad. Vorles., hrsgg. v. Zahn 1884. O. Holtzmann 1887. Govett, London 1887. Wahle, 1888. — Wirth 1829. Roffack, 2 Bd. 1871 u. Dieffenbach 1880 [erbaulich]. Schleiermacher, Homilien 1837. 47. || Katholisch: Klee 1839, Maier, 2 Bde. 1843—45. Haneberg-Schegg 1880. Schanz 1885.

Über den Prolog: A. Hoelemann, De ev. J. introitu Lps. 1855. Schulze in s. Schr. vom Menschensohn u. Logos, S. 108—248. F. A. Philippi, D. Eing. d. Joh.-Ev. 1866 (praktisch). — Steinmeyer, Z. Erkl. d. Joh.-Ev.: Das Hohenpr. Gebet, d. Gespräch mit der Samariterin und die Auferweckung des Lazarus 1886. 87. 88. P. Keppler (kath.) Unseres Herrn Trost: Joh. 13—17. 1887.

Zur Kritik (die Lit. am vollständigsten bei Luthardt, Der joh. Urspr. Lpz. 1874): Winer, Justinum M. ev. can. usum fuisse ostenditur 1819 (vgl. Bindemann, St. u. Kr. 1842). Bretschneider, Probabilia de ev. et ep. Jo. indole et origine 1820. (Gegen ihn: Schott, De auth. ev., u. Stein, Auth. vindicata 1822). Usteri, Comm. in qua ev. Joh. genuinum esse — ostenditur 1823. Weber, Authentia cap. ult. 1823. Hemsen, D. Auth. d. Schr. des Joh. 1823. Calmberg, De antiquissimis patrum pro ev. Joh. auth. testimoniis 1823. Crome, Probabilia haud probabilia 1824. Rettberg, An J. in exhibenda J. Chr. natura reliquis ev. vere repugnet, 1826. Hauff, Die Auth. u. d. hohe Werth d. Ev. J. 1831. Frommann, Ächtheit u. Integrit. des Ev. J. gegen Weiße, Die ev. Gesch. 1838, in den St. u. K. 1840. Lützelberger, Die kirchl. Trad. über den Ap. Joh. [gegen d. Ächth.] 1840. Br. Bauer, Kritik d. ev. Gesch. d. Joh. 1841. Schweizer, D. Ev. Joh. nach s. Werke krit. unters. 1841. Schwegler, Die

neueste Joh.-Lit. Theol. Jhrb. 1842. Baur, Üb. die Compos. u. Char. des Joh.-Ev. in d. theol. Jhrb. 1844 [gegen die E.; gegen ihn Ebrard, d. Ev. Joh. 1845]. Merz, Studien d. ev. Geistl. Württ. [für d. E.] 1844. Zeller, Die äußeren Zeugn. 2c. Theol. Jhrb. 1845 (gegen ihn Bleek, Beitr. z. Ev.-Kritik 1846; Hauff, in St. u. K. 1846). Baur, Bemerk. z. joh. Frage, über d. Todestag Jesu 1846 (gegen ihn: Weitzel, Die christl. Passafeier 1848, u. St. u. Kr. 1849; dagegen wieder Baur in d. Jhrbb. 1848). Zeller, Bem. üb. d. äußere Bez. in d. Theol. Jhrbb. 1847. Semisch, Die ap. Denkw. des Justin. 1848. Hilgenfeld, Das Ev. u. d. Br. d. Joh. 1849. Ders.: Der Passastreit. Theol. Jhrb. 1849. Ders.: Krit. Unters. üb. d. Ev. Justins 1850. Ders.: Die ältesten Citate. Th. Jhrb. 1850. Rauch, Baurs Ansichten geprüft an Joh. 6, Deutsche Z. f. christl. Wiss. 1850. Köstlin, Zur Gesch. des Urchristenth. Th. Jhrb. 1850 u. 51 Ewald, Über d. Joh. Ev. Jhrb. f. bibl. Wiss. 1851 u. 1853. Volkmar, Über Justin u. s. Verh. zu d. Ev. 1853. Ders. in d. Th. Jhrb. 1854. Zeller, Die Citate d. 4. Ev. in den gnost. Schr. Th. Jhrb. 1853 u. 1855. Baur, Die Joh.-Frage (über Luthardt, Delitzsch, Brückner, Hase), Th. Jhrb. 1854. Hilgenfeld, Die Evv. nach ihrer Entstehung u. geschichtl. Bedeutung 1854. Schneider, Die Ächtheit d. joh. Ev. 1854. Mayer, Die Echth. d. Ev. n. J. 1854. Weiße, Die Ev.frage in ihrem gegenw. Stadium 1856 (darüber auch Hilgenfeld, Th. Jhrb. 1857). Luthardt, Justin u. d. Ev. Joh. Z. f. Prot. u. Kr. 1856 (gegen ihn Baur, Th. Jhrb. 1857). Steitz und Lechler in den St. u. Kr. 1856 u. 57 (gegen jenen Baur, Jhrb. 1858). Weizsäcker, Das Selbstzeugniß d. joh. Christus, Jhrb. f. d. Th. 1857 u. 59. Tobler, Die Evangelienfrage 1858. Hilgenfeld, Das Joh.-Ev. u. s. gegenw. Auffass. Z. f. wiss. Th. 1859 (gegen ihn Steitz, St. u. Kr. 59). Ewald, Zweifel an der Abkunft des 4. Ev. Jhrb. f. bibl. W. 1860 u. 65. Tobler, Ursprung d. 4. Ev. (Apollos als Verf.), Z. f. wiss. Th 1860. Hilgenfeld, Der Passastreit d. alten K. 1860 u. in s. Zeitschr. 1861. Aberle, Über den Zweck d. Joh.-Ev. Theol. Quartalschr. 1861. Ebendas. Nolte 1862. Weiß, Der joh. Lehrbegr. 1862. Weizsäcker, Über die joh. Logoslehre. Jhrb. f. d. Th. 1862 (darüber: Hilgenfeld, Z. f. wiss. Th. 1863). Weizsäcker, Unters. über d. ev. Gesch., ihre Quellen 1864. Hilgenfeld, gegen Aberle u. Tischendorf, Z. f. wiss. Th. 1865. Hase, vom Ev. des Joh. 1866. Riggenbach, Die Zeugnisse f. d. Ev. Joh. 1866. Zahn, Papias, in d. St. u. Kr. 1866 u. 67. (Gegen ihn Overbeck, und gegen beide: Hilgenfeld, Z. f. wiss. Th. 1867). L. Schulze, Vom Menschensohn u. vom Logos 1867. Scholten, Das Ev. nach Joh., deutsch v. Lang, 1867. Graf, Die authent. Züge und insbes. das Charaktergemälde d. 4. Ev. Beweis d. Gl. 1867. v. Oosterzee, Das Joh.-Ev. 1867. Märker, Übereinst. d. Ev. d. Matth. u. d. Joh. 1868. Hofstede de Groot, Basilides als Zeuge d. Joh. 1868 (gegen ihn Hilgenfeld, Z. f. wiss. Theol.). Steitz, Die Wirks. d. Joh. in Ephesus, St. u. Kr. 1868 (gegen ihn Keim, Prot. K. Z.) Riggenbach in d. Jhrb. f. d. Th. 1868. Wittichen, Der gesch. Char. d. Joh.-Ev. 1868. Holtzmann, Das schriftstellerische Verhältniß d. Joh. zu den Syn., Z. f. wiss. Th. 1869. Pfleiderer, ebendas. 1869. Delitzsch, Allg. luth. K. Z. 1869. Hilgenfeld in d. Z. f. wiss. Th. 1870. Pfeiffer, Über die joh. Schr. 1870. Heinrici, Die valent. Gnosis 1871. Krenkel, Der Ap. Joh. 1871. Weizsäcker, Jhrb. f. d. Theol. 1871. Hönig, Die Construktion d. 4. Ev. Z. f. wiss. Th. 1871. Leuschner, Das Ev. Joh. u. s. Widersacher 2c. 1873. Luthardt, D. joh. Urspr. d. 4. Ev. 1874. Grimm, Herakleons Zeugn. für Joh., Z. f. wiss. Theol. 1874. Thoma (vergl. u.), ebendas. 1875. Beyschlag, Zur joh. Frage 1876. v. Üchtritz, Über d. Urspr., Beschaffh. u. Bed. d. Ev. nach Joh. (Stimme eines Laien) 1876. Hilgenfeld, Joh. in Klein-Asien; Holtzmann, Verh. des Joh. zu Ignat. und Polyk., beide in Zeitschr. f. wiss. Th. 1877. P. Cassel, Das Ev. der Söhne Zebedäi (4. Ev.) 1878. Brachmann, Char. u. Anlage 2c., Bew. d. Glaubens 1879. Zahn, Acta Joannis 1880. Döring, Das Joh.-Ev. mit drei deutschen Übers. und drei Zugaben 1880. Holtzmann, Z. f. w. Theol. 1881. Beyschlag, Die ap. Spruchsammlg. St. u. Kr. 1881. Thoma, Die Genesis des Joh.-Ev. Ein Beitrag zu s. Auslegung, Gesch. u. Krit. 1882 (neg. krit. gegen ihn Weiß in d. Theol. Lit.-Zeitung 1882, u. Hilgenfeld in Z. f. wiss. Th. 1882). Keppler (kath.), D. Joh.-Ev. u. d. Ende des 1. chr. Jahrh. 1883. Ders., Die Composit. des J.-Ev. 1884. Franke, D. Anlage d. Joh.-Ev. St. u. Kr. 1884. A. Jacobsen, Unters. ü. d. J.-Ev. 1884. E. Müller, De nonnullis doctrinae gnost. vestigiis in IV ev. 1883. Ders.: Das 4. Ev. in christol. Hinsicht 1884. Henle, Das Ev. Joh. und der Antichrist s. Zeit 1884 (alle drei v. kath. Th.). Steck, Z. Joh.-Ev. 1884. A. H. Franke, Das A. T. bei Joh. 1885. Roos, D. Verh. zwischen d. Ev. Joh. u. d. joh. Brr. (Theol. St. a. Würtemb. 1885).

Apostelgeschichte. Piscator, Analysis 1606. Ph. a. Limborch, com. in A. Ap. 1711. Rambach, Betr. über d. A.G. 1747. P. Anton, Exeg. Abhandl. d. A.G. 2 Bde. 1750. 51,

Imm. Walch, Dissertationes 1756. Baumgarten, Die A.G. 1851; 2. A. 1859. da Costa, deutsch 1860. Stier, D. Reden d. Ap. 1851. Stern, 1872. Abbott, Lond. 1876. Denton, Lond. 1876. Andreä 1877 (erbaul.). Hakett, Glasg. 1877. Nösgen, 1882. J. R. Lumby, The acts of Ap. Lond. 1885. — Zöckler im Kurzgef. Komm. 1886. T. M. Lindsay, the acts of the Ap. Lond. 1884. A. E. Hervey (Pulpit. Comm.) Lond. 1884. Ph. E. Page, Lond. 1886. Sadler, Lond. 1887. F. Bethge, Die paul. Reden in d. Apostelgesch. 1887. W. H. Anderson, Fasti apostolici, Lond. 1883.

Zur Kritik: Riehm, De fontibus etc. 1821. Anger, De temporum ratione 1833. Bleek, in d. St. u. Kr. 1836. Ulrich, ebdas. 1837. 40. Schneckenburger, Zweck d. A.G. 1841. Ders. St. u. Kr. 1855. Zeller, Die A.G. nach Inhalt und Ursprung 1845. Schwanbeck, Die Quellen d. A.G. 1847. Wieseler, Chronologie d. Ap. Zeitalters 1848 [wichtig]. Horst, Sur les sources 1849. Mayerhoff, Über Zweck, Quellen, Verf. 1853. Lekebusch, Compos. u. Entstehung d. A.G. 1854. Weiß, Ztschr. f. chr. Wiss. u. chr. Leben 1854. Aberle (kathol.), Theolog. Quartalschr. 1855. Schäfer, ebenda. 1877. Klostermann, Vindiciae Lucanae 1866. Laurent, Studien 1866. König (kath.), Die Echtheit d. A.G. 2c. 1867. — Köhler, Z. f. luth. Th. 1870. Kähler, St. u. Kr. 1873. Schäfer (kath.), Studien z. A.G. Th. Quart. Schr. 1877. Overbeck, 1872. Wittichen, Die kirchen-polit. Tendenz d. A.G. 1873. 77. Bahnsen 1879. Holtzmann 1881. Hilgenfeld, Hegesipp u. d. A.G. 1878, sämtl. in d. Z. f. wiss. Th. Zimmer, Gal.-Br. u. A.G. 1822. K. Schmidt, Die A.G. krit. untersucht. Bd. 1. 1882. Litzinger, s. o. unter Lukas. Holtzmann, Forsch. z. d. Apostelgesch. Z. f. wiss. Th. 1885 (über Quellen u. Disposition). Jacobsen, Quellen der Apgsch. 1885.

Außerdem: Baur, Paulus der Ap. J. Christi 1845. 1866. Lechler, Das ap. u. nachap. Zeitalter, 3. A. 1886 [positiv]. Ewald, Gesch. d. ap. Z. 1858. Hausrath, Der Ap. Paulus 1865. Ders. in der neutest. Zeitgesch. 1872—74. H. Lang, Das Leben d. P. 1866. Renan, Les apôtres 1866; St. Paul 1869. Trip, P. nach d. A.G. Oertel, P. in d. A.G. 1868. Holsten, die Christusvision d. Paulus; ders. zum Ev. d. Paulus u. Petr. 1868 (Z. f. wiss. Theol.; gegen ihn Beyschlag St. u. K. 1864, 1870, und Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1868. Zimmer, D. drei Ber. d. A.G. über d. Bekehrung. d. P. (Z. f. wiss. Th. 1882. J. Parker, apost. life in the acts of the Ap. 3 Bde. N.-Y. 1885. Zu vergl. d. Lit. unter § 9.

Über Lukas u. s. Verh. zu Josephus: Tiele, St. u. Kr. 1858. Baumgarten, Jhrb. f. d. Th. 1864. Holtzmann, Schürer u. Krenkel, Z. f. w. Th. 1873. 76. 77. Nösgen, St. u. Kr. 1879. Keim, Aus dem Urchristenth. I. 1878. — Klostermann, Probleme im Aposteltexte 1883.

II. **Zu den paulinischen Briefen. Im allgemeinen** (s. o.). Chrysostomi interpr. omn. ep. Paul., ed. Donatus, Veron. 1529. 4 p. fol. Oxon 1849 f. 4°, deutsch v. Arnoldi. Trier 1831 ff. Pseudo-Hieronymus (wahrschl. Pelagius), Comment. in 13 epistolas Pauli (in t. XI opp. Hieronymi, ed. Vallarsi). Euthymius Zigabenus, *Ἑρμηνεία εἰς τὰς ἐπιστ. τ. ἀπ. Παύλου καὶ εἰς τ. ζ΄ καθολ.* ed. Nicephoros Kalogeras, Athen 1887. Calixt. 1632. 1731. Seb. Schmid 1704. Rückert 1831 ff. H. Schott 1834. Baumgarten-Crusius 1844 ff. Ewald, Die Sendschreiben des Ap. P. 1856. v. Hofmann 1862—71. J. M. Guillemon, Clef des epîtres de St. Paul 1878. H. Cowles, The shorter epistles etc. N. Y. 1879. J. B. Lightfoot, St. Pauls ep. 1878.

Zur Einl.: Böttger, Beitr. z. Einl. 1837. Baur, Paulus d. A. J. Chr. 1845. 66. Kautzsch, De vet. t. locis a Paulo allegatis 1869. Hilgenfeld, Die Paulusbr. u. ihre neuesten Bearb. Z. f. wiss. Th. 1862, 66. 69. 70. Stölting, Beitr. z. Ex. d. p. Br. 1869. Holsten, Das Ev. d. Paulus 1880. Loman, Quaest. Paulinae Theol. Tijdschr. 1882 (negat.); gegen ihn v. Manen, Theol. Tijdschr. 1886.

Briefe an die Thessalonicher. Turretini Comm. in ep. ad. Th. 1739. Pelt, Ep. ad Th. 1830. Schott 1834. Koch 1849. 55. Jowett 1856. Ellicott 1865. Eadie, London 1877. D. erste Br. praktisch v. Havemann 1875, und Holtzmann, Z. f. prakt. Th. 1880. J. Hutchinson, Lond. 1883. P. Schmidt, D. I. Thess. Br. 1885. Zöckler, im Kurzgef. Komm. 1887.

Zur Einl.: Reiche, Authentiae post. ad Th. ep. vind. 1829. Kern, Tüb. Ztschr. 1839. Pelt, Theol. Mitarbeiten 1841. Grimm, Die Echtheit der Br. an die Thess., in St. u. Kr. 1850. Lipsius, das. 1854. v. Manen, De echtheid und v. de Vries, De beiden Breeven aan de Th. 1865. Holsten, Gegen die Echtheit d. 1. Br., Jhrb. f. prot. Th. 1877. Steck, ebendas. 1883. Westrick, De echtheid v. d. tweeden. Br. Utr. 1879. v. Soden, St. u. Kr. 1885.

Über den Antichrist: Engelhardt in Z. f. luth. Theol. 1877 u. Zöckler, Kurzgef. Komm. S. 41. Über *κατέχειν* c. 2: Reimpell, St. u. K. 1887.

Brief an die Galater. Luthers Erkl., neuer Abdr. Berl. (Lpz.) 1856. Winer 1821, 4. A. 1859. Flatt, 1823. Matthies u. bes. Rückert 1833. Usteri 1833. Windischmann (kath.) 1843. Hilgenfeld 1852. Jatho 1856. Wieseler 1859 [besond. zu empfehlen]. Holsten, Inhalt u. Gedankengang 1859, neu bearb. in s. Ev. des Paulus, l. l. 1880. Bömel 1866. Brandes 1869. Schaff, The epistle to the Gal. New. Y. 1881. Wörner 1882. Philippi 1884. Kähler, Gedankengang d. Br. 1884. Die englischen Erkl. von Brown, Edbg. 1853. Ellicott 4 A. 1867; Bagge, Lond. 1857, bes. Lightfoot, 9. A. London 1887. Zöckler, Kurzgef. Komm. 1887. Popul. Erkl. v. J. Müller 1853, Annacker 1856, Ad. Franz 1860, Besser 1869, Sauer 1884, Beet (Lond. 1885). Steck 1888 (gegen die Echtheit!).

Zur Einl.: F. Zimmer, Galat.-Br. u. A.G. 1882. Ders.: Z. Textkritik (Z. f. wiss. Th. 1881—83). Über die Nationalität der Galater: Wieseler 1877, u. in der Ztschr. f. Kirchengesch. II; gegen ihn: Sieffert 1871, Grimm, St. u. Kr. 1876 u. 78. Herzberg das. 78; über die galat. Gegner: Franke, St. u. Kr. 1883. Hilgenfeld, Zur Vorgesch. d. Gal.Br., Ztschr. f. wiss. Th. 1884 u. gegen Volkmar, P. v. Damaskus bis z. Galbr. das. 1888. — Über Gal. 3,20: Fricke 1880, Otto, Ztschr. f. kirch. Wiss. 1880. Zu 6,1—11 Klöpper, Th. Studien a. Ostpr. 1888. — Zur Textkritik: Zimmer, Z. f. wiss. Th. 1881—83. P. Corssen, ep. ad. Gal. ad fidem opt. cod. Vulg. recogn., proleg. instr., vulg. c. antiq. codd. comp. 1885.

Briefe an die Korinther. Mosheim 1762. Billroth 1833. Rückert 1836. Osiander 1847, 58 [bes. zu empfehlen]. Burger 1859 f. Neander 1859. Beet, Lond. 1885. Heinrici 1880. 87. Godet 1888. Schnedermann, Kurzg. Komm. 1887.

Der erste Brief: von Melanchthon, Brevis comm. 1561. Heydenreich 1825. Stanley, Lond. 1882. Hodge, Lond. 1857. Maier (kath.) 1857. Bisping (kath.) 3. A., 1883. Holsten in s. Ev. d. Paulus 1880. — Edwards, Lond. 1885. Lias, Lond. 1886. Ellicott, Lond. 1887.

Der zweite: Scharling, Kopenh. 1840. Klöpper 1874. Langheinrich, eine bibl. Pastoraltheol. 1886.

Zu 1 Kor. 15: v. Hengel 1851. Krauß 1864. Diestelmann, Jhrb. f. d. Th. 1865. Isenberg und Sellin, Z. f. luth. Th. 1867. Klostermann, Z. f. kirch. W. 1881. || 2 Kor. 5,1—4: Waitz, Jhrb. f. prot. Th. 1882.

Zur Einleitung: Ziegler, Theol. Abh. 1791. Räbiger, Krit. Unters. 1847. 2. A. 86. Klöpper, Krit. Unters. über den 2. Br. 1870. Hausrath, Der Vierkapitelbrief 1870. Gegen ihn: Wagenmann, Jhrb. f. d. Th. 1870. Schulze, ebendas. 1871. Holtzmann, Z. f. pr. Th. 1875 u. wiss. Th. 1879. — Jaques, La glossolalie, Laus. 1876. A. H. Franke, St. u. Kr. 1884. Hilgenfeld, P. u. Korinth, Z. f. wiss. Th. 1888.

Über die Parteien in Korinth: Baur, Die Christuspartei, Tüb. Ztschr. 1831. 36. Scharling, D. P. ejusque adv. Kop. 1836. Schenkel, De eccles. Cor. primaeva 1838. Goldhorn in Illgens Z. f. Kirchengesch. 1840. Dähne, Die Christuspartei 1842. Kniewel, Eccl. Cor. 1842. Harleß, Z. f. Prot. u. K. 1847. Räbiger a. a. O. Beyschlag, St. u. Kr. 1869. 71. Hilgenfeld, Z. f. wiss. Th. 1864. Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1876. Wieseler, Zur Gesch. d. n. t. Schr. 1880. Heinrici, Die Christengem. in K. u. d. rel. Genossenschaften d. Griechen, Z. f. wiss. Th. 1876 u. St. u. Kr. 1881. Holtzmann, Verh. d. beid. Kor.br. u. die Christuspartei, Z. f. wiss. Th. 1879. 85.

Brief an die Römer. Erkl. v. Luther (aus s. Schr. von Eberle 1878), Melanchthon 1540 (1861), Spener (hrsg. v. Schott 1861), Baumgarten 1749, Haldane 1819 (deutsch 1825. 39), bes. Tholuck 1824. 56, Flatt 1825, Rückert 1831. 39, Reiche 1833, Köllner 1834, Fritzsche 1836 f. (philol.), Stuart 1836. 76. Nielsen 1843, 56, Philippi 1848 (3. A. 1866), van Hengel 1854—59, Umbreit, A. d. alt. Test. 1856, Jatho 1858, Mehring 1859 [unvoll.], Hodge, Edinbg. 1864, N. Y. 86. Godet 1879. 1883 deutsch von Wunderlich, Oltramare 1882, Beck 2 Bd. 1884, Beet, Lond. 1885, C. W. Otto 1886 2 Bd., Ed. Böhmer 1886 (mit seltsamen Ansch.), Fr. Zimmer, übers. u. kurz erkl. 1887, Luthardt, Kurzgef. Komm. 1888. || Kath.: Klee 1830; Stengel u. Reithmayr 1845; A. Maier 1847; Klofutar, Com. in ep. ad. Rom. Labaci 1880. || Praktisch: Roos 1789. 1860, Steinhofer 1851, bes. Couard. Kögel, Predigten, 2. A. 1883, C. Otto 1883 (ration.), H. Reinecke 1884, bes. Geß, Bibelst. 1886. || Ferner: Rähse, Paraphrase zu c. 1—11. 1882, A. Lorenz 1884. Klostermann, Correcturen zur bisherigen Erkl. d. R.br. 1882. || Zu c. 1—3: W. Bleibtreu 1884; zu 2,13(14)—16: Michelsen, St. u. Kr. 1873 u. Z. f. kirch. W. 1883; Kähler, St. u. Kr. 1874 u. Lehre v. Gewissen; Klöpper, Theol. Stud. a. Ostpr. 1888; zu c. 3: Matthies 1851; zu c. 3,21—26: Bleibtreu, St. u. Kr. 1883, Fricke 1887; zu c. 5,12 ff: Schmid, Tüb. Ztschr. 1830; Rothe: Wittenb. 1836;

Klöpper, St. u. Kr. 1869, Dietzsch, Bonn 1871, Fricke, de mente dogm. Lips. 1880; zu c. 7: Achelis, St. u. Kr. 1863; Wieseler, Greifsw. 1875; zu c. 8. 18 ff.: Köster, St. u. Kr. 1862; Frommann u. Zahn, Jahrb. f. d. Th. 1863; Engelhardt u. Frommann, Z. f. luth Th. 1871; zu c. 9—11: Buhl, St. u. Kr. 1887; zu c. 9: Beck, Stuttg. 1833, Steudel u. Baur: Tüb. Ztschr. 1836, Weiß, Jhrb. f. d. Th. 1857, Beyschlag, St. u. Kr. 1869; zu c. 15. 16: Lucht, 1871 (hyperkrit.).

Zur Einl.: Stier, Über den Plan, in s. Beitr. 1828. Jäger, Der Lehrgeh. 1834. A. Lorenz, D. Lehrsystem 1884. Baur, Zweck u. Veranlass. Tüb. Ztschr. 1836, Th. Jahrb. 1849. Huther, Zweck u. Inhalt 1846. Delitzsch, Z. f. luth. Th. 1849. Jatho, Gedankengang 1849. Schott, Versuch einer Einl. 1858. Mangold, Der Römerbr. u. d. Anfänge d. röm. Gem. 1866. Ders.: Progr., Bonn 1881. Ders.: D. Römerbr. u. s. gesch. Vorausf. 1884. Gegen ihn Schlatter, St. u. Kr. 1886. Beyschlag, Das gesch. Problem, St. u. Kr. 1867. Ders.: Die paul. Theodizee 1869. Holsten, Gedankengang, Z. f. prot. Th. 1879. Wieseler, Z. Gesch. d. n. t. Schr. 1880. Grafe, Veranlass. u. Zweck d. R.br. 1882. O. Pfleiderer, Über Adresse, Zweck u. Gliederung des R.Br. Z. f. prot. Th. 1882. Holtzmann, D. Leserkreis d. R.br. Jhrb. f. prot. Th. 1886. || Außerdem: Lipsius, Die Quellen der röm. Petrussage 1872. Seyerlen, Entstehung u. erste Schicksale d. röm. Gem. 1874. Weizsäcker, Jhrb. f. d. Th. 1876. Kneucker, Anfänge d. röm. Christenheit 1881. Neubauer, Z. Gesch. d. röm. Gem. in den 2 ersten Jahrh. Elbinger Progr. 1880.

Brief an die Epheser. Erkl. von Luther (aus s. Schr. v. Eberle 1878), Chemnitz ed. 1667, Seb. Schmid 1684, Rückert 1834, Harleß 1834 (neuer Abdr. 1858), Matthies 1834, Stier 1848, 1859; Hodge 1856, Ellicott 1864, Bleek, Vorlesungen 1865. Prakt. Erkl. v. Passavant 1836, Ernst 1877, Dieffenbach 1882. Schnedermann, Kurzgef. Komm. 1888. — Zu c. 1: Kolbe, Stettin 1869; c. 1,15—19: Winzer Lips. 1836; zu c. 2,19—22: Kolbe u. Spreer, in St. u. Kr. 1878; zu c. 4: Winzer, Lips. 1839, c. 4,7—16, Hölemann in s. Bibelst., Engelhardt, St. u. Kr. 1871; zu c. 5,31: Menzel 1884; c. 6,10—17: Winzer, Lips. 1840. Dale, The ep. to the Eph., its doctrine and ethics, Lond. 1887.

Zur Einl.: Lünemann, De auth. 1842. Wiggers, St. u. Krit. 1841. Baur, Th. Jhrb. 1844. Klöpper, De orig. 1853. Kiene, St. u. Kr. 1869. Bes. Holtzmann, Krit. des Eph. u. Kol.=Br. 1872 (gegen ihn Koster, Utr. 1877). Seuffert, Verwandtschaft d. Eph. u. 1 Petr.=Br. Z. f. w. Th. 1881. Preiß, Progr. zu Königsb. 1881.

Brief an die Kolosser. Erkl. von Junker 1828, Bähr 1833, Böhmer und Steiger 1835, Mayerhoff 1838, Huther 1841, Dalmer 1858, Maier (kath.) 1865, Bleek, Vorlesungen 1865, J. B. Lightfoot, Lond. 1875, 76, 85, Cuivier, Genf 1876, Klöpper 1882, Maclaren, Lond. 1887. Prakt.: Steinhofer 1853, Passavant 1860, Thomasius 1869. Schnedermann, Kurzgef. Komm. 1888.

Zur Einl.: Böhmer, Isagoge 1829. Holtzmann siehe Ephes.br., u. Z. f. wiss. Th. 1883, das. Grimm. — Über den Laodicener=Br. Anger 1843, Sartori 1853, v. Soden, Z. f. pr. Th. 1885, Henle (kath.), Kolossä u. d. Br. d. P. 1887.

Brief an Philemon. Erkl. v. Hagenbach 1829, M. Rothe 1844, Koch 1846, Kühn [in Bibelstunden] 1856, Lightfoot, Lond. 1875. 84. Schnedermann, Kurzgef. Komm. 1888.

Zur Einl.: Laurent, Jhrb. f. d. Th. 1866. Holtzm., Z. f. wiss. Th. 1873. Vgl. auch Grützmacher, Betrachtungen ɩc. 1873.

Brief an die Philipper. Erkl. von Rheinwald 1827, Passavant 1834 (prakt.), Matthies 1835, v. Hengel 1838, Hölemann 1839, Weiß 1859, Ligthfoot, Lond. 1881, Eadie, Lond. 1884. Schnedermann, Kurzgef. Komm. 1888. || Schmidt, Neutestam. Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Br. auf ihre Methode untersucht 1880 (gegen Holsten; zu vergl. Holtzmann, Z. f. wiss. Theol. 1881). || Zu Phil. 2,6 ff.: Ernesti, St. u. Kr. 1848, Engelhardt, Z. f. luth. Th. 1877, und Weiffenbach 1884, Zahn, Z. f. kirchl. W., 1885, Wetzel, St. u. Kr. 1887, Fritzsch, Berl. 1887.

Zur Einl.: Mynster, Kl. Schr. Rettig, Quaest. 1831. Schinz, Die Gem. zu Phil. 1833. Baur, Th. Jhrb. 1849, 52. Lünemann, Ep. ad Ph. contr. Baur. def. 1847. Brückner, Ep. ad Phil. vindicata 1848. Resch, De l'authenticité 1850. Laurent, über σύζυγος Phil. 4,3, Z. f. luth. Th. 1865. Hitzig, Z. Kritik paul. Br. 1870. Hilgenfeld in d. Z. f. w. Th. 1871 u. 1877. Holsten, Jhrb. f. prot. Th. 1875. 76.

Die Pastoralbriefe. Erkl. v. Mosheim 1755, Heydenreich 1826—28, Flatt 1831, Mack (kath.) 1836. 41, Leo 1837. 50, Matthies 1840, Plitt (praktisch) 1872, Rothe, Entwürfe I, 1876, Beck 1 u. 2 Tim.br., hrsg. von Lindenmeyer 1879, Holtzmann 1880. Kübel, im Kurzgef. Komm. 1888. Kölling, Der 1. Tim.br. ɩc. 1882. 2 Bd. 87. — Knoke, Der 2. Br. (prakt.) 1887. — Zur Exegese: H. Bois, Z. f. prot. Th. 1888.

Zur Einl.: Schleiermacher, Über d. sog. ersten Br. a. d. Tim. 1807 (gegen ihn Planck 1808). Wegscheider 1810. Baur, Die sog. Pastoralbriefe 1835 (gegen ihn M. Baumgarten, Die Echth. 1837 u. Böttger, Beiträge 1837). Scharling, Die neuesten Unters. über die P.-Br., deutsch 1849. Delitzsch, Z. f. luth. Th. 1851. Rudow, De argum. hist. quibus ep. past. origo P. impugnata est 1852. Mangold, Die Irrlehrer der P.br. 1856. Otto, Die gesch. Verh. der P.br. 1860. Märker, Die Stellung d. P.br. im Leben d. P. 1861. || Wieseler P.R.E.[1]. Spitta, St. u. Kr. 1878. Lemme, D. echte Schreiben an T. 1882. Eylau, Z. Chronol. d. P.br. 1884; Kühl, Die Gemeindeverh. d. P.br. 1885. J. Müller, D. Vf. d. christl. Kirche in d. zwei ersten Jahrh. u. d. Bez. ders. zu der Kritik der P.br. 1885. Hilgenfeld, Die Gemeindeordnung der P.br. Z. f. wiss. Th. 1886.

III. **Brief an die Hebräer.** Erkl. v. Seb. Schmid, Argent. 1680, Steinhofer 1744. 1859 [prakt.]. Ernesti, Lect. acad. in ep. ad Hebr. 1795, Storr 1809, Schulz 1818, Bleek, Der Br. a. d. Hebr. 2 Bde. 1828. 36, dess. Vorlesungen 1868. Tholuck 1836. 50. Stier 1842 [prakt.]. Stengel (kath.) 1849. Delitzsch 1857 [Hauptwerk]. A. Maier (kath.) 1861. Reuß (franz.) 1862. Moll (bei Lange) 1865. Kurtz 1867. Williger 1876 Wörner 1876. Stuart (Lond. 1876). Biesenthal, Das Trostschreiben d. Ap. P. 1878. Zill (kath.) 1879. Kähler (Übersetzung mit paraphrastischer Erkl.) 1880. Davidson, Lond. 1882. Panek (kath.) 1882. Holtzheuer 1883 (mehr nur prakt.). Farrar, The Ep. of Paul to the Hebr., Cambr., 1883. Rendall, The Ep. to the Hebr., Lond. 1883. Gowett, Lond. 1884. Lowrie, N.-Y. 1884, bes. Keil 1885. Schlatter 1888. Kübel, im Kurzgef. Komm. 1888. — G. Menken, Erkl. des 11. Kap. in Homilien 1821; ders. über Kap. 9 u. 10, 1831.

Zur Einl.: Schmid, Observ. 1766. Storr 1791. Ziegler, Vollst. Einl. 1791. Mynster, St. u. Kr. 1820. Seyffarth, De indole 1821. Bmg.-Crusius, De origine 1829. Rooth, Ep. a. H. inscript. non ad Hebr., sed ad Christ. datam esse, 1836. Thiersch, De ep. ad H. 1848. Köstlin, Th. Jhrb. 1853. 54. Wieseler, Untersuchungen 1860 u. St. u. Kr. 1867. Ritschl, Über d. Leser, das. 1866. Holtzmann, Über d. Adresse d. Hebr., Z. f. w. Th. 1867. 81. 84. Grimm, das. 1870. Pfleiderer, Z. f. prot. Th. 1882; v. Soden, ebendas. 1884. Zahn, PRE.[2] V. || Außerdem bes. Riehm, Der Lehrbegr. d. Br. a. d. Hebr. 1858 u. 1867. Hilgenfeld, D. Paulinism. des H.br., Z. f. w. Th. 1879.

IV. **Zu den katholischen Briefen im allgemeinen.** E. Bengel, Erklärende Umschreibung d. kath. Br. 1788. Carpzov 1790. Augusti 1801—8. Hottinger 1815. Grashof 1830. Jachmann 1838. Braune 1847 (prakt.). Ewald 1870. Panek, Comm. in ep. ad Hebr. Insbr. 1881 (kath.). Mason, Plummer, Sinclair, The ep. of St. Peter, St. John and St. Jude. Lond. 1883.

Die Briefe des Petrus. Erkl. v. Luther 1523. 24. Joh. Gerhard, Comm. sup. prior. ep. P. 1642. Schott 1861—63. Hundhausen (kath.), Die beiden Pontificalschreiben d. A. P. 1878, bes. Keil, Die Briefe d. P. u. Jud. 1884. Usteri, 2 Bde. 1887. — Zum ersten Br.: Steiger 1832. Wichelhaus, Ak. Vorles. Bd. I. 1875. Prakt. Erkl.: M. Fr. Roos 1798; Besser 1854, R. Kögel. 2. A. 1872, Ernst 1878; Witz 1881. Burger, Kurzgef. Kommentar 1888. — Zu c. 3 bes. der Stelle von der Hadesfahrt: König 1842; Güder 1853, Köhler, Z. f. luth. Th. 1864, A. Schweizer, Zürich 1868, Herm. Müller das. 1870. Fr. Huydekoper, The belief of the three first centuries conc. Christs mission to the Underworld, N.-Y. 1854. 2 ed. 1876. P. Knapp, Jhrb. f. deutsche Th. 1878. Usteri, Zürich 1886, Kliefoth, Eschatol. 1886, S. 91 ff. — Zum zweiten Brief: Dietlein 1851. Steinfaß 1863. Spitta 1886.

Zur Einl.: Bleek in St. u. Kr. 1853. Mayerhoff, Einl. in d. petr. Schr. 1835 (gegen ihn Windischmann [kath.], Vindiciae Petrin. 1836). Dahl, De auth. ep. post. 1807. Ullmann, Der 2. Br. Petri krit. unters. 1821. Olshausen, De integr. et auth. 1822. Magnus, Examen de l'authent. 1835. Heydenreich, Zur Verth. 1857. Weiß, St. u. Kr. 1865. 66. 73. Seuffert, Z. f. w. Th. 1881. 85. v. Soden, Z. f. prot. Th. 1883. || Außerdem Steinmeyer, Disquisitio in prooem. 1852. Weiß, Der petr. Lehrbegr. 1855. Morich, D. Ap. P. Leben u. Lehre 1874. Über das Versöhnungsleiden Jesu im 1. Br. P. Sieffert u. Laichinger, Jhrb. f. d. Th. 1875. 77.

Der Brief des Judas. Erkl. v. Herder 1775, Hänlein 1804, Laurmann 1818, Stier 1850. Rampf 1854 (kath.), Keil 1883. Burger im Kurzgef. Komm. 1888.

Zur Einl.: Jessien, De authentia 1821. Brun 1842. Arnaud, Recherches crit. 1851. Ritschl, Über die im Br. J. char. Antinomisten, St. u. Kr. 1861. Ferd. Philippi, Das Buch Henoch u. s. Verh. zum Judasbr. 1868. Gloag, Edinb. 1887.

Der Brief des Jakobus. Erkl. v. Herder 1775, Hensler 1801, Hottinger 1815, Schultheß 1823, Gebser 1828. Schneckenburger, Annot. perpet. 1832. Theile, Com. 1833. Kern 1838. Jachmann 1838. Cellerier, Étude et com. 1850. Boumann, Comm. perp. Utr. 1866. Wichelhaus, Ak. Vorles. 1877. Bd. 1. Erdmann 1881. Schegg (kath.) 1883. Burger, im Kurzgef. Komm. 1888. Prakt. Erkl.: Stier 1845, K. Braune 1847, A. Neander 1850, Dräsecke (in Pred.) 1851, Biebebandt 1859, Porubszky 1861, Ernst, 2. A., 1867, Luger 1887.

Zur Einl.: Knapp, Scripta varia 1823. Köster, St. u. Kr. 1831. Schneckenburger, Beitr. 1832. Frommann, St. u. Kr. 1833. Kern, Char. u. Urspr. d. Br. J. Tüb. Ztschr. 35. Schaff, Das Verh. des Jac., Br. d. H. zu Jac. Alph. 1842. Pfeiffer, Zusammenhang. St. u. Kr. 1850. Weiß, Ztschr. f. chr. W. u. Leben 1854. Gaupp, D. Leserkreis, Bresl. 1862. Pfeiffer, Abf.zeit, Stud. u. Kr. 1872. Beyschlag, St. u. Kr. 1874. Haupt, das. 1883. Sieffert, P.R.E.² VI. Holtzmann, Jak. d. Ger. u. s. Namensbrüder, Z. f. w. Th. 1880, Die Zeitlage des Jac.br. das., 1882. Außerdem: Weiffenbach, Exeg. theol. Studie zu Jak. 2. 1871. Palmer, Die Moral d. Jakobbr., Jhrb. f. d. Th. 1865. W. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jakobusbr. 1869. Schanz (kath.), Jak. u. Paul. Th. Quart. Schr. 1880. Kübel, Glaube und Werke bei Jak. 1850. Grimm, Z. f. wiss. Th. 1870. v. Soden, das. 1884. Klöpper das. 1886. Kuttner, Z. f. wiss. Th. 1886. 88.

Die Johanneischen Briefe. Außer Augustins und Luthers Erkl. die von Seb. Schmid 1687. 1726. Whiston, Lond. 1719. Sander, Comm. z. d. Br. Joh. Elbf. 1851. Düsterdieck, Die joh. Br. 2 B. Gött. 1852—54. E. Haupt, Der erste Br. d. Joh. Ein Beitr. z. bibl. Th. 1870. Stockmeyer 1879. Plummer, Lond. 1884. 86. Westcott, The ep. of St. John, Lond. 1883. 2. A. 1886. Luthardt, im Kurzgef. Komm. 1888.

Prakt. Erkl.: Freylinghausen 1741. Spener 1741. Steinhofer, Der erste Br. Joh. 1762. 1848. Rickli, Joh. erster Br., erkl. und angewendet in Pred. Luz. 1823. Johannsen, Predigten über den 1. Br. des Joh. 1838. K. Braune, Die Br. des Joh. Grimma 1847. A. Neander, Der 1. Br. Joh. praktisch erläutert, Berlin 1851. C. A. Wolf, Prakt. Comm. z. 1. Br. Joh. in kirchl. Katechisat. Leipzig 1851. 1881. Rothe, Der 1. Br. Joh. prakt. erkl. Aus s. Nachlaß v. Mühlhäußer. Witt. 1878. Lias, Lond. 1887.

Zur Einl.: Baur, Tüb. Jahrb. 1848. Erdmann, Primae Joh. ep. argum. nexus et consilium. Berol. 1855. Luthardt, De compositione, Lps. 1860. Laurent, Z. f. l. Th. 1865. Holtzmann, Jhrb. f. prot. Th. 1881. 82. Roos, Das Verh. d. Joh.-Ev. u. der joh. Brr., Theol. Stud. a. Württemberg 1885. Zu I, 2. 18: F. A. Henle, D. Ev. Joh. u. die Antichristen s. Zeit. 1884 (kath.). Ferd. Philippi, D. bibl. u. kirchl. Lehre v. Antichrist. 1877. Kliefoth, Eschatologie S. 213 ff. Zu I, 3. 9: W. Krüger, kirchl. Mon.schr. 1884; H. Belling, St. u. Kr. 1888. — Zu I, 5. 7: Joh. Gerhard. ed. 5. Jena 1747. D. Gf. Gerhard, Bresl. 1763. Knittel 1785. Hezel u. Griesbach 1793. Zu I, 5. 16: Lehnerdt, Königsb. 1832.

V. **Die Offenbarung des Johannes.** Über die Komment. des Victorinus, Tichonius, Hieronymus zur Apok. vgl. Haußleiter, Z. f. kirchl. W. 1886. Parei Comm. in Apoc. Heidelb. 1618. H. Grotius, Annot. 1644. Joh. Gerhard, Annot. 1665. Heidegger, Diatribae in J. proph. 2 v. 1687. Bossuet, Apocalypse avec une explication 1690. Vitringa, *Ἀνάκρισις* Apoc. Joh. ap. Franequ. 1705. Amst. 1719; Weißenf. 1721. J. Scheurmann, D. Offb. erkl. a. d. Schr. d. alten Proph. 1722. J. A. Bengel, Erkl. Off. Joh. oder vielmehr Jesu Christi. Stuttg. 1740, nebst Anhang von Apokal. Briefen B.s, Stuttg. 1834 (gegen ihn: Christlieb, Gründl. Beurth. d. Zeitpunktes 1766. 69; L. L. Beck, Beleuchtg. u. Offb. 1768; Boost, Erkl. d. Offb. im Geiste der Rel. u. Gesch. Darmst. 1832). (J. G. Herder), *Μαραν Αθα* das Buch v. d. Zukunft des Herrn, des N. T. Siegel, Riga 1779. N. Johannsen, D. Off. J. od. d. Sieg d. Christenth. über Judenth. u. Heidenth., Flensb. 1788. J. Gf. Eichhorn, Comm. in apoc. J. Gött. 1781, G. H. A. Ewald, Comm. in Ap. exeg. et crit. Lps. 1828 und in s. Joh.-Schr. 1862. Sander, Versuch einer Erkl. 1829. Züllig, Die Offb. J. vollst. erkl. 1834. 40. Brandt 1845. J. F. v. Meyer, Schlüssel z. Offb. 1853. Stern (kath.) 1854. Hengstenberg, Comm. 2 Bde. 1849, 2. Aufl. 1861. Bleek 1862. Gräber, Versuch einer hist. Erkl. mit bes. Berücks. d. Ausl. v. Bengel, Hengstenb., Ebrard 1863, Kienlen 1870. Füller 1874. Kliefoth 1874. v. Burger 1877. Garrat 1878. Waller (kath.), 1882. 84. J. A. Seiss, The Apok. 3 Vols 1883, dtsch. v. Stuckert 1884. J. J. Beck, Kap 1 bis 12. 1884. Maurice 1885. Kübel, im Kurzgef. Komm. 1888.

Außerdem: Schultheß, Homil. u. Auslegung 1799. 1835. Brunn, Blicke i. d. O. 1832. Apok. Wörterb. 1834. Hahn, Leitfaden z. Verständniß 1851. Merz, Etliche Zeichen 1852. Rinck, Apok. Forschungen 1853. Paulus, Blicke in die Weiss. der Offb. J.

1857. Blicke in d. Apok. 1857. Benno (kath.), Die Offb. J. 1860. Vetter, Die letzten Dinge 1860. Brandt, Anleitung z. Lesen der Offb. 1860. Sabel, Die Offb. aus dem Zusammenhang der messian. Reichsgesch. 1861. Gärtner, Erkl. des Pr. Daniel u. d. Offb. J. 1863. Kemmler, Die Offb. J. Chr. 1863 (zu vergl. Palmer, Jhrb. f. d. Th. 1863). Richter, Kurzgef. Ausleg. 1864. Holtzmann (in Bunsens Bibelw.) 1864. Lämmert, Die Offb. J. durch d. h. Schr. ausgelegt 1864, Jhrb. f. d. Th. 1865. Rougemont, La Revel. de St. Jean expliquée par les écritures et explicant l'histoire 1866. Rinck, Die Zeichen der letzten Zeit (Erkl. d. Hauptabschnitte) 1868. Gaussen, Daniel le prophète. Genf 1850. Elliot, Horae apoc. 4 Bde., 4. Aufl. London 1851. Auberlen, Der Prophet Daniel u. d. Offb. 1854 (zu vergl. Baur, th. Jhrb. 1855). Bleek, Erläut. Übersicht 1865. Christiani, Übersichtl. Darstellung des Inhalts 1869. Ders. in d. Mitth. aus der ev.-luth. K. Rußl. 1875. S. Garratt, Comm. on the Revelation 1878. Ittameyer 1879. Kübel, Apok. Studien, Ztschr. f. kirchl. W. u. Leben 1881. 83. Tait, cap. 1—3, London 1884.

Zur Einl.: Storr, Neue Apologie 1783, 1803. Kleuker, Urspr. u. Zweck 1799. Bes. Lücke, Versuch einer vollständigen Einl. 1842, und viel erweitert 1852. 2 Bde. (zu vgl. Bleek in St. u. Kr. 1853). Hävernick, Über die neueste Behandlung u. Auslegung d. Apok. Ev. K.Z. 1834. Dannemann, Wer ist Verf. der Ap.? 1841. F. Hitzig, Über Joh. Marcus u. s. Schr. 1843. Stern, De quaestionibus quibusdam ad ap. pert. 1846. E. Böhmer, Verf. u. Abfassungszeit der Ap. 1855. Wimmer, Der Antichrist 1855. Lämmert, Babel, das Thier, nebst Einl. 1863. Schröder, Auff. der Offb., Jahrb. f. deutsche Th. 1864. H. Böhmer, Neuer Versuch, 1865. Hilgenfeld, Nero d. Antichr. Z. f. w. Th. 1869. Weiß, St. u. Kr. 1869. H. Gebhardt, Lehrbegr. d. Apok. 1873. Holsten, Zur Abfassungszeit, Z. f. prot. Th. 1877. Wieseler, Zur Gesch. der n. t. Schr. u. des Urchristenth. 1880. Dan. Völter, Die Entstehung d. Apok. 1882. Th. Zahn, Apokal. Studien. Z. f. kirchl. Wiss. 1885. Eb. Vischer, D. Offb. J., eine jüd. Apok. in christl. Bearb., mit Nachwort v. Ad. Harnack, 1886. Jacobsen, D. Joh. Ap. u. das kanon. Ev. 1886. D. Völter, D. Ap. Joh. kein urspr. jüd. Ap. (g. Harnack u. Vischer) 1886. H. Schön, L'Origine de l'Apoc. Paris 1887. — Dagegen: Beyschlag, St. u. Kr. 1888. — B. Stade, Die hebr. Grundlage der Apok. Ztschr. f. alttest. W. 1887. Iselin, Apok. Studien, Th. Ztschr. a. d. Schweiz 1887. || Über das 1000jährige Reich d. Schriften von Riemann 1858, Flörke 1859, Kraußold 1863, W. Volck 1869, Koch 1872.

Erbaul. Schriften: Lucius, Die Offb. in 231 Pred. 1670. Bengel, 60 Reden ü. d. Offb. J. 1748. Roos, Erb. Red. 1878. Hahn, Erbauungsstund. ü. d. Offb. 1795. Frantz, Betrachtungen 1838. Heß, Briefe über die Offb. 1843. Harms, Die Offb. gepredigt 1844. Wächtler, Die Offb., ausgelegt in Pred. 1855. W. Hoffmann, Maranatha, die Weissagungen d. Ap. 1858. Vetter, Bibelstunden 1859. Zuschlag, Bibelstunden 1860. Spurgeon (Baptist), Stimmen aus d. Offb. 1862. Deutinger (kath.), Die christl. Ethik u. d. Ap. Joh., Vorträge über d. Br. u. Offb. 1867. Bengels Offenbarungsgedanken, 1867. || Über die sieben Sendschreiben: Predigten von Wichelhaus 1829; Heubner 1850; Zorn 1850. v. Oosterzee, Christus unt. d. Leuchtern, deutsch 1854. Huschke, Das Buch von 7 Siegeln 1860; Ewald, Die Sendschreiben des neuen Bundes übers. u. erkl. 1870.

D. Erklärungen zu einzelnen Stellen.

(Gf. Menthen). Thesaurus theol. phil., sive sylloge dissert. ad selectiora et illustratiora N. T. loca. Amst. 1701. 2 p. fol.

Hasaeus et Ikenius, Thes. novus theol.-phil. Leyd. 1732. 2 p. fol.

J. F. Hirt, Orient. u. exeg. Bibliothek, Jena 1772—76; Neue or. u. exeg. B., 1776—79.

J. D. Michaelis, Or. u. exeg. Bibl, Frankf. 1771—86; Neue or. u. exeg. B. Gött. 1786—93.

J. G. Eichhorn, Allgem. Bibl. d. bibl. Lit. 1787—1800, Repert. f. bibl. u. morgen. Lit. 1777—86.

H. E. G. Paulus, Neues Repertorium. Jena 1790—91.

E. F. K. u. G. H. Rosenmüller, Bibl.-ex. Repert. Lpz. 1822. 24.

Ewald, Jahrb. f. bibl. Wissensch. Gött. 1849—65. 12 Bde.

J. Lightfoot, Horae hebr. et talmud. Lond. 1644 f.

Ch. Schöttgen, Horae hebr. et talmud. in N. T. Dresd. et Lips. 1733—42.

N. T. e Talm. et antiquit. Hebr. illustratum cur. Scheidii, Danzii et Rheinferdii editum a. J. Ch. Meuschen. Lpz. 1736.

F. Nork, Rabbinische Quellen und Parallelen zu n. t. Schriftstellen. Lpz. 1839.

Fr. Delitzsch, Horae hebr. et talm., Ergänzungen zu Lightfoot u. Schöttgen (in d. Ztschr. f. luth. Th. u. Kirche. 1876 ff.).

A. Wünsche, Neue Beitr. zur Erläuterung der Ev. a. Talmud u. Midrasch. Gött. 1878.
W. H. Guillemard, The greek T. Hebraistik edition exhibiting and illustring 1) the Hebraisms, 2) the influence of the Septuag., 3) the deviations in it from pure greek style. Cambr. 1875.
D. Schilling (kath.), Comm. exeget. philol. in Hebraismos N. T. seu de dictione Hebraica N. T. graeci. Mecheln 1887.

Surenhusius, *Βίβλος καταλλαγῆς* in quo secundum vet. theolog. hebr. formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca V. in N. T. allegata. Amst. 1713.
Tholuck, Das A. T. im N. T. 6. A. 1868.
Ed. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel z. Z. Jesu. Wien 1873. Ders.: Die alttestam. Citate im N. T. Wien 1878.
E. Haupt, Die alttest. Citate in den 4 Ev. Colb. 1871.
Anger, Loci vet. T. in Ev. Matth. Lps. 1861—62. 3 p. Thoma in f. Joh.-Ev.; Z. f. w. Th. 1879.
Kautzsch, De v. T. locis a Paulo allegatis, Lps. 1869.

E. Spiess, Logos spermaticos. Parallelstellen z. N. T. a. d. Schriften d. alt. Griechen 1871.
G. Storr, Dissert. in l. N. T. hist. aliquot locos, Tub. 1799.
H. A. Schott, Opuscula exeget. critica 1817. 2 t.
G. Ch. Knapp, Scripta varii arg. Hal. 1823. 24.
H. Olshausen, Opusc. theol. ad crisin et interpret. N. T. pertinentia. Berol. 1834.
Stier, Die Reden d. Engel in d. h. Schr. 1860. Hölemann, Die Reden des Satan. 1875.
J. C. M. Laurent, Neutest. Studien. Gotha 1866.
J. Langen (kath.), Die Kirchenväter u. das N. T. Bonn 1874.
F. Godet, Bibelstudien. Bd. II. Deutsch v. Rägi. 1878, 2. A. 1888.

Biblische Geschichte des Neuen Testaments.

---

1. Die neutestamentliche Zeitgeschichte.

a. **Name und Begriff.** Mit dem Namen „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ benennt sich eine durch M. Schneckenburger († 1848) begründete theologische Disziplin, welche „den historischen Rahmen, den äußeren Boden für die neutestamentliche Geschichte“, also die „Grundlage“ geben soll (Schürer); vgl. oben I, 1 S. 64. So richtig es ist, daß die biblische Heilsgeschichte im engsten Zusammenhang mit der Geschichte Israels, ja mit der Menschheitsgeschichte steht und auch von da her Licht empfängt, so folgt doch daraus noch nicht die Notwendigkeit einer besonderen Disziplin als „neutest.“ Zeitgeschichte. Mit gleichem Recht könnte eine „alttest.“, ja auch eine kirchengeschichtliche Zeitgeschichte entstehen. So wenig die Profangeschichte des Lichtes entbehren kann, das von der Heils- und Kirchengeschichte kommt und sich doch für sie keine heils- oder kirchengeschichtliche Zeitgeschichte als Hilfsdisziplin bildet, so wenig kann auch das umgekehrte Verhältnis sich rechtfertigen. Auch was den Umfang anlangt, gesteht Schürer gegen Schneckenb., daß zu „einer Zeitgeschichte im umfassenden Sinne“ auch die Geschichte der heidnischen Welt gehöre; aber er schließt die Zustände im röm. Reich aus, welche jener als ersten Teil hereingezogen. Schürer will nur die Zeitgeschichte Israels sofern sie „Basis und Voraussetzung“, besser wohl „Hintergrund“ der heil. Geschichte ist (Baumgarten). — Die Zeitgrenze setzt Schürer gemäß seiner so beschränkten Auffassung der Aufgabe mit Jerusalems Zerstörung, doch zieht er anhangsweise noch die Kämpfe unter Trajan und Hadrian hinein. Aber eine ntl. Zeitgesch. wird notwendig mit der Fülle der Zeiten in der Menschwerdung beginnen und mit dem Ende der apostol. Zeit (mit dem Tode des Ap. Joh.) ihren naturgemäßen Abschluß haben. — Je umfangreicher die Aufgabe gestellt wird, desto mehr wachsen die Hilfsquellen, aus denen solche Darstellung zu schöpfen hat: außer der Archäologie, Geographie, Chronologie, Numismatik, Epigraphik, noch die Staaten- und Religions-, die Sitten- und Kulturgeschichte der im römischen Reich verbundenen Völker. — Die zweite umfangreichere Ausgabe ist denn auch jetzt (1886) von Schürer richtiger als Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi bezeichnet.

b. **Die Quellen** sind *1.* jüdische, wie die Schriften der atl. Apokryphen: bes. 1 Makk. c. 100 v. Chr., 2 Makk., unbestimmt, sicher vor 70 n. Chr., und

die Pseudepigraphen: B. Henoch, Esra, Assumptio Mosis, Apok. des Baruch, Psalt. Salomonis, die sibyll. B. (I, 1 S. 283), ferner die Schr. des Philo u. bes. des Josephus (37 — c. 105 n. Chr.): über den jüd. Krieg, seine Archäologie, seine Selbstbiographie, seine Schrift gegen Apion über das hohe Alter der Juden (I, 1 S. 336). (Über alle diese Schriften die neueste und beste Einleitung in Schürers genanntem Werk S. 575 f.) Ferner die rabb. Tradition, die als Halacha (Gesetzestradition) und Haggada (Schriftauslegung) niedergelegt ist im Talmud (= Lehre), und zwar in der Mischna (= Wiederholung des Gesetzes, seit c. 180 durch Rab. Jehuda) mit ihren 6 Seder (Ordnungen) und 63 Traktaten (zerfallend in Kap. und Lehrstücke), sowie in den beiden Gemaren (Vollendung), welche als palästinensische (c. 350) und babylonische (c. 550) nach den beiden Hauptschulen den stets wachsenden kasuistischen Stoff als Ergänzung zur Mischna enthalten (s. überh. Strack, Art. Talmud, in PRE², Bd. 18). — Dazu kommen die geschichtl. Werke Megillath Taanith („Das Fastenbuch", ein Verzeichnis der Tage, an denen **nicht** gefastet wird, aus dem Anf. des 2. Jahrh.) und Seder olam rabba (eine Erläuterung der biblischen Geschichte von Adam bis Alexander d. Gr., c. 160), sowie Seder olam sutta (ein geneal. Werk aus dem 8. Jahrhundert).

2. **Klassische Schriften**: des Polybius († c. 125 v. Chr.), von dessen 40 Büchern römischer Geschichte nur die 5 ersten erhalten sind (über die Jahre 221 bis 146 v. Chr.); des Diodorus Siculus, dessen *Βιβλιοθήκη* in 40 B. bis Cäsar reicht; Strabos (66 vor, bis 24 n. Chr.) *Γεωγραφικά* in 17 B.; des Plutarch (50—120 n. Chr.) *Βιοί παράλληλοι*; von Appian (um 147 n. Chr.) 24 B. der Gesch. Roms; des Dio Cassius (155—249 n. Chr.) röm. Gesch. in 80 B., nur in Fragm. und Auszügen vorhanden. Von den **römischen** Schriftstellern sind zu nennen: die Werke Ciceros; von Livius römischer Gesch. die 5. Dekade. Tacitus behandelt in seinen annales die Jahre 14—68 (lückenhaft), aber in den historiae die J. 68—96 n. Chr., wovon nur vorhanden sind die Jahre 68—70, bes. wichtig lib. V, 1—13. Ferner von Sueton (in der Zeit von Domitian bis Hadrian) Vitae XII Imperatorum. Endlich haben wir von Justin einen Auszug aus des Trogus Pompejus' Universalgeschichte.

c. **Der Schauplatz.** Den engeren Schauplatz der ntl. Zeitgeschichte bildet das h. **Land**, wie es zur Zeit Jesu und der Apostel war, in seiner Vierteilung in die Landschaften **Judäa**, **Samaria**, **Galiläa** und **Peräa**. Näheres über die geographischen und topographischen Verhältnisse derselben s. oben S. 211 ff.

A. Die Fülle der Zeiten in Israel.

I. **Vorbemerkung.** Mit dem Ausdruck „**Fülle der Zeiten**" bezeichnet Paulus (Gal. 4, 4) denjenigen Zeitabschnitt, in welchem der Verheißung gemäß nach Ablauf der Vorbereitungszeit die Offenbarung des Heiles sich in geschichtlicher Wirklichkeit vollzog. Die Beziehung jener Bezeichnung nur auf Israel ist einseitig. Nach des Ap. universalistischem Standpunkt und seiner Lehre von dem Kommen des andern Adam für die ganze adamitische Menschheit (vgl. auch Apg. 17) bezieht sich der Ausdruck auf die gesamte Weltlage. Sein Schüler Lukas deutet ihn ebenso, wenn er die Zeit der Heilserfüllung einreiht in die allgemeine Zeitentwicklung, an welche Gott seine Offenbarung anschließt.

Aus der Weltgeschichte ist es bekannt, wie in jenem Wendepunkt der Zeiten sowohl in Israel als in der Völkerwelt eine Entwicklungsperiode ihren Abschluß gefunden. Man kann im allgemeinen sagen: es war die Zeit, in der die alte Geschichte ihren Höhepunkt und somit ihren Abschluß erreichte; mit der Höhe trat zugleich die Zeit der Auflösung aller bisherigen Zustände ein. Was die äußere Geschichte Israels während dieses, von Antiochus Epiphanes bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus reichenden Zeitabschnitts betrifft, so verweisen wir hier auf die bereits oben in der Geschichte Israels (I, 1 S. 367 ff.) gegebene Darstellung, und beschränken uns auf folgende Bemerkungen.

II. **Die politisch-nationalen Verhältnisse des palästinensischen Volkes.** a. Aus dem Exil waren vorzugsweise die Nachkommen der Stämme Juda und Benjamin zurückgekehrt; sie bildeten den Kern der Juden in Palästina. Anstatt der alten hebr. Sprache war die Volkssprache das Aramäische mit hebraisierender Färbung (*ἀββᾶ, ἀκελδαμά, ταλειθακούμ, ἐλωΐ λαμὰ σαβαχθανεί*, ferner die Zusammensetzungen mit Bar u. a.). Doch blieb jene bei den Schriftgelehrten wie im Gottesdienste herrschend. Die Samaritaner, jenes Mischvolk aus den im Exil zurückgebliebenen Israeliten und den von den Assyrern dahin geführten meist aus Kutha stammenden Kolonisten (2 Kön. 17, 24 f.), hatten neben der eignen Mischreligion auch ihren eignen Tempel, und nach dessen Zerstörung ihren Gottesdienst auf Garizim (Joh. 4, 20 f.), ebenso ihre eigene Sprache, und standen wie von je in früheren Zeiten, so auch zur Zeit Jesu in feindseligem Verhältnis zu den Juden (Luk. 9, 52 f.; Joh. 4, 9; Jos. arch. XVIII. 2, 2, XX. 6, 1) In Galiläa gab es neben den zwar wohlgesinnten, aber freiheitsliebenden und neuerungssüchtigen, daher auch fremden Einflüssen leicht zugänglichen und somit unbeständigen Juden, die, weil sie wenig gesetzesgemäß gebildet waren und lebten, sehr gering geachtet wurden, aber doch ebenso national waren, noch eine große Menge allerlei heidnischer Völker. Östlich vom galil. Meer war die Bevölkerung aus Juden und Syrern gemischt (Jos. bell. Jud. III. 3, 5). Das hellenistische Element griff seit Antiochus Epiphanes immer mächtiger um sich, so daß die griechische Sprache in Galiläa, wie aus ihrem Gebrauch auf Münzen, im Theater bei den Festspielen, im Handel und Kultus ersichtlich ist, geradezu die herrschende war, aber auch in Judäa bei den Gebildeten verstanden wurde (griech. Münzen Mt. 22, 20; Vorhof für die griechisch-redenden Heiden mit den neuerlich aufgefundenen griech. Inschriften; die Synagogen der Cyrenaiker, Alexandriner, Cilicier und Asiaten Apg. 6, 9). Ihren Halt hatte die griech. Sprache in den vielen griechischen Städten und den zahlreichen hellenistischen Festbesuchern. Dadurch war auch galiläischen Fischern die Gelegenheit gegeben, griechisch lesen und schreiben zu lernen (gegen Holtzm.). — Seit der Römerherrschaft kam auch die lateinische Sprache in offiziellen Gebrauch (Joh. 19, 20).

b. Doch war bei den strengen Juden, bes. in Judäa und Jerusalem, ein scharfer Gegensatz, so daß sie jeden Verkehr mit den Griechen, bes. im Hause (Joh. 18, 28; Apg. 10, 28) und bei Tische (Gal. 2, 12; Apg. 11, 3) vermieden, auch die Steuer an den heidnischen Kaiser zu geben für bedenklich hielten (Mt. 22, 15 f.). Ja es bestand ein gegenseitiger Haß: die Juden waren den Heiden das odium generis humani (Tac. hist. V, 2—8 f.), ihre Religion eine barbara superstitio (Cic. p. Flac. 28), bes. wegen der Enthaltung vom Schweinefleisch, wegen der Sabbatsfeier, des bildlosen Kultus, der Beschneidung (Plin. hist.

nat. 13, 4). Doch flößte ihnen bes. der Tempel auch wieder Achtung ein, wie die vielen ἀναθήματα, d. h. Weihgeschenke von Heiden bewiesen (Lk. 21, 5 Jos. bell. Jud. VI, 5. 2, arch. XV, 11. 3, XVII, 6. 3), sogar solche vom Kaiser Augustus (V, 13. 6). Wie denn selbst Opfer des Pompejus, Agrippa, Augustus (Philo leg. 23), und auch solche der Juden für den Kaiser (Jos. bell. Jud. II, 10. 4), erwähnt werden.

c. Die Verfassung war in den hellenistischen zum Teil neu angelegten, zum Teil erweiterten Städten mit vorwiegend heidnischen Bewohnern (über die einzelnen Städte am gründlichsten bei Schürer a. a. O. II. 50—131) nach Art der griech. Städte, in den eigentlich jüdischen mit heidnischer Minorität auf Grund der Stamm- und Geschlechtseinteilung geordnet; letztere war bes. für die Priester wichtig, da nur solche, die ihre Geschlechtszugehörigkeit nachweisen konnten, zum Priesteramt zugelassen wurden (daher die δημόσιαι δέλτοι Jos. vit. 1, die auch sonst hochgehaltenen Geschlechtsregister, Mt. 1, 1; Lk. 2, 36; 3, 23). Die Ortsbehörden und -Gerichte aus den Ältesten der Stadt und einigen Leviten als Rechtskundigen (Mt. 10, 17; 5, 22) richteten sich nach der Größe des Orts (Jos. arch. IV, 8. 14). Von größeren Synedrien, aus 23 Mitgliedern bestehend, konnte die Todesstrafe verhängt werden (Mt. 5, 21 f.). Das oberste Gericht für alle Juden war in Jerusalem beim großen Synedrium, das, wie sein Name zeigt, erst späteren Ursprungs war; daneben gab es noch zwei kleinere, Mt. 5, 22; 26, 59; Akt. 4, 15: 24, 20 (γερουσία Akt. 5, 21. 22, 5; πρεσβυτέριον Lk. 22, 66 und βουλευταί, Mk. 15, 43) aus 71 Beisitzern, gewesenen Hohenpriestern, Ältesten der 24 Priesterklassen, Schriftgelehrten (Mk. 14, 53; 15, 1) und Vertretern der bürgerlichen Gemeinde zusammengesetzt; der Vorsitzende war stets der fungierende Hohepriester (Jos. arch. XX, 10, Akt. 5, 17 f. u. öfter): so Kajaphas, Ananias (das Verhör vor Hannas, Joh. 18, war ein Privatverhör, wegen des großen Einflusses, den er besaß, Akt. 4, 6; 23, 5; Lk. 3, 2). Vor sein Forum gehörten alle Entscheidungen in Judäa, und wenn man sie anrief auch außerhalb in der Diaspora (Akt. 9, 2, um die Christen in Damaskus zu verfolgen); und zwar in allen Sachen, welche nicht den niederen Lokalgerichten oder dem römischen Prokurator zugehörten, so in allen Gesetzesentscheidungen, in allen religiösen Dingen, Gotteslästerung (Mt. 26, 65 und Akt. 6, 13), falscher Lehre (Akt. 4 u. 5), Gesetzesübertretung (Akt. 23), in Jerusalem auch das Recht, Verhaftungen vorzunehmen (Mt. 26, 47). Die Todesstrafe konnten die Juden zwar verhängen, aber zu bestätigen und zu vollziehen war das Recht des römischen Prokurators (Joh. 18, 31); die Steinigung des Stephanus (Akt. 7, 57) war ein Akt der Volksjustiz beim Tumult. — Der Versammlungsort des Synedriums war auf dem westlichen Teil des Tempelberges. Die Verurteilung Jesu im Palast des Hohenpriesters geschah wegen der Nacht, während welcher der Tempelberg verschlossen war (Mk. 14, 53).

d. Die im N. T. genannten Hohenpriester sind: der vom Quirinius eingesetzte Ananos (= Hannas, 6—15 n. Chr., Lk. 3, 2; Joh. 18, 13—24; Akt. 4, 6); von Valerius Gratus (15—26 n. Chr.) eingesetzt als vierter: Joseph, gen. Kajaphas (entweder Kephas oder nach anderen Kajaph) 18—36 n. Chr., Schwiegersohn des vorigen (Joh. 18, 13); von Herodes v. Chalkis (44—48 n. Chr.) eingesetzt: Ananias 47—59 n. Chr. wegen seiner Habgier berüchtigt (Jos.

arch. XX. 9. 2 f. Akt. 23, 2; 24, 1). — Der in den Evv. oft vorkommende Plural *ἀρχιερεῖς* erklärt sich aus dem häufigen Wechsel und ist von diesen und den fungierenden zu verstehen, denn auch die abgesetzten, welche im Hohenrat Beisitzer blieben, hatten oft großen Einfluß. Doch, da das Amt in wenigen vornehmen und bevorzugten Familien zu wechseln pflegte, so gab es auch ein *γένος ἀρχιερατικόν* (Akt. 4, 6; 19, 14). So erklärt sich, daß die genannten Namen sonst als Hohepriester nicht erwähnt worden (Jos. b. Jud. VI, 2, 2 spricht auch von den *υἱοὶ τῶν ἀρχ.*). Meist gehörten sie der sadducäischen Partei an (Akt. 5, 17. Jos. arch. XX. 9. 1.).

III. **Die politisch-religiösen Verhältnisse.** Die in der Geschichte einzigartige Bestrafung eines ganzen Volkes, wie die Israels in seinem Exil, war die Strafe für seinen Abfall von seinem Gott. Um so fester hielt es seitdem das Gesetz: „Jahve ist Einer, und außer ihm ist keiner". Wenn nun auch die politischen Verhältnisse seitdem das Volk mit den heidnischen Völkern in viel engere Verbindung brachten, als bisher, so bekannte sich dieses äußerlich wenigstens um so strenger zu seinem Gott, wußte sich erhaben durch seinen Gottesglauben und Gottesdienst; „nirgends ist ein Volk wie wir (1 Mak. 4, 31; 7, 37; Weish. 19, 21; Ps. Sal. 9, 16). Am strengsten wurden die gesetzlichen Vorschriften beobachtet von den durch das ganze Land zerstreut lebenden in vierundzwanzig Klassen geteilten Priestern und Leviten, sowohl was ihr Leben, als was ihren Dienst anbetraf. Aber trotz der Einheit im Glauben und des Festhaltens am Gesetz fehlte es nicht an religiösen Parteien, welche durch die politischen Verhältnisse hervorgerufen waren und bei diesem theokratischen Volk von besonderem Einfluß sein mußten.

a. Die religiösen Parteien (bes. Jos. b. Jud. II, 8, 14; arch. XIII, 10, 5, 9; 10, 5 u. 6; XVII, 2, 4; XVIII, 1—4). Es handelt sich hiebei nicht um Sekten, d. h. von der Gemeinschaft der Juden durch Eigentümlichkeiten in der Lehre getrennte Parteien (*αἵρεσις* Akt. 26, 5; Phil. 3, 5, ist nicht im späteren kirchlichen Sinn zu nehmen), sondern um religiös-politische Parteien und Richtungen nach den beiden Gegensätzen, welche in allen religiösen Gemeinschaften sich zu allen Zeiten zu bilden pflegen.

1. Aus dem Exil hatte das Volk die ernste Lehre gezogen, streng am Gesetz Gottes zu halten. Der Verkehr mit den Heiden, bes. Griechen, welchem nicht auszuweichen war, bewirkte, daß man über die absolut notwendige Grenze hinaus jede Verbindung mit Nichtisraeliten verbot, und strenges Festhalten am Gesetz in Lehre, Ansicht und Leben forderte. Aus dieser an sich berechtigten Tendenz heraus erwuchs durch einseitige Geltendmachung die Partei der Pharisäer פְּרוּשִׁים (פְּרִישִׁין, *ἀφωρισμένοι* — anders v. Hofmann: die es sehr genau nehmen, Akt. 26, 5; *μετ' ἀκριβείας* Jos. b. Jud. II, 8, 14). Was zuerst Richtung war, wurde von ihnen als Schule ausgebildet; sie sind im Joh.-Ev. *οἱ Ἰουδαῖοι*, die es im wahren Sinn waren und sein wollten. Der Name erscheint zuerst unter Joh. Hyrkanus I. (136—104 v. Chr.). Diese alles Nichtisraelitische, wie überhaupt alles nach ihrer Meinung Unreine mit aller Strenge ausschließende Stellung machte sie zu Vorkämpfern für die nationale Selbständigkeit in politischer, und zu Vertretern des väterlichen Gesetzes mit energischem Festhalten seiner Tradition, der schulmäßigen Ausgestaltung und Bildung in religiöser und wissenschaftlicher Beziehung. In

dieser Partei selbst gab es eine mehr buchstäbliche und eine mehr philosophische, andererseits auch eine ascetische, endlich eine bloß politische Richtung (Mt. 22, 15 f.). Im Stillen schürten die Pharisäer den Nationalhaß gegen Rom; in ihren Mitteln waren sie gar nicht wählerisch; selbst der Mord mußte ihnen dienen (Joh. 11, 50); ihre Gesetzestreue aber wurde Buchstabenklauberei (Mt. 19, 3; ἐξακρίβωσις Jos. arch. XVII, 2, 4), ihre Moral veräußerlichte Kasuistik (Mt. 23, 16) und Formelwesen (Lk. 11, 37 f.). Neben edleren Vertretern, denen es aufrichtiger Ernst war, das Gesetz zu halten (wie z. B. die den Herrn Einladenden Lk. 7, 36; 14, 1, oder Nikodemus, Gamaliel, Saulus), gab es bei aller Gesetzes- und Werkgerechtigkeit noch mehr Heuchelei (namentlich Proselytenmacherei, um Geld zu gewinnen Jos. arch. XVIII, 3, 5) und Laxheit (z. B. leichtfertige Ehescheidungen und Frivolität in der Behandlung der Ehe überhaupt Lk. 16, 14. 18; 18, 9; Joh. 8, 3 ff.). Bei solchen moralischen Grundsätzen mußte ihr Verhalten zu Jesu je länger je mehr ein abstoßendes werden. Die Pharisäer sind nicht alle Schriftgelehrte gewesen, ebenso wenig umgekehrt (Lk. 11, 44); nur wurde die Schulwissenschaft auf Grund des Gesetzes als Theologie und Jurisprudenz, wie die anderen fürs praktische Leben dienlichen Zweige der Wissenschaft und Bildung von ihnen mit besonderem Eifer gepflegt. Ungeachtet die Hohenpriester nicht ihrer Partei angehörten, so hatten sie doch im Synedrium den größten Einfluß (Jos. arch. XVIII, 1, 4). Ihr weitgreifender unbedingter Einfluß aufs Volk namentlich in religiösen Dingen war ein in jeder Hinsicht verderblicher. Besondere Lehrmeinungen (über Engel, Seelenwanderung, Determinismus) sind ihnen jedoch nicht nachzuweisen.

2. Im schroffsten Gegensatz zu ihnen standen die **Sadducäer**, eine Richtung, welche ursprünglich nicht bloß politisch-national war, sondern aus ihrer einflußreichen sozialen Stellung und aus ihrer Abneigung gegen die Pharisäer und deren mündlichen Traditionen erwachsen war und daher nur *τὰ γεγραμμένα* als *νομίμα* festhielt (Jos. arch. XIII, 10, 6). Der Name צַדּוּקִים ist wegen des Umlautes i in u **nicht** von צדיק (gerecht), sondern von Zadok abzuleiten. Ob dieser ihr Stifter (im 3. Jahrh. v. Chr.), oder ob es der Hohepriester dieses Namens zur Zeit Davids war, dessen Nachkommen dieses Amt versahen und nach Ez. 40, 46 u. a. St. allein dazu berechtigt sein sollen (Geiger, dem Schürer, Hitzig, Keim, Wellhausen folgen), ist fraglich; jedoch letzteres vorzuziehen. Um diese hochangesehene hohepriesterl. Familie sammelten sich viele Mitglieder der höchsten Aristokratie und bildeten diese Partei; sie schlossen sich leichter dem fremdartigen, heidnischen Wesen und so auch den antinationalen Regierungen an, und waren, weil zwar fromm nach dem geschriebenen Gesetz, wenn auch nicht nach den Satzungen der Überlieferungen und der Schriftgelehrten, und daher dem Fremden geneigt, durchweg unpopulär und wenig einflußreich. Ihr Einfluß wuchs erst unter Joh. Hyrkanus, Aristobulos, Alexander Jannaeus, und besonders waren die römisch-herodianischen Hohenpriester von ihrer Partei, wie auch Herodes zu ihnen hielt. Unter dem römischen Schutz traten sie überhaupt mächtiger auf, gleichgültig in nationaler und religiöser, aber in administrativer und richterlicher Hinsicht streng (*ὠμοί*), um wenigstens den Schein des **gesetzlichen** Lebens zu wahren (Jos. arch. XVIII, 1, 4). Als die Vornehmen, Wohlhabenden beanspruchten sie,

auch durch ihre Bildung hervorzuragen. In der Neigung zum Fremden vernachlässigten sie das Einheimische. Als Aufgeklärte traten sie mit dem Väterglauben in Zwiespalt und Zweifel, ja Feindschaft; so namentlich in betreff der Messiashoffnung, des Übernatürlichen und des Vorsehungs-, Engel- und Auferstehungsglaubens (Akt. 23,8; Mt. 22,23 f.). Ja auch die Fortdauer der Seele und die jenseitige Vergeltung (Jos. b. Jud. II, 8, 14) bezweifelten sie. Ihre Freisinnigkeit und Oberflächlichkeit im Denken hatte meist ein Leben im Leichtsinn, Genuß und Sinnlichkeit zur Seite. Schon dem Täufer traten sie gegenüber, Mt. 3,7; gegen Jesum verbanden sie sich mit den ihnen sonst so feindlich gegenüberstehenden Pharisäern (um ein Zeichen vom Himmel zu fordern, Mt. 16,1); gegen die Christen und die Apostel wüteten sie im Wetteifer mit jenen. Was die einen aus religiösen, das thaten die anderen aus vorwiegend politischen Gründen. Aber noch weniger wie bei den Pharisäern waren bei den Sadducäern ausgeprägte Lehrmeinungen vorhanden.

3. Von geringem Einfluß waren die Essäer, welche im eigentlichen Sinn eine Sekte bildeten. Der Name *Ἐσσηνοί*, *Ἐσσαῖοι* ist nicht mit Philo (Quod omn. prob. liber. § 12) von *ὅσιος*, sondern entweder von אָסַיָּא Ärzte oder von חֲסֵא, plur. חֲסַיָּא fromm abzuleiten. Jos. erwähnt eines Ess. Judas unter Aristobul (105 v. Chr.), also ist der Ursprung noch früher. Die Nachrichten bei Philo (l. c. 12 f., und in dessen angefochtener Schrift De vita contemplativa, welche im Gegensatz zu Lucius' Verteidigung wegen der vielfachen Abweichungen entweder jüdisch (Hilgenf.) oder christl. (Ohle) interpoliert, ja geradezu als christliches Machwerk angesehen wird; außerdem bei Josephus (arch. XIII, 5, 9, XV, 10, XVIII, 1, 5, bell. Jud. II, 8, 2, 13 und Plin. hist. nat. V, 17) sind ziemlich unklar. Sie bildeten eine Art Orden mit Klosterleben und waren, von dem Treiben der Welt zurückgezogen, nur in Palästina, meist in Dörfern am Toten Meere, etwa 4000 Seelen stark, angesiedelt, aber auch in einzelnen Städten waren sie zu finden. Sie lebten gemeinsam unter Vorstehern, in verschiedenen Graden und Gemeinden, in unbedingter Gütergemeinschaft, ehelos (nur der niedrigsten Stufe war die Ehe gestattet): so glaubten sie die Seelen zu heilen. Jeder erhielt bei der Aufnahme nach einer 3jährigen Probezeit eine Axt, eine Schürze und ein weißes Gewand, zum Zeichen, daß er ein arbeitsames, frommes und beschauliches Leben führen sollte, und wurde dann zur Wahl zugelassen. Den Handel verwarfen sie, trieben nur Ackerbau und die stillen Gewerbe, forschten in der Schrift, aber auch in ihren Geheimschriften und nach den heilenden Kräften der Natur. Wie den Eid, so verwarfen sie auch die Sklaverei; ob den Genuß von Wein und Fleisch, ist fraglich; sicher die Tieropfer, und weil sie diese nicht brachten, waren sie aus der Tempelgemeinschaft ausgeschlossen. Streng hielten sie den Sabbat. Ob der Essäismus auf dualistische Anschauungen zurückzuführen, weil er mit dem Pythagoräismus die meiste Ähnlichkeit habe (so Zeller, Mangold, Holtzm. und jetzt auch Schürer, vermittelnd Keim u. Herzfeld) oder nur aus dem A. T. mit Lossagung vom jerus. Tempelkultus (Lucius) und seiner Idee des allg. Priestertums (Ritschl), oder aber aus Einflüssen des Parsismus (Hilgf., Lightfoot) oder des syr.-pal. Heidentums (Lips.) herzuleiten sei, ist fraglich. Die Idee eines gemeinsamen, frommen und doch der Arbeit gewidmeten Lebens kann allein aus dem Anschluß ans Gesetz erklärt werden, was nicht noch fremd-

artige, bes. ascetische, eine besondere Reinheit und Heiligkeit bezweckende Einflüsse ausschließt, wie ihr Hinwenden zur Sonne beim Gebet und die Verwerfung der Tieropfer zeigt.

b. Die Schriftgelehrsamkeit, welche mit dem Aufhören der berufsmäßig wirkenden Propheten nach Maleachi unter Esra begann, wurde von dem Stand der *γραμματεῖς, νομικοί, νομοδιδάσκαλοι* Mt. 22, 35; Lk. 7, 30; 5, 17 u. a., bei Jos.: *σοφισταί, ἱερογραμματεῖς, ἐξηγηταὶ νόμων πατρίων* — in der Mischna: סוֹפְרִים, früher סוֹפֵר Esr. 7, 6 — getrieben, welche im hohen Ansehen standen, wie in der Anrede ihr Titel רַב, c. suff. רַבִּי (eig. groß — der Oberste, mein Herr, *ῥαββί* Mt. 23, 7, in der Steigerungsform von רַבָּן oder רַבּוֹן c. suff. *ῥαββουνί* Mk. 10, 51 = *κύριος* Mt. 8, 25; Joh. 20, 16), auch *διδάσκαλος* (Mt. 8, 19, *ἐπιστάτης* Lk. 5, 5, *πατήρ* Mt. 23, 9) zeigt; „die Achtung für deine Lehrer grenze an die Ehrfurcht vor Gott" (Mischn. Aboth IV. 12); sie lieben die ersten Plätze, gern gegrüßt und Rabbi genannt zu werden (Mt. 23, 6—7, Mk. 12, 38 f.; Lk. 11, 43; 20, 46). Da sie alle richterliche wie lehrende Thätigkeiten unentgeltlich zu üben hatten, mußten sie für ihren Unterhalt ein Gewerbe treiben (auch Paulus: Akt. 18, 3), doch wurde auch davor gewarnt; wie sie denn auch nicht uneigennützig waren (Mk. 12, 40). Um ihrer Gesetzeskunde willen waren sie nötig in den kleinen und großen Synedrien; ebenso für den Gottesdienst in den Synagogen, zur Unterweisung aus der hebr. Schrift für das syro-chaldäisch sprechende Volk, und für den Unterricht überhaupt. Diesen erteilten sie in dem Beth-ha-Midrasch (Lehrhaus), wo sie oft zahlreiche Schüler um sich sammelten (in Jerusalem in den Tempelhallen, Lk. 2, 46; Mt. 21, 23; Joh. 18, 20 u. a., oder in einem andern Raum des äußeren Vorhofs), wobei sie hoch, die Schüler am Boden saßen (Akt. 22, 3). Der Unterricht bestand in Fragen und Antworten, in Disputieren und erstreckte sich bes. auf Rechtskunde und Theologie, jedoch auch auf alle anderen für das praktische Leben notwendigen Disziplinen. Es scheint unter ihnen auch versch. Richtungen oder Parteien gegeben zu haben; nicht alle waren Pharisäer; viele waren ascetisch, andere politisch gerichtet, die sog. Frommen, Asidäer, Chasidim (I Macc. 2. 42; II, 14, 6); zu ihnen Onias (II, 4. 2), der Judenvater Razis (II, 14, 37) ein jeruf. Presbyter. Sie hatten mit den Pharis. die geistliche Führung. Berühmt waren Hillel, zur Zeit Herodes des Gr., der eine mildere, und Schammai, der eine strengere Praxis des Gesetzes, wie seiner Auslegung und Anwendung vertrat. Des ersteren ebenso berühmter Enkel Gamaliel (Akt. 5, 34) war Lehrer des Paulus (22, 3). Nach der Zerstörung Jerusalems hatten die Schriftgelehrten ihren Sitz in Jamnia und Lydda, seit der Mitte des zweiten Jahrh. in Tiberias. — Die Schriftgelehrsamkeit ruhte auf der allgemein anerkannten Autorität der Schrift, die schon vor der Zeit des Sirach, c. 200, als ein dreiteiliges Buch abgeschlossen und gesammelt war, und des in ihr enthaltenen Gesetzes. Dies zu lehren und als Grundlage für alle Lebensverhältnisse und Bedürfnisse anzuwenden, machte bei dem buchstäblich gesetzlichen (meist pharisäischen) Sinn die Tradition der ungeschriebenen Gesetze nötig. Das Gesetz zu wissen und zu lehren, ging über alles; verflucht, wer es nicht kennt! (Joh. 7, 49). Daher drehte sich in der Familie wie in der Schule alles um die *ἱερὰ γράμματα* (2 Tim. 3, 15), welche von frühester Kindheit an (*ἀπὸ βρέφους*) gelehrt (zu vergl. auch Jos. arch. IV,

8. 12, c. Ap. II, 25) und zu deren Haltung man vom 12. Jahre an verpflichtet wurde („Sohn des Gesetzes" Lk. 2, 42). Solche Lehrer gab es fast in allen Städten. Für die Erwachsenen wurde am Sabbat in den Synagogen das Gesetz gelehrt (Mt. 4, 23 u. v. a.; Akt. 15, 21: „von alters her"), wie solche in jeder noch so kleinen Stadt bestanden (im Freien, Akt. 16, 13), in größeren mehrere (Akt. 6, 9. 24, 12). Neben dem ὑπηρέτης für die niederen Dienste (Lk. 4, 20) hatte jede einen ἄρχων (Lk. 8, 41. 49; Mt. 9, 18), der den Gottesdienst, Schriftverlesung aus Thora und Propheten (Akt. 13, 15; Lk. 4, 17) mit Übersetzung in die Volkssprache, Vortrag (im Sitzen, Lk. 4, 20 f.), Gebet (im Stehen) und Segen, alles streng nach den bestehenden Vorschriften und Formeln verrichtete. — Die Lehren der Schriftgelehrten wurden schulmäßig ausgestaltet, mündlich überliefert, später gesammelt und niedergeschrieben. Sie bezogen sich aber nicht bloß auf die Erweiterung des Gesetzes (הֲלָכָה), sondern auch auf die Deutung der göttlichen Geheimnisse in der Welt, wie in Gott; in diesen Spekulationen herrschte die größte Willkür. Es kam auf den „Schlüssel" an, die Deutung des verborgenen Geheimsinnes, namentlich der Zahlenlehre (Kabbalah) — z. B. Apok. 13, 18 (die Zahl 666 als Neron Kesar?) — und anderes, was zum Aberglauben, bes. zur Dämonenaustreibung verwendet wurde (Mt. 12, 27; Jos. Ant. VIII, 2. 5). Doch war die Heilshoffnung Israels wenig oder gar nicht Gegenstand der Forschung. Man beschäftigte sich viel lieber mit der Geheimlehre, welche auf Grund der Schriftoffenbarung oder angeblicher Inspirationen alle Fragen des Menschenherzens zu lösen und in der Apokalyptik mit ihren Rätseln, Bildern, Symbolen, sowie im Anschluß an die wirkliche Prophetie, das alte Prophetentum zu ersetzen oder fortzubilden suchte. Man legte sie alten Sehern (Henoch, Moses, Esra, Baruch), ja auch den heidnischen Sibyllen in den Mund, um sie dadurch auch den Heiden annehmbarer zu machen. Es geschah dies vielfach mit Beziehungen auf

c. die messianische Erwartung. Die Behauptung (Br. Bauer, Volkm., auch Holtzm.), daß man zur Zeit Jesu keinen persönlichen Messias erwartet habe, oder daß die messianische Idee verloren gegangen und nur auf literarischem Wege mittelst der Forschung rekonstruiert worden sei, ohne im Volksleben lebendig gewesen zu sein, widerspricht, wie jetzt anerkannt ist (z. B. auch von Schürer), dem Thatbestande der Geschichte überhaupt, und der Stellung Jesu nach den Evv. insbesondere. Das Hinausziehen zum Täufer und der Einzug Jesu in Jerusalem ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß schon vor Jesu Auftreten die messianische Hoffnung lebendig war. Man darf von dem Unglauben einzelner Schulgelehrten, bes. der Pharisäer und Sadduzäer, nicht auf die Volksmeinung schließen. Die messianische Erwartung zur Zeit Jesu ist zu ersehen *1.* aus den atl. Schriften, von denen bes. das (nicht erst in der Makkabäerzeit entstandene) Buch Daniel wegen der Zeitangaben erforscht wurde; *2.* aus den Apokryphen und den pseudepigraphischen Schr., bes. Buch Henoch (nach Schürer um 130 v. Chr.; mit späteren Einschiebungen nach dem J. 70 n. Chr.), 4 B. Esra, davon abhängig die Apok. des Baruch (nach Hilgenf. aus der letzten Zeit Trajans); *3.* aus ntl. Schriftstellen, bes. Lk. 1 u. 2 und den Reden des Täufers; *4.* aus den außerbibl. Schr.: Sibyll. B., Virgils ecl. IV, Psalmen Salomos, bes. 17 u. 18, Himmel-

fahrt des Moses, Buch der Jubiläen; 5. aus dem Gespräch des Justin mit dem Juden Tryphon, und den Schr. des Philo und Josephus. In den Grundzügen stimmen die außerbiblischen Nachrichten wesentlich mit den biblischen überein. In der letzten Zeit der großen Not und Auflösung (der Zeit der Finsternis und des Todesschattens) wird der Prophet Elias (Mal. 3,23 f.; Mt. 17,10; Joh. 1,21) als Vorläufer wiederkommen, um in Kraft und Geist desselben die Herzen der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern, und die Ungläubigen zu Gott, ihrem HErrn, zu bekehren, und Erkenntnis des Heils in Vergebung der Sünden zu wirken; andere nannten ihn auch Jeremia oder einen anderen Moses (Mt. 16,14; Joh. 1,21. 6,14. 7,40). Die von diesem handelnde Stelle (Dt. 18,15) verstand man jedoch meist vom Messias, dem Gesalbten, der, als der Menschensohn (nach der richtigen Erklärung von Daniel 7,13 und bes. im Buch Henoch), als Sohn des Weibes, aus Davids Geschlecht (Mt. 22,42; Joh. 7,42; Ps. Sal. 17,23) als Gesalbter Gottes (das. 18,6) in Bethlehem, der Davids-Stadt, geboren (Mt. 2,5; Joh. 7,41 f.), doch Sohn Gottes, der Herr selbst (Luk. 1,43 u. 47 θεὸς ὁ σωτήρ) sein werde, der allmächtig waltet und der dem Abraham den Eid geschworen, seines Knechtes Israel sich zu erbarmen. In Verborgenheit wird er kommen, ohne daß man weiß πόθεν ἐστί (Joh. 7,27); aber durch Wunder wird er sich legitimieren (Mt. 11,4 f.; Joh. 7,31). Er wird richten über die Feinde (Luk. 1,51 f.), Jerusalem erneuern, die Zerstreuten sammeln, das Reich der Herrlichkeit herrichten als Weltreich des Friedens, der Wonne in irdischen wie auch himmlischen Gütern (Licht, Leben und Frieden, Luk. 1,78 f. 2,32). Auch im Buch Henoch und Esra ist die ganze Auffassung seiner Person eine wesentlich übermenschliche und nicht auf christlichen Einfluß zurückzuführen (Schürer). Zurück tritt, daß der Messias leiden werde um der Sünde der Menschheit willen; doch fehlte es an dieser Idee ebenfalls nicht völlig (Justin c. Tr. 89, 90; Sanhedrin 98b u. a.). Man vergl. gegen de Wette u. a., bes. Wünsche, Delitzsch, Weber und Hengstenberg zu Jes. 53. Aber wie fern die Weissagung des Jesaia c. 53 dem Bewußtsein des Volkes stand, zeigt Mt. 16,22; Luk. 18,34. 24,21; Joh. 12,34; desgleichen wie wenig die Befreiung von der Sünde durch Sündenvergebung erwartet wurde, Luk. 1,76.77. Nach dieser Heilshoffnung Israels konnten diejenigen, welche sich der Gesetzeserfüllung in eigener Gerechtigkeit bewußt waren, wenig Verlangen haben, da ihnen das Bedürfnis fehlte; sie mußten daher die Heilswirkungen durch den Messias veräußerlichen und die Weissagungen verflachen oder ausdeuten. Man fragte nur nach seiner Stellung zum Gesetz. In den Kreisen der Frommen, die auf Israels Trost warteten, nahm man die Worte im einfachen Schriftverstand, wie sie lauteten (z. B. in den aus diesen Kreisen stammenden apokr. Psalmen Salomos), und sehnte sich in Sündenerkenntnis und Heilsbedürfnis nach Vergebung. Das waren die Armen, denen das Ev. in Jesu die Seligkeit brachte. Die jüdische Schriftgelehrsamkeit und Philosophie dagegen, wie sie durch Verbindung mit dem Hellenismus bes. in Alexandrien zur Ausbildung kam, aber auch anderswo vorhanden war, verflüchtigte nicht bloß die Messiasidee und setzte dafür die Idee des Gesetzes, des Tempels, des Volkes Gottes, sondern zersetzte überhaupt den Lehrgehalt des A. T.s durch fremdartige Elemente: peripatetische bei Aristobul (160 v. Chr.; in s. Kom. zum Pent.), stoische im

4 B. der Makk. Am reinsten ist noch die Weisheit Salomos (doch nicht ohne platon. Einflüsse) und der Siracide. Ihr Hauptvertreter war Philo, der c. 20 in Alexandrien geboren war; sicher weiß man nur von ihm, daß er, wie er selbst sagt, zu der Gesandtschaft an Caligula 40 n. Chr. gehörte. Bei ihm ist der Dualismus unverkennbar; daher seine Lehre von den Mittelwesen (platon. Ideen-, jüd. Engel-, griech. Dämonenlehre), von den *λόγοι*, welche der *λόγος* (ob hypostatisch?) in sich befaßt. Er kennt keine Schöpfung, sondern nur Bildung der Welt aus der *ὕλη*, und deshalb ist ihm die Ethik Lossagung von der in der Leiblichkeit als solcher ihren Sitz habenden Sinnlichkeit, was der Mensch nicht ohne Gottes Beistand vermag; wahre Sittlichkeit ist Nachahmung Gottes. In Moses, wie er ihn in der Vita Mosis idealisierte und mit heidnischer Weisheit verherrlichte, ist die vollkommene Wahrheit; er ist das Vorbild für alle; Israel ist der Führer der Völker. Eine Beziehung Philos zu Jesu oder den App. ist nicht nachweisbar. Seine Logoslehre ist prinzipiell verschieden von der des Ap. Joh. Praktisch vertreten war diese Philosophie in der Sekte der Therapeuten (über sie Philos angezweifelte Schrift de vita contempl.). Ob ihr Name heilen oder verehren bedeutet, ist fraglich; sie lebten in Ägypten, waren aber mit den Essenern nicht identisch. Ihre Existenz ist von Grätz, Lucius u. a. mit Unrecht geleugnet worden; s. dagegen Clemens und Zöckler, (Bew. d. Gl. 1882, S. 94).

IV. **Die Juden in der Diaspora** (vgl. 1, S. 364 ff.). a. „Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllet, jeglicher feindlich gesinnt ob deiner Gesittung" (Or. Sibyll. III, 271); dies wird bestätigt durch Philo (leg. ad Caj. 36). Vom Euphrat bis nach Spanien (gegen Mangold) in allen großen, bes. Handelsstädten, lebten die Juden zahlreich; so in Babylon (Jos. arch. XI, 5. 2; XV, 2. 2; XVIII, 9; 1 Petr. 5, 13), in Ägypten (etwa eine Million!; zwei Fünftel der Bewohner von Alexandrien!), in Ephesus, Thessalonich, in Athen, in Korinth, auf den Inseln, in Rom seit Pompejus. Cicero beschwert sich über ihren Einfluß auf dem Forum. Unter Augustus schlossen sich ihrer 8000 der Deputation an. Unter Tiberius (19 n. Chr.), wurden sie vertrieben, weil einige Rabbiner der Fulvia, einer vornehmen Proselytin, große Summen, angeblich für den Tempel, abgeschwindelt hatten (Jos. arch. XVIII, 3, 5; Tac. ann. 2, 85; Suet. Tib. 36); doch nur auf kurze Dauer, denn unter Claudius wurden sie, etwa um 50—52 (Schürer), wieder verjagt impulsore Chresto, d. h. durch die Predigt von Christo, welche in ihrer Mitte wie sonst oft Parteiungen und Aufstand erregte (Akt. 18, 2; Suet. Claud. 25), und als Paulus dahin kam, waren sie wieder sehr zahlreich. Meistens standen sie unter einem eigenen *ἄρχων*, *ἐθνάρχης*, der die bürgerliche Behörde vertrat, neben dem Vorsteher der Synagoge, der für den Gottesdienst sorgte. Ihr Reichtum aus ihrem mit Eifer betriebenen Handel (ein Handwerk trieben wenige) verschaffte ihnen stets eine einflußreiche Rolle; im Gebiet des römischen Reiches hatten sie das Recht zu collegia licita schon vor Augustus (Philo ad Caj. 23); ihre religiöse Eigentümlichkeit brachte ihnen bedeutsame Vorrechte, z. B. selbständige Gerichtsbarkeit, Befreiung vom Kriegsdienste. Sehr viele, an manchen Orten sogar alle, besaßen das Bürgerrecht, und an diesen alten, verbrieften Rechten änderten die Römer nichts, ja sie verliehen ihnen auch wohl das römische (in Ephesus, Sardes, Delos, Tarsus, wie es auch

Paulus hatte: Akt. 22, 25 f.). Die Akt. 6, 9 erwähnten Libertiner waren Freigelassene der als Sklaven nach Rom gebrachten oder verkauften Juden, welche sich nicht dort niedergelassen hatten, sondern nach Jerusalem zurückgekehrt waren. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem mußte die Tempelsteuer aufs Kapitol abgeliefert werden. Ihren geistigen Mittelpunkt hatten sie überall in den Synagogen, deren in Rom durch Inschriften bisher sieben gesichert sind (vergl. bes. Schürer). Eine Nachahmung des Tempels war zu Leontopolis in Ägypten, mit eigenem Hohenpriestertum und Tempelkultus; doch stand er dem in Jerusalem an Ansehen sehr nach (s. Jos. Ant. XII. 9, XIII. 3. 2.) Für diese meist nur griechisch redenden Juden, die Hellenisten, war das A. T. ins Griechische übersetzt: LXX; hellenistisch-jüdische Geschichtsschreiber und Dichter werden beim Alex. Polyhistor (90 v. Chr.) erwähnt (z. B. Ezechiel, der griech. Tragödien und eine Geschichte Israels schrieb). Über diese Literatur vergl. Schürer a. a. O.

b. Wodurch die Juden trotz der allgemeinen Verachtung seitens der Heiden (Spott des Juvenal, Sat. 14. 95 f.; Unverstand des Strabo 16. 2 und Plinius h. n. XIII, 9; Cic. pr. Fl. 28; Haß des Tacitus hist. V, 2—13; ann. 2, 85; 1 Makk. 3, 35. 52. 58. 5, 2. 9. 6, 12) diesen doch bei dem allgemeinen Verfall von Religion und Sittlichkeit imponierten, war ihr geschriebenes Gesetz, die Einheit ihres Glaubens und ihrer sittlichen Lebensregeln trotz der weiten Zerstreuung, ihre Hoffnung auf die Zukunft, ihr Zusammenschluß um Jerusalem und seinen Tempel, und vor allem die Anbetung des Einen, unsichtbaren Gottes ohne bildliche Darstellung. Für die gebildeten Heiden wurde das Buch der Weisheit, die sibyllinischen Orakel u. a. geschrieben, um ihnen Israels Stellung in der Völkerwelt klar zu machen. Solche Heiden, die sich irgendwie angezogen fühlten, zu bekehren, war überall ihr eifrigstes Bestreben (Mt. 23, 15; Hor. Sat. I, 4, 142 f.). Ihre Sitten fanden vielfach Annahme (Sabbatfeier, Fasten, Lichtanzünden, Speiseverbote Jos. c. Ap. II, 39) — victi victoribus leges dederunt (Sen. bei Aug. de civ. D. VI, 11, Dio Cass. 37, 17). Bes. fühlten sich die vornehmen Frauen angezogen (Akt. 13, 50. 17, 4; Jos. Ant. XVIII, 3, 5; Bell. Jud. VII, 3, 3); doch auch Männer (Akt. 8, 26 f.; Jos. Ant. XX, 7. 1. 3; Dio Cass. 67, 14), ja das Königshaus von Adiabene trat über (Jos. arch. XX, 2—4; bell. Jud. II, 19. 2; V, 2, 2). Diese Proselyten wurden entweder vollberechtigte Glieder des auserwählten Volkes durch Annahme der Beschneidung, durch die Taufe (für ihre Anwendung zur Zeit Jesu bes. Danz, Bengel, v. Zezschw., Schürer; gegen sie Schneckb., Keil) und durch die Leistung eines Opfers bei den Männern (nur der beiden letzteren Forderungen bei den Frauen), und hießen: Proselyten der Gerechtigkeit גֵּרֵי הַצֶּדֶק; oder sie wurden nur verpflichtet zu den 7 noachischen Geboten (zu meiden: Gotteslästerung, Götzendienst, Mord, Blutschande, Raub, Ungehorsam gegen die Obrigkeit, Genuß von Blut) u. hießen dann Proselyten des Thores גֵּרֵי הַשַּׁעַר, die im N. T. öfter gen. *σεβόμενοι* mit und ohne *τὸν θεόν* (Akt. 13, 50. 16, 14 u. a.; Jos. Ant. XIV, 7. 2).

c. Auch für das Judentum der Diaspora blieb Jerusalem der Mittelpunkt des Volkes Gottes, seines geistlichen und geistigen Lebens, Sitz der Schriftgelehrsamkeit wie der geistlichen entscheidenden Oberherrschaft, der sich alle beugten. Nach letzterem zog es alle Juden in der Fremde; dahin gaben

sie jährlich die Abgaben, und wanderten sie zu vielen Tausenden (Akt. 2, 9 f.), jeder wenigstens einmal im Leben. Nach Jos. Bell. Jud. VI, 9. 3 waren bei den Festen mit den Bewohnern Jerusalems etwa 2,700,000 Juden anwesend.

V. **Das Leben nach dem Gesetz.** In der Heimat wie in der Fremde lebte Israel als das Volk des Gesetzes nach seinem Gesetz. Das war das Höchste, wodurch es sich vor allen Völkern ausgezeichnet wußte, um dessentwillen es, wenn auch verachtet, doch auf alle herabsah (Röm. 2, 17—20). Sie eiferten um Gott, aber mit Unverstand (Röm. 10, 2); hielten aufs strengste an der Sabbatfeier (daher die Feindschaft gegen Jesum wegen seiner Heilungen am Sabbat), an den Vorschriften über Reinheit und Unreinheit namentlich aller Gefäße (Mt. 15, 2. 23, 25; Lk. 11, 38), am Tragen der Denkzeichen und an der Beobachtung der Gebetszeiten und des Fastens. Israel hatte eine Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes, wie solche die Schriftgelehrsamkeit lehrte und alle Parteien pflegten. Sein Gottesdienst war Werkdienst, seine Hoffnung der verdiente Lohn nach Gottes vergeltender Gerechtigkeit in der künftigen Herrlichkeit; Beweis seiner Frömmigkeit das Gebet, der Kultus, bes. die Sabbatsbeobachtung. Die allgemeine Verachtung seitens der Heiden bestärkte es in seinem Glauben und Festhalten am Gesetz, und in seiner hohen Stellung als Licht der Völker und Führer der Blinden sah es hochmütig herab auf die alles dies entbehrenden Heiden, ohne die schwere, unerträgliche Bürde (Mt. 23, 4 — Sota f. 20), welche die falsche Gesetzlichkeit ihm auferlegte, und die Last der unvergebenen, der nicht erkannten Sünden zu fühlen (Psal. Salom. VII, 9—11). Nur der „kleine Rest", die aufrichtig Frommen, machten eine Ausnahme, indem diese ein inneres Leben des Glaubens führten und sich sehnten nach dem Trost Israels; auch unter den Proselyten. — Den Verfall Israels fühlte man allgemein, um so mehr, je unerträglicher der politische Druck wurde. Aber die Ursache erkannte weder das Volk noch seine Führer in der Sünde; man suchte sie in der Herrschaft der Heiden. Daher die Gährung und Unzufriedenheit namentlich wegen der Steuerlast (Tac. ann. II, 42. 43; VI, 16. 17), der Haß gegen die Zöllner, die sich im Dienste der römischen Oberbeamten gebrauchen ließen. In der Verzweiflung scheute man auch nicht Empörungen (Judas v. Galiläa 6 n. Chr. Akt 5, 37), die von der Partei der Pharisäer und Zeloten geschürt wurden. Werkgerechtigkeit und fleischliche Messiaserwartung bildeten das Kennzeichen der großen Menge in Israel.

B. Die Fülle der Zeiten in der Völkerwelt.

I. **Das erste Jahrhundert der römischen Kaiserzeit.** a. Dieselbe Auflösung wie in Israel herrschte auch in der Völkerwelt. Diese hatte im römischen Reich (auf c. 600,000 □Meilen der fruchtbarsten und kultiviertesten Gegenden der Erde um das Mittelmeer) unter dem Schutz der römischen Legionen (c. 500,000 Mann ausgebildeter Kerntruppen) ihren natürlichen Höhepunkt erreicht, aber auch zugleich ihren Verfall angetreten. Es geschah, wie Lk. 2, 1 sagt, „zur Zeit des Cäsar Augustus" († 14 n. Chr.). Das römische Kaisertum war der Höhepunkt der welt- und staatengeschichtlichen Entwicklung Roms. Die welterobernden Imperatoren hatten das bleibende Imperatorium be-

gründet; die Republik hatte es sich um den Preis der Weltherrschaft gefallen lassen. Augustus, unter Ciceros Consulat (63 v. Chr.) geboren, trat nach Julius Cäsars, seines Großoheims, Ermordung (15. März 44 v. Chr.) gegen Brutus und Cassius auf, die er im J. 42 bei Philippi mit Antonius besiegte, bis er durch den Sieg bei Actium über letzteren (31 v. Chr.) zur Alleinherrschaft gelangte. Die republikanischen Formen ließ er noch bestehen, um vor allem Ordnung in das Reich und seine Provinzen zu bringen; darum ließ er auch den Völkern gewisse Selbständigkeit. In Herodes, der im J. 40 auf Anregung des Antonius und mit seiner Zustimmung zum König von Judäa gemacht war, sah er ein geschicktes Werkzeug zur Befestigung der römischen Herrschaft. Sein Ruhm war, daß man von ihm sagte, er hätte nie geboren werden oder nie sterben sollen. Nach den langen furchtbaren Bürgerkriegen hatte man jetzt Frieden, Einheit, Recht, ungeahnte Entwicklung aller materiellen, geistigen, ja auch sittlichen und religiösen Interessen. Augustus war der Wiederhersteller und der Halt des Staats. Bei der Mannigfaltigkeit der Völker hielt er die vaterländische Religion fest, spöttelte zwar über die Juden, aber duldete alle Religionen, ja sorgte dafür, daß auch in Jerusalem für ihn auf seine Kosten täglich geopfert wurde.

b. Das römische Weltreich war die letzte Phase der Universalreiche, die in Babylon, Ägypten, Persien und Griechenland angebahnt worden waren. Der dabei treibende Gedanke war die Einheit des Menschengeschlechts und die Zusammengehörigkeit der Völkerwelt. Freilich fand dieser ursprüngliche Gottesgedanke in den Weltreichen, von denen einige in näherem Bezug zu Israel standen, eine wenig entsprechende Verwirklichung. Babylon, wo die Idee des Weltreichs zuerst in äußern sichtbaren Zeichen zur Geltung kam, nahm durch Nebukadnezar dem Volke Israel seine Selbständigkeit; Persien gab sie zurück. Alexander wollte griechische Bildung und Kultur als Bindemittel für die erzwungene Einheit, aber er stellte zunächst nur die Einheit der Sprache und Bildung und zwar vorerst auch nur im Orient her. Was er geistig vorbereitet, dem hat Rom später gesetzliche Gestalt gegeben. So wurden die Weltreiche Vorbildungen und Vorbereitungen für das einheitliche Gottesreich auf Erden. Die sonst sich abstoßenden Völker wurden staatlich, gesetzlich verbunden; allgemein war der Verkehr unter ihnen und mit dem Mittelpunkte in Rom. Von hier gingen alle Straßen in die Provinzen, und alle, zu Lande wie zur See, führten nach Rom hin. Ein Recht war für alle Völker, trotz der Mannigfaltigkeit im einzelnen, und schützte gegen Willkür und Fanatismus einzelner Völker wie Gewalthaber. Es waren die gebildetsten Völker verbunden, die trotz der Verschiedenheit der Kultur und des Kultus in Rom eine höhere Einheit suchten, aber freilich dieselbe erst im Gegenbilde des Reiches Gottes als des Reiches der Gerechtigkeit und Wahrheit finden sollten.

c. Unter Augustus fand die allgemeine Schatzung statt, durch welche indirekt die Geburt Jesu in Bethlehem veranlaßt war. Sie war der Ausdruck der Alleinherrschaft und brachte allen Völkern, bes. dem Volke Gottes zum Bewußtsein, daß sie nicht mehr selbständig waren. Auch das Volk Gottes war es nicht mehr; es war ein Volk unter vielen, die alle auf Ein Ziel gerichtet werden; und dieses hing nicht mehr ab von deren Naturbasis, sondern von dem Willen des Einen Alleinherrschers. Die Einheit war nicht

eine natürliche Zusammengehörigkeit, sondern eine gewaltsam gemachte und durch politische Klugheit künstlich erhaltene. Das war die Staatskunst, wie sie d. unter Augustus' Nachfolgern mit Grausamkeit und Willkür ausgeübt wurde; und zwar von Tiberius (14—37 n. Chr., Lk. 3,1; Tac. ann. 15, 44; Mt. 22,17; Joh. 19,12. 15) und Caligula (37—41 n. Ch.), dort in raffinierter Bosheit, hier in bösartiger Narrheit (Suet. Cal. 10), von Claudius (41—54 Akt. 18,2. 11,28), einem blödsinnigen Greis, und von Nero (54—68 Akt. 25,8 f. 26,32. 27,24. 28,19; Phil. 4,22), einem wahnsinnigen Verschwender u. Wüstling; er wurde zum Mörder seines Lehrers Seneca, seines Bruders und seiner Gattin, wie seiner Mutter, und ging schließlich, auf der Flucht vor einem Aufruhr der Römer, am 9. Juni 68 durch Selbstmord aus der Welt (Suet. Ner. 48; Dio Cass. 63,11). Der von ihm zum Schauspiel im Sommer d. J. 64 veranstaltete Brand Roms wurde, unter Mitwirkung der Machinationen seitens der Juden (ep. Sen. ad Paul. 12) den Christen Schuld gegeben, und diese erlitten die blutigste Verfolgung.* Erst mit dem auf die drei in Einem Jahre sich ablösenden Kaiser Galba, Otho, Vitellius, folgenden Vespasian (69—79) kam das Haus der Flavier zur Herrschaft, welches in Besonnenheit und Kraft das Regiment führte. Noch ehe unter ihm die Ströme Bluts in Jerusalem geflossen, hatten die Apostel für das Evangelium von Christo ihr Leben in Rom eingesetzt, und hatte an Stelle des irdischen Heiligtums, das zerstört und dessen kostbarsten Schätze nach Rom aufs Kapitol gebracht waren — wovon der Titusbogen in Rom noch heute eine Erinnerung darstellt — die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit ihre verheißungsvolle Stätte gefunden. Vespasians Sohn Fl. Vesp. Titus (79—81), die Liebe und Wonne des Menschengeschlechts, nahm Berenike, eine Jüdin, zur Gemahlin. Dann folgte Vespasians anderer, lasterhafter und menschenfeindlicher Sohn Domitian (81—96). Nachdem er auf Anstiften seines ihm ähnlichen Weibes ermordet worden war, folgte der würdige Nerva (96—98) und dann der energische Trajan (98—117), unter dem der letzte der Ap., Johannes, abgerufen wurde.**

---

* Gegenüber der Hyperkritik H. Schillers (Gesch. d. röm. Kaiserreichs unter Nero, 1872) und Hocharts (Études au sujet de la persécut. des Chrétiens sous Néron, Par. 1885), von welchen der erstere die Neronische Christenverfolgung (Tacit. Ann. XV, 44) zu einer unbedeutenden Judenhetze herabzusetzen, der letztere sie völlig zu leugnen, bezw. auf textkritischem Wege zu beseitigen suchte, hat neuestens C. Frankl. Arnold (Die Neron. Christenverf.; krit. Unters. zur Geschichte der ältesten Kirche, Lpz. 1888) die Unantastbarkeit jenes Taciteischen Zeugnisses mit siegenden Gründen dargetan und gezeigt, daß es thatsächlich die Christen, nicht die Juden Roms waren, welche durch die vom römischen Historiker erzählte Verfolgung betroffen wurden. Allerdings habe Nero nicht Bestrafung der Christen wegen ihres Bekenntnisses bezweckt, sondern dieselben lediglich aus Opportunitätsgründen verfolgt, hiebei Beschuldigungen, die zum Teil von jüdischer, zum Teil vielleicht von christlich-häretischer Seite ausgingen, zum Vorwande nehmend. Die Zahl der durch sein grausames Wüten Umgekommenen scheine Tacitus übertrieben zu haben; von einer Ausdehnung der Verfolgung über die Stadt Rom hinaus wisse derselbe nichts. Aber trotz dieses nur lokalen und verhältnismäßig schnell vorübergehenden Charakters der Verfolgung habe sich dieselbe dem Gedächtnisse der Christenheit unauslöschlich eingeprägt. Dies aus dem dreifachen Grunde: a) weil sie mit dem Neronischen Brande der Stadt in Beziehung stand, b) weil sie außergewöhnliche und dem phantastischen Charakter Neros entsprechende Formen annahm (Verbrennung der Christen als lebendige Wachsfackeln rc.); c) weil in ihr „zum erstenmal von der römischen Obrigkeit gegen die Christen eingeschritten ward, was sich nicht nur den Christen, sondern infolge späterer Wiederholungen auch den Heiden einprägte“.

** Über Trajan als Christenverfolger, insbesondere seinen auf das Gerichtsverfahren wider die

II. **Die inneren Zustände der Völkerwelt.** a. Das Leben der gebildeten Völker des Altertums war wesentlich durch den Staat bedingt. Plato hatte ihn idealisiert, Rom suchte ihn zu realisieren. Alle Verhältnisse der Kultur und des Kultus, religiöse wie sittliche, häusliche wie bürgerliche und öffentliche, waren staatlich geordnet. Was der Staat vorschrieb, wurde beobachtet, weil es staatlich geordnet, nicht weil es sittlich war; alle Tugend war politisch. Sünde war nur Vergehen gegen den Staat; es fehlte die Idee der allgemeinen Sittlichkeit und der allgemeinen Menschheits-Religion, weil das Bewußtsein der Einheit des Menschengeschlechtes fehlte. Das Verhältnis zum anderen war nicht das des nächsten, sondern des Mitbürgers oder des Fremden und Barbaren; darnach wurde er behandelt. So lange die Einzelstaaten ihren Bestand hatten, konnten diese Einrichtungen sich halten; als das römische Weltreich mit seinem Einen Willen, seiner Einen Sprache, seinem Einen Gesetz zur Herrschaft kam über die Partikularbildungen, fiel die Selbständigkeit der Einzelstaaten dahin, und damit auch die Grundlage für Religion und Sittlichkeit. Nur Israel behielt eine gewisse Selbständigkeit, wenn auch nicht in politischer, so doch in religiöser und sittlicher Hinsicht. Die Auflösung des nationalen, sittlichen wie religiösen Lebens erreichte bei ihm lange nicht den Grad wie bei den Heidenvölkern.

b. Das römische Reich, auf Macht begründet, wollte ein Reich des Rechtes und der Gerechtigkeit sein; aber was Geltung hatte, war das Recht der Macht, nicht die Macht des Rechtes und der Gerechtigkeit. Es fehlte an der Sittlichkeit der Persönlichkeit; statt dessen herrschte rücksichtslose Willkür, ungebändigter Egoismus, grenzenlose Herrschsucht und schrankenlose Genußsucht in allen, wie in dem Einen, in dem sich alle Macht konzentrierte. Die Anbetung der Kaiser, ihre Apotheose im vollsten Sinne, war nur die Konsequenz der Überhebung ihrer militärisch-politischen Macht und der Überschätzung ihrer vermeintlichen Kulturmission. An dem Dasein der Götter wurde gezweifelt, weder ihre Macht, noch die Macht der Wahrheit (was ist Wahrheit?) geglaubt; nur die Macht und die Existenz des Kaisers wurde geglaubt, weil nur zu bitter gefühlt. „Die Menschheit mußte aufatmen von diesem Zwang" (Ranke).

c. Die vaterländischen Religionen hatten überall ihren erziehenden Einfluß verloren; Unglaube und Aberglaube waren an ihre Stelle getreten; Epikureismus und Stoizismus bedurften ihrer nicht, und höchstens hielt man für die große Menge die Staatsreligion aufrecht. Philosophen und Dichter (Virgil und Ovid) lösten sie auf; doch der Staat errichtete das Pantheon zur Vereinigung aller Götter des Reiches. Aber allgemein war die Stimme: der große Pan ist tot (Plut. de or. 17). Die Orakel schwiegen. Der Humanismus führte zur Anbetung und Opferung für die entarteten Kaiser, seit Augustus, sogar schon bei ihren Lebzeiten (Suet. Cal. 22), ja in den Provinzen zur Vergötterung selbst der Prokonsuln (Suet. Aug. 52, vgl. auch Akt. 12, 22), und daneben — der schamloseste Venusdienst an allen Orten, mit ebenso habsüchtigen als schamlosen Priestern. Wie konnte der gesunde Sinn vor solchem

Christen Bithyniens bezüglichen Briefwechsel mit seinem Statthalter Plinius d. J. s. die Unters. des eben gen. C. Fr. Arnold: „Studien zur Gesch. der Plinianischen Christenverfolgung (H. V der Theol. Stud. u. Skizzen aus Ostpreußen), Königsberg 1887. Vgl. d. Kirchengesch., Bd. II, z. Aufg.

Gottesdienst Achtung haben! Man zerstörte Tempel und Altäre und warf die Penaten auf die Straße (Suet. Cal. 5), oder wohnte mit Lachen den Festen bei (Plut. de sup. 7). Die Folge der Unbefriedigtheit war das Eindringen fremder Religionen (Tac. ann. XI, 15) und Mysterien (Kultus des Serapis, der Isis, der Kybele, der asiatischen Aphrodite, des Mithras, der Taurobolien ꝛc.), das Auftreten von Magiern, Mathematikern, Charlatanen, (Apollonius v. Tyana), mit demselben Einfluß bei Gebildeten (Apulejus Metam. IV, 140) wie Ungebildeten.

d. Neben dem äußeren Glanze des Lebens und dem unsinnigsten Luxus herrschte die größte Armut: für die misera plebs waren „Brot und Zirkusspiele" bestimmt. Die Familie als Grundlage des Staats war zerstört. Das Weib wetteiferte mit dem Manne in Zuchtlosigkeit (Sen. ep. 115; Tac. ann. XIII, 45; Clem. Alex. paed. II, 2. 33; 5. 47; 11. 116; III, 8. 41 — Röm. 1); Sklaverei; keine Freiheit. Romae ruere in servitium consules, patres, eques; quanto quis illustrior, tanto magis falsi ac festinantes (Tac. ann. I, 7). Tyrannei, Schmeichelei, Angeberei. Omnia in servum licent (Sen. de clem. I, 18); ne tanquam hominibus quidem, sed tanquam jumentis abutimur; totidem hostes, quot servi (Sen. ep. 47). Der Freigebornen wurden weniger, die Sklaven mehrten sich (Tac. ann. IV, 27). Adeoque in publicum missa est nequitia et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara sed nulla sit (Sen. de ira II, 8). Daher vitae communis fastidium (Sen. ep. 122) und magnitudo infamiae novissima voluptas (Tac. ann. XI, 26). Die Erde nährt nur noch böse und feige Menschen; Deus quicumque adspexit, videt et odit (Juv. Sat. 14), Verzweiflung, Selbstmord: nullus portus nisi mortis (Sen. ad. Polyb. IX, 6). Dagegen war kein solatium weder in litteris, noch in der Kunst, noch in der Philosophie der Zeit. Zu dem in Athen wie Rom das Volk beherrschenden Stoizismus und Epikureismus (Horaz und Lukrez; αἰεὶ δ' ἡμῖν δαίς τε φίλη, Plut. de epicur. 2) kam noch der Skeptizismus mit seinem „Was ist Wahrheit?". Ihm huldigten Cicero, Seneca (fata nos ducunt, contra injurias vitae beneficium mortis habeo; de prov. 5 u. 6; ep. 70), Epictet, Plutarch. Bei wenigen war ein höheres religiöses oder sittliches Interesse; die Sehnsucht nach Wahrheit trieb die Suchenden durch alle Philosophenschulen (Justin). Man erkannte, daß in der Religion allein Hilfe sei (Cic. de nat. Deor. I, 22); man will die Zeremonien wieder herstellen, oder eine Humanitätsreligion, die aus allem das Beste nimmt. Auch die Philosophie sucht die Wahrheit als solche, vor allem eine humane Moral, die oft dem Buchstaben nach ähnlich klingt mit der christlichen (Epictet, Seneca, Marc Aurel). Aber es fehlt an der sittlichen Kraft; es bleibt bei Doktrinen (Ranke); die Menschen können nicht zu den Göttern, die Götter müssen zu den Menschen kommen (Plotin).

Das war das Saatfeld für den guten Samen. In Israel war das Heil vorbereitet für die Menschheit, in der Völkerwelt die Menschheit für das Heil. Als die Zeit erfüllet war, kam es von den Juden für alle Menschen, als Licht und Leben, als Gnade und Wahrheit — in dem Wunder der Menschwerdung Gottes in Jesu Christo.

Hauptquelle für diese Zeit der Geschichte Israels sind des Flav. Josephus Werke (neueste Ausgabe c. app. crit. von B. Niese, Berl. 1885. 1887 ff.).

M. Schneckenburger, Vorles. über ntl. Zeitgeschichte, hrsg. v. Löhlein 1862.
Ad. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. 3 Bde. 1868—73. 2. A. 4 Bde. 1873—77. 3. A. 1. Tl die Zeit Jesu. 1879 [eine alle Verhältnisse umfassende, glänzende, aber in den Hauptpartien der krit. Sichtung bedürftige, vom bibl.-negat. Standpunkte verfaßte Darstellung].
H. Holtzmann, Judenth. u. Christenth. im Zeitalter der apokr. u. neutest. Lit. (in G. Weber u. H. Holtzmanns Gesch. des Volkes Israel u. d. Entstehung des Christenth. Bd. 2. 1867) [kürzer als d. vorige; v. Alex. M. bis Hadrian, Standpunkt ähnlich].
H. Ewald, Gesch. d. V. Israel. 7 Bde. u. Anh. 3. A. 1864—69; hieher gehört: Bd. IV, bes. V. Gesch. Christus u. s. Zt. Bd. VI. Gesch. des ap. Zeitalters bis z. Zerst. Jerusalems.
Hitzig, Gesch. d. V. Isr. 2 T. 1869 (bis 72 n. Chr.) [über diese drei Werke vgl. S. 237].
E. Schürer, Lehrb. d. neutestam. Zeitgeschichte, Lpz. 1874. Jetzt in 2. Aufl. unter dem Titel: Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi 1886; das unentbehrliche, reichhaltigste, klar und übersichtlich dargestellte Haupthilfsmittel für die Geschichte dieser Zeit. — Außerdem:
Keil, Bibl. Archäologie 1875.
Haneberg (kath.), Die rel. Alterth. d. Bibel. 2. A. 1869.
Hamburger, Real.-Encyklop. f. Bibel u. Talmud.
Döllinger (kath.), Heidenthum u. Judenthum. Vorhalle z. Gesch. des Christenth. Regensb. 1857 [behandelt ausführl. die relig. Zustände bes. des Heidenthums].
M. Baumgarten, Der nationaljüdische Hintergrund d. neutest. Gesch. nach Flav. Josephus (in d. Jahrb. f. d. Th. 1864—65: 1. Der schriftst. Char. d. Jos.; 2. Das idum. röm. Regiment in Judäa; 3. Letzter Widerstand u. Untergang d. jüd. Nation; 4. Grundzüge der Wechselwirkung zw. d. letzten Zuständen und Kämpfen der jüd. Nation einers. u. der ntl. Gesch. andererſ.). Zu vergl. die S. 236 f. genannte Lit.
M. Seibel, Zur Zeit Jesu. Darstellungen aus der nt. Zeitgesch. 1883 (popul.).

Spezialwerke:

1. **Zur äußeren Geschichte.** Die Darstellungen der römischen Geschichte: Mommsen, 3 Bde. 1874—77; Marquardt-Mommsen, Handb. d. röm. Alterth. 7 Bde.; Peter, Gesch. Roms. 3 Bde. Halle 1881, in kürzerer Fassung. 2. A. Halle 1878; Schiller, Gesch. des röm. R. unter Nero 1872; Nissen und Holtzmann in Sybels hist. Ztschr. 1874. Mommsen, Res gestae divi Aug. 1883. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms. 5. A. 1881 ff. L. v. Ranke, Weltgesch. III u. IV. E. Stapfer, La Palèstine au temps de J. Christ, Par. 1885. Schmidt, Essai hist. sur la societé civile dans le monde rom. 1853. Keim, Rom u. das Christenth. 1881. Salvador (jüd.), Gesch. d. Römerherrsch. in Judäa u. d. Zerst. Jerus. 2 Bde. 1847 [unkritische und weitschweifige Reproduktion der Quellen]: Gerlach, Die römischen Statthalter 1861. v. d. Chijs, De Herode M. 1855. De Saulcy, Hist. de Herode 1869. Warneck, Pontius Pilatus 1867. Woltjer, Pont. Pilatus. Eene studie. Amstd. 1888. G. Volkmar, Die Relig.-Verfolgung unter Tiberius &c. (Jahrb. f. prot. Th. 1885). J. F. Arnold a. a. O. (S. 167). Lewin, The siege of Jer. by Titus, Lond. 1863. Champagny, Rome et la Judée au temps de la chute 1865; ders.: die Antonine 69—180 n. Chr., deutsch bearb. v. Döhler, 2 Bde., 1877. De Saulcy, Les derniers jours de Jer. 1866. Stange, De Titi vita 1870. Schulze, Der Triumphbogen des Titus in Rom (Ev. Kirch.-Ztg. 1880). — Jos. Langen, Das Judenthum in Pal. z. Z. Jesu Christi 1866. Schnedermann, D. Judenth. d. beiden ersten Makk.-Bücher (Z. f. kirchl. W. u. k. L. 1884). Ders.: Das Judenth. und die chr. Verkündigung in d. Ev., Lpz. 1884. L. Herzfeld, Handelsgesch. d. Juden im Alterth. 1879.
2. **Die religiösen Parteien.** Über die Samaritaner: Kautzsch in Herzogs PRE² XIII. Appel, Quaestiones de reb. Sam. Götting. 1874. Nutt, A sketch of Sam. hist., dogma and lit. Lond. 1874. Kohn, Z. Sprache, Lit. u. Dogm. d. Sam. (Abh. f. Kunde des Morgenl. V. 1876). — Al. Müller, Pharisäer u. Sadducäer; Abh. d. Akad. zu Wien, phil. hist. Kl. 1860. Wellhausen, Pharis. u. Sadduc. 1874. Hanne, Die Pharis. u. Sadd. als pol. Part. (Ztschr. f. w. Theol.) 1867. Montet, Essai sur les origines des partis saduc. et phar., Paris 1883. Frankel, Essener Z. f. relig. Interess. d. Judenth. 1846 u. Mschr. f. G. des Judenth. 1853. Zeller, Philos. d. Gr. III. 2. A. 1868; ders. in d. Theol. Jahrb. 1856. Ritschl in Th. Jhrb. 1855. Clemens, Z. f. w. Th. 1869. 1871. Lucius, Der Essenismus in s. Verh. z. Judenth. 1881. Ders.: Die Therapeuten 1879, auch Lightfoot ep. to the Coloss. p. 349 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristenth. 1884. Ders.: Z. f. w. Th. 1880. 82. 88. Ohle, Jahrb f. prot. Th. 1887. 88.
3. **Schriftgelehrsamkeit und Synagogenwesen.** Vitringa, De syn. vet. 1696. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden 1832. v. Gelder, Die Volksschule des jüd. Alterth. 1872. Gerlach, Die messianische Weisſ. bei Josephus 1863. Paret, St. u. Kr. 1856.

Poznanski und Lewinski: Des Jos. rel. phil. Ansichten 1887. Böhl, Volksbibel zur Zeit Jesu 1873. Delitzsch, Über die pal. Volksspr., welche Jesus u. s. Jünger gespr. (Saat auf Hoffnung 1874). — Kautzsch, Gramm. des Bibl. Aram. 1884 S. 4 ff. || Über die Proselyten bei v. Zezschwitz, Katechetik Bd. I. 1863. Über die Proselytentaufe: Danz in Meuschen, N. T. e Talm. ill.; E. Bengel 1814; Schneckenburger 1828.

4. **Lehre.** A. Gfrörer, Krit. Gesch. des Urchristenth. Bd. 1, auch u. d. T.: Philo u. d. alex. Rel. Philosophie 1831; Dähne, Gesch. Darstellung der jüd. alex. Philos. 1834; Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. IV; Zeller, Philos. d. Gr. u. Röm. III. 2; Überweg, Gesch. der Philos. Bd. I. || Außerdem: Grossmann, Quaest. Philon. 1829. 1841. 1842; Keferstein, Philos Lehre v. d. Mittelwesen 1846; Niedner, De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Phil. tributa I. II. Lps. 1848. 49 (Z. f. hist. Th. 1849); Wolff, Die philon. Philosophie 1859; Heinze, Die Lehre v. Logos in d. griech. Philos. 1872; C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger d. A. T. Jena 1875 (ders. in Merx Archiv f. Erforsch. d. A. T. 1882 u. Z. f. wiss. Th. 1873); Philonis Opera ed. Mangey 1742, Pfeiffer 1795; Richter 1828; Grossmann, Anecd. Phil. 1856; Tischendorf, Philonea 1868; Müller, Philos L. v. d. Weltschöpfung 1841, ders. in PRE[1] Bd. XI; Nicolas, Etudes sur Philon in Revue de l'histoire des relig. V—VIII. 1882 f.; P. Schmidt, Lib. hist.-crit. in quo ultimis a. Chr. saeculis Judaismus cum Paganismo coaluerit, — exposuit, Lips. 1884; J. Bernays, Über Phokylideische Gedichte 1865; Fritzsche, Libri apocr. et pseudepigr. 1871; Grimm, Exeg. Handb. zu d. Apokr. 1860 f.; Kübel in St. u. Kr. 1866; Wolff, Ztschr. f. luth. Theol. 1870.

5. **Über die Apokalyptik und die messianischen Erwartungen.** Schöttgen, Horae hebr. et Talmud. 1742; Bertholdt, Christologia Judaeorum 1811; Mack in der Tüb. theol. Quartalschr. 1836; Zeller, Theol. Jhrb. 1843: Lücke, Einl. z. Off. Joh. 1852; Hilgenfeld, Jüdische Apokalyptik 1857; dess. Messias Judaeorum 1868; Öhler, PRE[1] u. [2] s. v. Messias; Holtzmann, Die Messiasidee z. Zeit Jesu (Jahrb. f. deutsche Th. 1867); H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder d. kleine Genesis 1874; James Drummond, The Jewish Messiah, a critical history of the Messianic idea among the Jews from the rise of the Macc. London 1877. Bes.: Ferd. Weber, System der altsynag. paläst. Th. 1881. F. Hausig, Die altsynagog. Gotteslehre ꝛc. Ev. KZ. 1882 u. 1884. Orelli, Die altt. Weissagung v. d. Vollendung des Gottesreichs in ihrer gesch. Entwicklung 1882 [ein bes. zu empfehlendes Hilfsmittel]. Gerlach, Die Weiss. d. A. T. in d. Schr. d. Josephus 1863. J. Langen, Tüb. Q. Schr. 1865. K. Wünsche, D. Leiden d. Mess., 1870. Dalmann, D. leid. u. sterb. Messias im ersten nachchr. Jahrh. 1888.

Das Leben Jesu oder die Geschichte der Heilsoffenbarung Gottes in Jesu, dem Christ, dem Sohne Gottes.

2. Aufgabe, Quellen, Geschichte und Literatur des Lebens Jesu.

I. **Die Aufgabe.** a. Zwar erklärt Ritschl (in seiner Schrift von der Rechtfertigung und Versöhnung III., S. 63, Anm. 26) das „Leben Jesu" für keine Aufgabe der Theologie; dennoch wird sie richtig gefaßt nur von der Theologie ihre Lösung finden, und stets auch ein Gradmesser für die Theologie und ihre Antwort auf die Frage: „Was dünket euch um Christus?" sein. Die Geschichte der vollendeten Geistesoffenbarung Gottes in Jesu Christo, im Unterschiede von der Geschichte der Heilsoffenbarung in der Kirche durch die Apostel und von der vorbereitenden Offenbarung Gottes im Alten Bunde, ist die Aufgabe dieses zentralen Teiles der biblischen Geschichte. Nicht um eine Biographie Jesu, welche auch niemand versucht hat (Theile gab nur Beiträge zu ihr und Beyschlags Darstellung darf dahin doch wohl kaum gerechnet werden), noch um ein Charakterbild (wie Schenkel seinen Versuch nannte) handelt es sich, teils weil dazu die Quellen nicht ausreichend wären und über große Abschnitte gar nichts bekannt ist, teils besonders weil es der Gottmensch ist, dessen Offenbarung in der Menschheit von den Evv. gegeben wird und dessen innerste und verborgene Lebenstiefen nicht bloß, wie auch die anderer Menschen, ver-

schlossen sind, sondern in unvergleichlicher Weise in Gott ruhen, um aus dem Vater durch ihn, den Sohn, in die erstorbene Menschheit herabzuströmen. Halten wir fest, was Hase von einer Biographie fordert, so bleibt nur, wie Strauß richtig sagt, die Alternative, entweder die Person Jesu ihres göttlichen Seins zu entkleiden — nichts Menschliches ist uns fremd (Hase und auch Beyschlag) — oder die Biographie aufzugeben. Doch geht uns auch Schmidt zu weit. Ist auch das Werden des Charakters Jesu wie dieser selbst aus dem angegebenen Grunde weder in den Quellen gegeben, noch überhaupt erkennbar, so ist doch das Heil der Welt in Christo wie die Gründung des Reiches Gottes in der Fülle der Zeit geworden, und unterliegt der Aufgabe, welche die Geschichte zu leisten hat. Es handelt sich dabei nicht um eine Harmonistik oder nur um eine Christologie, sondern um eine wissenschaftliche, mit allen Mitteln der Geschichte, und selbstverständlich mit Hilfe der berechtigten Kritik zu gebende Darstellung der in Thaten und Worten Jesu, des Christ, sich vollziehenden Offenbarung Gottes, als Glied, ja Höhepunkt und Abschluß, weil Vollendung in der Offenbarungsgeschichte zur Gründung des im A. T. geweissagten Reiches Gottes als Reiches Jesu Christi auf Erden, an die sich im folgenden Teile die Geistesoffenbarung in dem Leben der Kirche und in dem Geisteswirken der Apostel anschließt. Damit ist 1) die Einheit und Abgrenzung des Ganzen gegeben, 2) sind die Quellen dafür ebenso wie 3) der chronologische Rahmen im ganzen ausreichend vorhanden. Durch den Vorgang des dritten Evangeliums wird jeder neue Versuch in dieser Richtung und auf gleichem Standpunkte sich rechtfertigen lassen.

b. Die zentrale Stellung Jesu Christi in der Kirche wie in ihrer Wissenschaft gibt auch einer solchen Darstellung die entsprechende Wichtigkeit; die mit der Lösung der Aufgabe verbundenen Schwierigkeiten aber werden wesentlich von dem festzuhaltenden richtigen Standpunkt aus überwunden. Wenn es sich um die Geschichte des Gottmenschen handelt, so kann der richtige Gesichtspunkt nicht der pantheistische einer Gottwerdung der Menschheit sein. Wenn die biblischen Wunder in ihrer Möglichkeit geleugnet werden, so ist die „bloße historische Vorurteilslosigkeit überschritten, und zu einem philosophischen Standpunkt fortgegangen“ (Schaller), sei es zu einem pantheistischen oder, was doch überall das treibende Motiv ist, zu einem deistisch-rationalistischen. Wie man über die Kirche als gewordene Heilsgemeinschaft und über den Christen und dessen Heilserfahrungen denkt, so urteilt man auch von der Heilsgeschichte überhaupt und von der in Jesu insbesondere. „Die Versicherung so vieler freidenkender Theologen, daß sie lediglich vom geschichtlichen Interesse getrieben werden, halte ich nicht für wahr, da es nicht löblich, ja nicht möglich ist. Wer über die Pharaonen schreibt, mag ein historisches Interesse haben, — das Christentum ist eine so lebendige Macht, hat solche Konsequenzen für die Gegenwart, daß der Forscher ein stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage nur historisch überführt zu sein“ (Strauß). Die Offenbarung ist nicht wider die Vernunft, wenn sie auch, sobald sie wirklich eine sein soll, — wie schon Lessing anerkannte — über die Vernunft sein muß. Die Vernunft des Menschen und die Vernunft der Gottheit sind nach Goethe zwei sehr verschiedene Dinge; es ist vernunftwidrig, sei es die individuelle Vernunft, sei es die Menschheitsvernunft überhaupt zum Maßstab, ja

zur Quelle der ewigen und geheimnisvollen, aber geoffenbarten Gedanken und Wege Gottes zu machen. Um das „radikale" Böse in der Menschheit radikal zu heben, bedarf es radikaler Mittel: für den Einzelnen der Wiedergeburt, für die Menschheit der Menschwerdung Gottes, wodurch die Wiedergeburt der Menschheit sich ermöglicht hat. Um diese zu verstehen, bedarf es der persönlichen Wiedergeburt als einer schöpferischen That des dreieinigen Gottes (Joh. 3; Tit. 3), die den ganzen Menschen zu einer *καινὴ κτίσις* umschafft, also auch seinem Erkenntnisvermögen diejenige Selbstverleugnung und Demut möglich macht, mit der die Vernunft dann Gottes Stimme vernehmen kann. Die Geschichte Jesu hat mit seinem Tode kein Ende gehabt; und dem postexistenten Wirken Christi entspricht das präexistente Sein und Wirken. Wer nicht von Joh. 16,28 aus — „ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" — die Heilsoffenbarung in Jesu betrachtet, dem fehlt der Schlüssel zur Erkenntnis für Jesu Eingang in die Menschenwelt, für seinen Durchgang durch dieselbe, für seinen Ausgang aus derselben, überhaupt also für das heilsgeschichtliche Wirken des Gottmenschen. Wer nur den Maßstab der sündigen, von Gott abgefallenen, in eigener Vernunft u. Kraft sich entwickelnden und im Gegensatz zu Gott stehenden Menschheit anerkennt, der hat nicht den Schlüssel, welcher das in Christo be- und erschlossene Geheimnis aufschließt. Wer nur eine Erinnerung an Christum zuläßt, aber jede Einwirkung Christi auf seine Glieder leugnet (wie Ritschl), der bringt es höchstens zu einer arianischen Christologie (wie Schultz); und nur von solcher Seite kann die Behauptung ausgehen, daß die Aufgabe des Lebens Jesu dem religiösen Interesse an der Person Christi widerspreche.

c. Die Berechtigung für unseren Standpunkt ergibt sich teils aus der anerkannten Unhaltbarkeit des pantheistischen wie deistisch-rationalistischen Standpunktes überhaupt, wie seiner Anwendung auf die heilige Geschichte (vergl. oben S. 15 ff.), — teils aus der Kirche Jesu Christi und ihrem 1800jährigen Bestande als der den Bedürfnissen einer nach Erlösung von der Herrschaft der Sünde verlangenden und ringenden Menschheit allein befriedigend entgegenkommenden Heilsgemeinschaft in der Welt, und deren unverkennbarem Einfluß auf die Menschheit, wie auf die einzelnen Persönlichkeiten, — teils aus dem unmittelbaren Eindruck der analogielosen, aber doch jeden unbefangenen Betrachter überzeugenden Person Jesu Christi, wie sie in den Urkunden der App., ihren Br. und Evv. gezeichnet ist („Das kann nicht erdichtet sein; dazu war kein natürlicher Mensch befähigt": Niebuhr, Lebensnachr. I, 470), — teils endlich aus dem inneren übereinstimmenden Zusammenhang der vorbereitenden Geschichte Israels mit der nachfolgenden der Apostel und der Kirche, wie dieser von der Kirche in allen ihren Bekenntnissen deutlich ausgesprochen ist. Die Verschiedenheit der Darstellungen liegt nicht in der Vernachlässigung oder Verkürzung der wahren menschlichen Natur Jesu zu Gunsten der göttlichen (gegen Beyschl.), sondern vielmehr, da die Kirche die wahre Menschheit nie geleugnet, in der Verwerfung der göttlichen Natur. Nicht im Dienste des Glaubens, sondern des Unglaubens sind die Auflösungen oder Zerrbilder des Lebens Jesu entstanden. Alle von dem richtigen Standpunkt aus gegebenen Darstellungen sind auch unter sich, bei aller Verschiedenheit der Ausführung, doch im wesentlichen übereinstimmend.

II. **Die Quellen.** a. Jesus selbst hat schriftliches nicht hinterlassen; der Briefwechsel des Toparchen Abgar von Edessa (Eus. h. e. I, 13) ist mit Recht von einer römischen Synode 494 als unecht verworfen (verteidigt noch von dem Katholiken Welte und dem Protestanten Rinck). Wie schon Hieronymus sagt, hat Jesus nach seiner Erhöhung mit unauslöschlicher Flammenschrift durch den h. Geist in die Herzen seiner Apostel sein Leben geschrieben, wovon der für alle Zeit maßgebende Ausdruck ihre Schriften sind. Diese sind nicht allein Quellen, sondern Urkunden, welche als die Werke gleichzeitiger, mitbeteiligter und zur Aufzeichnung berufener, wie ausgerüsteter Personen ein integrierendes Stück der Heilsoffenbarung selbst ausmachen. Sie sind teils unmittelbare (die Schriften der App. und ihrer Schüler), teils mittelbare (die Urkunden im Alten Bunde und die Kirche mit dem Glauben der Gemeinde). Jene unmittelbaren sind aber wieder direkte (die Evv.), welche die Heilsgeschichte in ihrem thatsächlichen Verlauf darstellen, und indirekte (die Br.), welche die Geschichte als bekannt voraussetzen und das rechte Licht fürs Verständnis sowie ihre Bedeutung als heilswirkende Kraft aufzeigen. Dazu kommen dann die Quellen zweiten und dritten Ranges. Was das Alter der Quellen betrifft, so hat die negative Kritik sich von einem Grundirrtum nicht frei gemacht, der darin besteht, daß sie die ältesten Zeugnisse von Jesu, wie sie das Evangelium des Paulus bietet, beiseite gelegt hat; es ist älter als die syn. Evv., und hat unabhängig von ihnen die Grundthatsachen von der Geburt Jesu bis zur Erhöhung aufs sicherste bezeugt und zugleich den einzigen Schlüssel für das Verständnis seiner Person wie seines Werks in Übereinstimmung mit allen anderen Zeugen in dem unzweideutigen, nicht von der Kritik zu beseitigenden Bekenntnis zu Christo, als dem gottgleichen Sohne Gottes abgelegt (gegen Beyschl., und bes. gegen die den exegetisch. Thatbestand verdrehende Darstellung von H. Schultz).

b. In Bezug auf die Evangelien ist (vergl. oben die Einleitung, S. 44 ff.) hier nur noch aufmerksam darauf zu machen, daß keines derselben eine Biographie oder einen vollständigen Bericht von Jesu Offenbarung gibt oder geben will. Ihre Verf. wissen mehr, als sie erzählen und zu bestimmten Zwecken und nach verschiedenen Bedürfnissen für die Leser auswählen und darstellen. Es sind Denkwürdigkeiten aus der Heilsoffenbarung, deren Eigentümlichkeiten sorgfältig zu beachten sind; namentlich gilt dies von dem *εὐαγγέλιον σωματικόν* in seinem Verhältnis zum joh. *εὐαγγ. πνευματικόν*. Zwischen beiden bestehen Unterschiede in geschichtlicher und chronologischer Hinsicht, in den Reden nach Inhalt und Form, in der Auffassung und Darstellung der Person Jesu. Diese Differenzen sind aber nicht zu schroffen Widersprüchen zu steigern; vielmehr hat die wissenschaftliche Kritik die von der alten Kirche schon mit dem Ausdruck *εὐαγγ. τετράμορφον* bezeichnete Aufgabe zu lösen. Diese kann vom richtigen Standpunkte aus zwar nur bis zu einem gewissen, aber doch auch völlig ausreichenden Maße gelöst werden, sofern die Einheit der apost. Auffassung von Jesu Person gesichert ist, und sofern teils vom 4. Ev. die geschichtlichen Coincidenzpunkte angedeutet sind, teils von den syn. Evv. auch die Reden Jesu und die Auffassung von seiner Person, wie sie das 4. Ev. enthält (wenn auch nur an vereinzelten, aber doch für eine besonnene Kritik genügenden Stellen), beurkundet werden. So wird

die Einheit und nicht der Gegensatz das Resultat kritischer Forschung, ohne daß dem Verfasser des 4. Ev. mehr, als erlaubt und notwendig ist, der Einfluß seiner Individualität auf die Darstellung beizumessen wäre (gegen Beyschlag, der „aus der Schmelze tiefinnerlicher Verarbeitung" die Reden frei reproduziert sein läßt, vgl. Weiß, Holtzmann, Steinmeyer, Luthardt). Die „inkommensurablen Größen", welche das 4. Ev. darbietet, — freilich nicht mehr, als die Syn., bei denen die negative Kritik mit ihrer destillierenden Entstehungsgeschichte das meiste davon beseitigen zu können meint — werden auch von den Gegnern (Ritschl) anerkannt; sie dürfen gegenüber den unanfechtbar frühen paulinischen Zeugnissen (auch 2 Petr. 1,13 f.; 1 Joh. 1,1—4) weder auf Rechnung der Mythenbildung, noch der Tendenzschriftstellerei gesetzt werden. Diese Kritik, deren treibendes Motiv zu offen vorliegt, hat nachgerade abgewirtschaftet und es wird kaum noch jemand sich von dem, was Holtzmann (Jahrb. f. prot. Th. 1875) gesagt, überreden lassen. Unsere Evv. sind ja von Anfang an für die Öffentlichkeit berechnet gewesen in einem so umfassenden Sinn, wie kein anderes schriftstellerisches Produkt damaliger Zeiten. Sie stammen von Augenzeugen und deren Schülern, schlichten, aber befähigten Männern der christlichen Gemeinde, welch letztere an deren mündlichen wie schriftlichen Zeugnissen aus eigener Erfahrung Kritik üben konnte, und auch geübt hat, sofern sie andere Schriften nicht duldete (Lk. 1,1—4). Die etwaigen Unterschiede, ja auch Widersprüche in ihnen sind Beweise der Unabhängigkeit und Selbständigkeit, und dienen hier wie bei den zahlreichen ähnlichen Erscheinungen in der Profanliteratur zur Feststellung des Thatbestandes, aber nicht zur Leugnung der Thatsachen. Es weht durch sie, so recht im Gegensatz zu erdichteten Tendenzschriften und zur apokryphischen Literatur (wie Ewald gesteht), ein Geist bezaubernder Frische und Ursprünglichkeit, ja der spürbare Hauch der unmittelbaren Nähe Jesu. Dazu ist der Inhalt so originell, daß, wie schon Goethe urteilte, ein solcher Christus nicht erdichtet werden konnte (man vergl. auch Joh. v. Müllers Äußerungen über den Unterschied zwischen der Profanlit. und den Evv.: W. 37,253 u. 30,71). Und nun soll er erdichtet sein — sei es in legendenhaft-naiver oder in bewußter Kunstpoesie, wie Holtzm. behauptet — von jenen einfachen Männern! Es gehört zu solchen Behauptungen eine gute Gabe der Einbildungskraft, die nur noch überboten wird von der auf die Unwissenheit ihres Publikums spekulierenden Dreistigkeit des Juden Geiger, welcher ohne allen Beweis behauptet, Jesus habe auch nicht einen Gedanken gehabt, den nicht Hillel auch schon ausgesprochen hätte (gegen ihn Delitzsch). Die Mythen- oder Sagenbildung hat bei den frühzeitig nachweisbaren Zeugnissen eines Paulus gar keinen Platz, und ist deshalb, wie dies auch B. Weiß gethan hat, grundsätzlich abzuweisen.

c. Zu diesen ev. Quellen kommen die Briefe der App., und zwar 1. die ältesten des Ap. Paulus, der wenige Jahre nach Christi Tod aus einem Gegner der Kirche durch seine Bekehrung (zwischen 31—41) zu einem begeisterten Zeugen ersten Ranges geworden ist. Er hatte in Jerusalem von Jugend an gelebt, hatte sicherlich Jesum nach dem Fleisch gekannt und mit seinen pharisäischen Lehrern den ersten Kampf gegen die App. durchgekämpft (2 Kor. 5,16, auch Keim). War er nun auch nicht Jünger bei Lebzeiten Jesu,

so doch unmittelbar von Christo bekehrt, bekannt mit den Zwölfen und zahlreichen anderen Zeugen, von denen er zuverlässige Kunde erhalten konnte und empfangen hat. Was ihm darin fehlte, das hat er vom Herrn empfangen (1 Kor. 11,23 — Worte, die keinen anderen Zweck haben können, als eine unmittelbare sichere Quelle für Pauli Lehren anzugeben, wie auch Henrici zu der St. einräumt). Deshalb kann er denn auch sein Ev. nach Inhalt und Form (Gal. 1; 1 Kor. 15) als ein solches bezeichnen, dem kein anderes, selbst kein von einem Engel vom Himmel gebrachtes, an die Seite oder gegenüber treten kann. Dieser Ap. ist nicht gleichgiltig gegen die geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu gewesen; er hat keinen idealen, sondern den geschichtlichen Christus verkündigt (gegen Baur bes. Paret). Er unterscheidet sehr sorgfältig, wie es alle App. gethan haben und was auch in gleicher Weise von Joh. gelten muß, Jesu Worte von seiner eigenen Lehre, ähnlich wie Joh. seine Logoslehre von Jesu Reden. Aber er beansprucht für seine Worte um des h. Geistes willen dieselbe Autorität (1 Kor. 7,6.10.12.25.40. 9,14 ff.; 1 Thess. 4,15). Er hat ferner eine genaue und spezielle Kenntnis von vielen Worten und Thatsachen aus Jesu Leben (z. B. Akt. 20,35, besonders in betreff des Abendmahls und der Erscheinungen des Auferstandenen, wie über den Täufer, Akt. 13,25), und eine ähnlich genaue Kunde müssen auch die Gemeinden gehabt haben, denn er weist letztere darauf hin und setzt sie bei ihnen voraus. Er konnte es, denn der Inhalt seiner Verkündigung war, im Unterschiede von der des Apollos (Akt. 19,3), der gekreuzigte und auferstandene Christus, waren die Thatsachen Gottes (1 Kor. 2), welche er selbst zuvor bekämpfte, bis ihm die Offenbarung des Auferstandenen Licht in seine bisherige Finsternis und damit in das Leben des vom Himmel gekommenen und erhöhten Christus gebracht hat. Daher stammt die Gewißheit seines Zeugnisses von Christo. Was er aber bezeugt, ist das Kommen eines anderen Adam (Röm. 5,12 f.) in der Fülle der Zeit, im Wendepunkt der Menschheitsgeschichte, in Gerechtigkeit, den Reichtum himmlischer Herrlichkeit verleugnend, um die arme Menschheit dadurch reich zu machen (2 Kor. 8,9), geboren vom Weibe, aus Abrahams Samen (Röm. 9,5) und Davidischem Geschlecht; seine Unterordnung unter das Gesetz der Beschneidung (Gal. 4,4 f.; Röm. 15,8), und sein Wandel in der Ähnlichkeit des sündhaften Fleisches, aber ohne Sünde (Röm. 8,3; 2 Kor. 5,21). So hat Jesus nach dem Zeugnis des Paulus das Gesetz erfüllt und gelehrt, auch im einzelnen, z. B. über die Ehe und Ehescheidung (1 Kor. 7,10). Er hat den Neuen Bund als Erfüllung des Alten geschlossen, nicht bloß für Israel, sondern für alle Menschen durch Einsetzung des Abendmahls (1 Kor. 11,23 f.), ist um der Sünde der Menschen willen in der Schwachheit des Fleisches von den Seinen an seine Feinde verraten und, nachdem er ein gutes Bekenntnis abgelegt, von Juden und Heiden zum Tode verurteilt, und unter Pontius Pilatus (1 Tim. 6,13) am Passahtage (1 Kor. 5,7) gekreuzigt (Röm. 4,25; 2 Kor. 13,4) und begraben, aber um ihrer Rechtfertigung vor Gott willen durch Gott auferweckt worden. Er hat sich als Auferstandener den Seinen allen sichtbar am dritten Tage nach seinem Tode und seiner Grablegung bezeugt (1 Kor. 15) und ist dann zur Rechten Gottes erhöht worden (Phil. 2,5 f.). Dem entspricht, daß er dem Geiste nach Sohn Gottes ist, der Herr der Herrlichkeit Gottes, die auf seinem Angesicht in seiner Person ausgeprägt ist. Und

weil er in der Selbstverleugnung der Erniedrigung während seiner Fleischestage lebte, konnte er verkannt und verworfen werden. Dieses Ebenbild Gottes ist er aber nicht erst in der Zeit geworden, sondern war es von Ewigkeit her. Denn er ist der, durch den Gott alles geschaffen hat, auf den alles zielt (1 Kor. 8,6; Röm. 11,36 = Kol. 1,15 f.; Phil. 2,5 f.). Und wie er jetzt wirkt für seine Kirche, so hat er vorher gewirkt in seinem Volke Israel (1 Kor. 10), aus dem er gekommen ist nach dem Fleisch als der, welcher über alles ist, Gott, hochgelobet in Ewigkeit (Röm. 9,5). *2.* Diesem paulinischen Christusbilde, welches nur aus den anerkannt echten Schriften entnommen ist, aber übereinstimmt mit dem in allen anderen paulin. Schriften, gleicht das im Br. an die Hebräer entworfene. Danach ist Christus das Ebenbild des Wesens Gottes und der Abglanz seiner Herrlichkeit, der eine kleine Zeit erniedrigt, in allen Stücken den Menschen gleich, aber ohne Sünde war, am Leiden Gehorsam gelernt, Gebet und Thränen mit starkem Geschrei Gott geopfert hat, und, nachdem er draußen vor dem Thore den Tod erlitten, in die Herrlichkeit zur Rechten Gottes eingegangen, sich seiner Brüder nicht geschämt hat (Hebr. 1,1–4. 2,17. 4,15. 5,7 f. 13,13). *3.* Ebenso bezeugen die Offenbarung des Joh., die petrinischen Br. (bes. 2 Petr. 1,16 f. über die Verklärung auf dem Berge), der Br. des Jakobus die Gottheit des am Kreuze gestorbenen Jesus und sein Leben in der Herrlichkeit der Auferstehung. *4.* Wenn nun der Hebr.-Br. an die Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte erinnert, welche das Wort apostolischer Verkündigung beglaubigt haben, und an die Austeilungen des h. Geistes, so entspricht dies nicht bloß den Verheißungen in Jesu Worten (Mk. 16,20; Mt. 28; Joh. 14. u. 16), sondern diese Apostelzeichen ebenso wie die des Paulus, auf die sich derselbe seinen Lesern gegenüber als bekannte Apostelwerke beruft und die er als in dem Namen und in der Kraft Jesu gethan zu haben bekennt (Röm. 15,19; 1 Kor. 12,28; 2 Kor. 12,12), weisen darauf hin, daß auch Jesus selbst durch solche Zeichen sich bezeugt habe, daß mithin die Berichte, welche das unter Pauli Autorität entstandene Ev. wie die Apg. des Lukas enthält, authentisch sein müssen. Dazu kommt, daß solche wunderbare Wirkungen auch die spätere Zeit der Kirche noch kennt und aufs glaubhafteste bezeugt.

d. Ferner ist als Quelle zu beachten Israels Heilshoffnung nach dem Zeugnis des **Alten Test.s**, wie sie bei den auf den Trost Israels Hoffenden im Glauben erfaßt war. Erschließt auch die Erfüllung erst die Verheißung in ihrer Tiefe und steht sie also höher als letztere, sofern sie weit hinausgeht über den Schattenriß, so folgt doch eins: daß in der Erfüllung nicht weniger geboten werden kann, als die Verheißung erwarten läßt. Der von Gott gewirkte Ertrag der heilsgeschichtlichen Vorbereitung im Alten Bunde ist der organische Boden und die Voraussetzung für das richtige Verständnis des Neuen Testaments. Auf diese notwendige Übereinstimmung beider weist Jesu Wort, wie die Lehre und der Schriftbeweis seiner Apostel.

e. Endlich ist als Quelle festzuhalten das **christliche Glaubensbewußtsein**, wie es sich in dem Taufbekenntnis und der regula fidei der Kirche von der Zeit nach den App. an ausgeprägt, wie es im Gottesdienst mit seiner Anbetung Christi (vgl. Akt. 1,24; 1 Kor. 1,2; Röm. 10,13; Phil. 2,13 u. a.), des Gekreuzigten, dem die Gemeinden quasi Deo carmina dicere gewohnt sind

(ep. Plin. ad Traj.), sich gestaltet hat. Diesen Glauben hielten, im Gegensatz zu den am Kreuz Ärgernis nehmenden Juden und den darin nur Thorheit findenden Heiden, die Christen entschieden fest; ihn suchten sie mit dem Leben der Heiligung in der Liebe nach dem Vorbild und in der Kraft ihres den sündigen Menschen umschaffenden, heiligen Hauptes zu bewähren.

f. Die Quellen zweiten Ranges, die außerbiblischen, sind sehr geringwertig nach Inhalt wie Zahl. Neben der apost. Verkündigung hat es auch eine mündliche Tradition von Nichtap. und Zeugen gegeben; aber weil die berufenen Zeugen in der allgemeinsten Öffentlichkeit mündlich und schriftlich ihr Zeugnis ablegten, so konnte sich nur wenig daneben halten. Dieses, an der kanonischen Überlieferung gemessen, erscheint sehr dürftig und macht meist noch den Eindruck einer aus den Evv. abgeleiteten, in der Überlieferung nur etwas geänderten Nachricht. Solche nichtkanonische Nachrichten (ἄγραφα) außer Akt. 20, 35 findet man: *1.* Im Br. des Barn. c. 4; aber da hier nicht dicit, sondern nach Cod. Sin. πρέπει = decet zu lesen ist, so haben wir hier kein Wort Jesu; ganz unbedeutend ist, was über die Apostelwahl (c. 5), die Tränkung Christi am Kreuz (c. 7), die Auferstehung und Himmelfahrt (c. 15) gesagt wird. *2.* Im II. Br. des Clem. R. c. 4, 5, 8 sind Aussprüche, welche auf kan. Stellen zurückgehen. *3.* Bei Justinus Martyr Worte Jesu (Dial. 35, 47), sowie daß Jesus in einer Höhle bei Bethlehem geboren, daß bei seiner Taufe Feuer aufgeleuchtet sei, daß er Zimmermannsarbeit gethan, Pflüge und Joche gefertigt, daß man seine Wunder als Zauberwerk angesehen habe (l. c. 69, 78, 88, 103 — vgl. Mk. 6, 3. 3, 22; die Ställe waren Höhlen). *4.* Bei Clem. Alex. u. Orig. de orat. u. in Matth. (Mt. 6, 23); auch Constit. apost. u. Clement. hom. 2, 51: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται = werdet geschickte Geldwechsler. Außerdem *5.* bei Iren. und Hier. Auch die Nachricht des Quadratus, welcher nach Hier. erzählte, daß man in seiner Jugend noch Kranke habe sehen können, die Jesus geheilt habe, mag hieher gehören.

g. Außerbiblische Nachrichten bei heidnischen Schriftstellern könnten erwartet werden: *1.* bei Tacitus, der aber schon nach seinem Urteil über die Juden wenig befähigt war, über die Christen richtiger zu urteilen (hist. V, 5. 8; ann. XV, 44); er erwähnt derselben gelegentlich des Brandes von Rom unter Nero, auch der Hinrichtung Jesu unter Pilatus, wodurch aber nur für den Augenblick die „exitiabilis superstitio“ unterdrückt worden sei. Ähnlich *2.* bei Sueton (vita Claud. 25) und *3.* bei Plinius (ep. ad Traj. X, 96, 97). Noch unbedeutender *4.* bei Lucian von Samosata und *5.* bei Lampridius (vit. Alex. Sev. 29, 43) und Celsus. Der syrische Br. des Heiden Mara an s. Sohn Serapion (um 73 n. Chr.) gibt nur Zeugnis von der wachsenden Macht des Christentums. *6.* Bei Macrobius (saturn. II, 4) findet sich eine Andeutung vom Kindermord des Herodes.

h. Die bei jüdischen Schriftstellern vorhandenen Nachrichten sind höchst vorsichtig aufzunehmen. Der alex. Theosoph Philo (37—41 n. Chr.), unter Caligula auf seiner Höhe, spricht zwar von den Therapeuten, erwähnt aber weder des Täufers noch der Christen. Der Pharisäer Josephus hat mit Rücksichtnahme auf sein Volk und die es verachtenden Römer geschrieben, um es den anderen Völkern, bes. den Griechen, ebenbürtig hinzustellen (v. Ranke) und, weil er so wenig als dieses im Glauben stand, sowohl die messianische

Hoffnung, wie die tiefere Ursache der Zerstörung der Stadt verkannt. Schon Orig. bemerkt sein Schweigen. Die (freilich schon in den Handschr. verdächtige) Stelle Ant. XVIII, 3. 3, von der auch die Kirchenväter bis auf Eusebius schweigen (I, 11; Dem. ev. 3. 5), ist teilweise, wenn auch nicht völlig interpoliert. Daß nur teilweise, dafür spricht, daß Jos. auch in der echten Stelle Ant. XX, 9. 1 eine kurze Notiz hat, und daß ein Christ in jener Stelle mehr gesagt haben würde. Danach sagt Jos. nur, daß Jesus, ein weiser Gesetzes- und Sittenlehrer, von seinem Volke wegen des großen Anhanges, den er sich verschaffte durch ungewöhnliche, wunderbare Werke, unschuldig gekreuzigt worden sei, und daß bis zur Stunde sein Anhang noch nicht aufgehört habe; aber interpoliert ist (nach Orig. schon vor Euseb.), daß Jesus auferstanden sei. Gegen jede Interpolation sind Schödel, Langen; gegen die Echtheit der ganzen Stelle Gerlach, Höhne; ebendahin neigen Hase, Schürer; für teilweise Interpolation sind Heinichen, Böttger, Gieseler und neuestens v. Ranke eingetreten. — Des Josephus Zeitgenosse, Justus v. Tiberias (c. 100 n. Chr.) hat in seiner Chronik nichts erwähnt (Phot. bibl. 33). — Später schweigen die Juden nicht mehr, sondern schmähen in gehässiger Weise (Justin. c. Tr. 117, Orig. c. Cels. I, 28). Wenn Renan u. a. bes. aus dem Talmud geschöpft zu haben sich rühmen, so haben sie ihn nur für die Zeitverhältnisse mehr ausgebeutet, als es bisher geschehen war. Der Talmud hat nur die Lästerungen über Jesum aus dem Volksmunde aufgenommen, frühestens solche aus dem 3. Jahrh. Aus dieser trüben Quelle sind auch die frühestens im 13. Jahrh. entstandenen jüdischen Schmähschriften entsprungen: Toledoth Jeschuah und Buch der Ursprünge des Jeschu Hanozeri, über die schon Wagenseil (1681), Huldrich (1705), bes. Eisenmenger (1711) gehandelt haben, und welche der Unglaube stets wieder, oft unter der Reklame des Resultates neuester Forschung, veröffentlicht (z. B. deutsch 1858 f.). — Die Erzählungen des Koran stammen aus den apokr. Evv. und haben keinerlei historischen Wert; sie sind gesammelt von Augusti, Gerok, Scholz, Rösch.

i. Endlich sind weder die akanonischen noch die apokryphischen Evv. zu verwertende Geschichtsquellen. Von jenen ist das Hebräer-Ev. ohne alle Ursprünglichkeit und voll Künsteleien; die anderen enthalten geschmacklose Erdichtungen der Phantasie zur Verherrlichung der Maria oder zu anderen Lehrzwecken. Diese Afterbildungen dienen nur dazu, den hohen Wert der kan. Evv. ins volle Licht zu stellen und zu zeigen, daß wir in diesen keine Sagen und Mythen haben. Ihren Inhalt haben R. Hofmann, Variot u. a. zusammengestellt und geprüft.

k. Ohne allen geschichtlichen Wert sind die Beschreibungen, angeblich vom Konsul Lentulus, aus dem 11. Jahrh., sowie die Bilder von Jesu (Eus. VII, 17), die sagenhaften verae icones (nach Veronica = Berenice, die dem Herrn den Schweiß abtrocknete). Selbst die ältesten Bildnisse in den Katakomben sind nicht persönlicher Bekanntschaft mit Jesu entsprungen, sondern stammen aus dem 5. und 6. Jahrh. Älter sind die symbolischen Darstellungen Jesu als des guten Hirten auf den Sarkophagen. Das Spottkruzifix in Rom zeigt nicht den frühen Ursprung von christlichen Abbildungen der Kreuzigung (Tert. Apol. 16); solche finden sich erst seit dem 5. Jahrh.

III. **Die Bearbeitungen der Geschichte Jesu.** Die ältere Literatur, bes. genau

bei Nippold verzeichnet, beschränkt sich teils auf harmonistische Zusammenstellungen, zuweilen mit Zwischenbemerkungen und Erklärungen, teils auf erbauliche und auch poetische Arbeiten. Vgl. auch oben 1, S. 63 f.

a. Eine wissenschaftliche Behandlung des Lebens Jesu beginnt eigentlich erst mit David Strauß und denjenigen, welche für ihn von Einfluß gewesen sind. Zu diesen gehörte vor allem Schleiermacher mit seinen seit 1819 in Berlin über diesen Gegenstand gehaltenen Vorlesungen. Gemäß dem Standpunkt seiner Christologie unter dem nicht zu verleugnenden Einflusse Spinozas und eines modifizierten Pantheismus (zu vergl. Strauß, Rosenkranz, Rothe, Bender u. a.), desgl. dem Mangel jedes geschichtlichen Bewußtseins und der Verkennung der atl. Geschichte, ihrer Studien und Quellen, wurde ihm die im N. T. bezeugte Gottheit Jesu Christi zum Gottesbewußtsein, das Wunder zum natürlichen Hergang, die Auferstehung Jesu zu einer Wiederbelebung vom Scheintode. Er unterscheidet sich von der bisherigen Aufklärung nur durch die nicht begründete, lediglich behauptete Sündlosigkeit Jesu; darin besteht ihm das „Urbildliche" und die Einzigartigkeit Jesu in der Geschichte. Nicht wesentlich verschieden ist Hases Standpunkt. Anfänglich wird das Joh.-Ev. von ihm noch als echt, sogar gegen Baur verteidigt, doch später in Frage gestellt. Jesus ist nach ihm ein erhabener religiöser Genius, der durch die freie That seines Geistes und durch die Veranlassung seines Zeitalters Weltheiland geworden ist; dessen Leben nicht nach gewöhnlichem Maßstab gemessen werden kann, dessen Kindheitsgeschichte poetisch ausgeschmückt und dessen Wunder natürlich zu erklären sind; dessen Auferstehung aber — übrigens keineswegs durchaus glaubwürdig bezeugt — als „ein offenbares Werk der Vorsehung" (ein „Zufall", wie Strauß sagt) aufzufassen ist, insofern das organische Prinzip seiner Leiblichkeit nicht bis zur Verwesung aufgelöst wurde. Die Berichte über die Himmelfahrt endlich seien unzureichend.

b. Von Schleiermachers Vorlesungen angeregt, wollte nun D. F. Strauß mit s. Leben Jesu (1835) mehr dogmatisch oder antidogmatisch, als geschichtlich (wie Hilgenfeld richtig bemerkt) vom Hegelschen Standpunkte aus allen Halbheiten mit allen Mitteln der Kritik ein Ende machen, die evangelische Geschichte als Mythen-Bildung erweisen und, während er vom geschichtlichen Jesus nichts übrig ließ, wenigstens eine poetisch-spekulative Idee (einen idealen Christus) retten. Vorwiegend ist sein Werk eine Kritik des damals bes. durch Olshausen vertretenen kirchlichen, sowie des bes. in Paulus repräsentierten rationalistischen Standpunktes. Jede einzelne Erzählung, wenn sie irgendwie die Grenze des natürlichen Herganges überschreitet, wird mit allen seit Celsus angewandten Mitteln einer angeblichen kritischen Wissenschaft wie des Spottes vernichtet und aus einem Mythen-Prozeß abgeleitet. Das übrigbleibende Christusbild wird aus atl., talmudischen, auch heidnischen, bes. messianischen Vorstellungen erklärt. Nicht Jesus kann der Gottmensch sein, sondern die Menschheit ist es, in der immerdar Gott geboren wird und aus jedem Tode wieder aufersteht. Infolge der Gegenschriften erschien die 3. Aufl. (1838) mehrfach gemildert, Jesus war eine besonders begabte Person; doch verfuhr Str. in der 4. Auflage wieder ebenso radikal, wie in der ersten, und gestand nur zu, daß die Mythen nicht immer absichtlos, sondern auch absichtlich entstanden seien. Wesentlich Neues enthielt das Buch nicht; weder

der Begriff des Mythus war richtig gefaßt, noch eine Quellenkritik versucht. — Modifiziert, jedoch auch in philosophisch=kritischer Tendenz (nach Wilkes Urevangelium), vom Markusevangelium ausgehend und natürlich=magnetische Heilskräfte der höheren Biologie in Jesu annehmend, schrieb Weiße (1838). Die Wunder sind nach ihm mißverstandene Gleichnisreden, die Auferstehung beruht auf Visionen durch den Geist des abgeschiedenen Meisters, von Gott gewirkt; nach Strauß „eine bloße Kuriosität". Vom 4. Ev. aus, nach den talmud. Messiaserwartungen als Gegenbild von Moses faßte Gfrörer die Geschichte Jesu auf; während der französische Reformjude Salvador vom Aufklärungsstandpunkt des modernen Judentums aus in Jesu einen jüdischen Reformator und Demagogen sah (1838). Ähnlich die Untersuchungen des engl. Kaufmanns Hennell, welche Strauß mit einer Einleitung versah (1840). Lützelberger dachte Jesum als einen zweiten Bußprediger. Alle, auch Strauß, der „bloß auf halbem Wege stehen geblieben" sei, überbot Bruno Bauer (1840 bis 50), indem er die Messiaserwartungen in der ersten christlichen Gemeinde entstanden sein ließ, und die Evv. als Ausdruck nicht des Gemeindebewußtseins, sondern der Verfasser, voll Aberglauben, Übertreibung, Verherrlichungsstreben ansah — nach Schwarz: „die tollgewordene Logik ohne Verstand, lebendige Anschauung und historischen Sinn".

c. Inzwischen trat die Tendenzkritik der Tübinger Schule in F. Chr. Baur hervor, welche ihre Forschung auf das apost. Zeitalter richtete, und die Quellen zum Leben Jesu, aber nicht dieses selbst bearbeitete. Jesu Leben schwebt bei dieser Kritik im Dunkel, denn es handelt sich bei ihr nicht um historische, sondern um dogmatische Kritik, wie Baur dies offen bekennt: „das Hauptargument für den späten Ursprung der Evv. bleibe dies, daß sie, jedes für sich und noch mehr alle zusammen, so vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein kann".

d. Die „modernen" Darstellungen der negativen Kritik haben alle gemeinsam, daß sie einen Roman an die Stelle der Geschichte setzen, den sie aus den Mythen, Legenden, Sagen, mit Hilfe rationalistischer Wundererklärung in unkritischer Weise herausbringen, ohne streng wissenschaftliche Grundlage, alle für die große Menge zur Agitation gegen den Glauben der Kirche. Dahin gehören die belletristische Darstellung Renans, mit ihren auf den Effekt für ein dilettantisch=sentimentales französisches Publikum berechneten Frivolitäten; das willkürliche, haltlose Charakterbild des Menschensohns von Schenkel für den ernsteren, aber auf dem Standpunkt der Aufklärung der Gegenwart stehenden Deutschen bestimmt, wonach Jesus die unteren Volksklassen von hierarchischer Bevormundung des herrschenden Kirchenregiments und der Satzungstheologie befreien wollte; die neue Darstellung von Strauß fürs deutsche Volk (1864), ohne kritische Forschung, in der er daher nach Holtzm. „kein Recht hat, mitzusprechen", mit Verkennung der paul. Quellenschriften, und nicht mit der Absicht, eine geschichtliche Forschung zu geben, sondern um von seinem radikaler gewordenen Standpunkt des rohen Materialismus aus das deutsche Volk durch den Schein der Wissenschaft aufzufordern, endlich „die Pfaffen" aus der Kirche zu jagen, damit das Wunder aus der Religion verschwinde. Die Aufregungen, welche diese Schriften bewirkten, sind bald vorübergegangen. Auch die populären Schriften ihrer protestantenvereinlichen

Nachtreter (Noack und M. Schwalb, H. Lang, Krüger-Velthusen, dazu der engl. Anonymus: Supernatural religion 1874, und [im Anschluß an Schleiermacher] vorher Bunsen in s. Bibelwerk) haben wenig Einfluß gehabt. Die bedeutendsten Leistungen dieser Richtung sind Ad. Hausraths „Neutestamentliche Zeitgeschichte", welche die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu in sehr radikaler Weise behandelt, und die viel positivere von Keim: „Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft". Auch ihm ist Jesus nur ein einzigartiger Mensch, sittlich rein, wenn auch nicht ohne Kampf, ein Mysterium. Seine Quellenbehandlung ist nach Holtzmann so subjektiv wie die von Strauß; die Wunder erklärt er natürlich. Endlich Wittichens und Volkmars „urkundliche" Darstellungen — nach selbstgemachten oder zurechtgemachten Urkunden: letzterer als Vertreter der „absoluten Kritik", mit dem Versuch eines positiven Resultates; jener mit einem Skeptizismus, der die entschlossensten Gegner des Wunders noch überbietet, und einer Quellentheorie, die alles unsicher macht und nur noch überboten wird durch die „buddhistisch-christliche Evangelien-Harmonie", mit welcher Seydel (1882) die Welt beglückt zu haben glaubt.

e. Die kirchlich gläubige Wissenschaft hat bis vor kurzem über das Leben Jesu nichts völlig Befriedigendes, geschweige denn Abschließendes hervorgebracht. Es ist, als hätte die Abwehr gegen die Angriffe der negativen Kritik sie zu sehr in Anspruch genommen, um ihr zu positiven Schöpfungen die Kraft übrig zu lassen. Indessen existiert für diejenige Wissenschaft, welche von dem Glauben an die gottmenschliche Person unseres Herrn und Heilands durchdrungen ist, das Problem des Lebens Jesu überhaupt in viel minderem Grade als für eine Theologie, welcher in der natürlich menschlichen Entwickelung Jesu dessen Bedeutung beschlossen liegt. Einerseits ist der Wandel Jesu auf Erden nach der Auffassung der gläubigen Theologie etwas zu Heiliges, als daß nach ihrer Meinung eine naturalistische Betrachtung nicht fortwährend in Gefahr wäre, sich einer entweihenden Berührung schuldig zu machen. Anderseits aber steht ihr auch die Einfalt und Lauterkeit der in den Evv. überlieferten Berichte unendlich viel höher, als jede, auch die beste kritische Bearbeitung der evangelischen Geschichte, so daß sie von dieser Seite das Bedürfnis nach einer kritischen Verarbeitung des überlieferten Materials zu einem abgerundeten Lebensbilde Jesu weniger empfindet. Damit soll indes nicht behauptet werden, daß eine von wahrhaft historischem Geiste geschaffene Darstellung der evangelischen Geschichte und insbesondere des Lebens Jesu nicht zu den Aufgaben der kirchlichen Theologie gehöre. Dieselbe hat sich dieser Aufgabe auch nicht völlig entzogen. Wenn wir von den vor Strauß vorhanden gewesenen, sowie auch von den zwar Strauß bekämpfenden, jedoch ebenfalls mehr rationalistisch gefärbten Arbeiten, z. B. Ewalds, der bes. nur das Markus- und Joh.-Ev. festhielt, absehen, so besitzen wir das durch Frömmigkeit des Standpunkts, historischen Sinn und maßvolle Kritik sich auszeichnende Leben Jesu A. Neanders (1837), sowie die sehr umfassende, mitunter etwas zu breite Darstellung J. P. Langes (1844—47) — Werke, die freilich in betreff des Wunders teils nicht ohne Schwanken, teils nicht frei von eigentümlichen Vermittlungshypothesen sind. Das durch Renan hervorgerufene

Leben J. Chr. des französ. Protestanten Edm. Pressensé (1865) ist mit französischem Geschmack verfaßt und steht zugleich auf streng positivem Boden, wenn schon der Verf. das erhabene Geheimnis der gottmenschlichen Persönlichkeit nicht klar zu durchdringen scheint. Zu nennen sind auch mehrere englische Werke: die anonyme geistvolle Schrift Ecce homo (1866), sowie die mehr streng-kirchlich gehaltenen von F. W. Farrar (1875), C. Geikie (1883), und Alfred Edersheim (1884). Das Bedeutsamste, was die kirchliche Theologie bis jetzt auf dem in Rede stehenden Arbeitsfeld geschaffen hat, sind die fünf Beiträge Steinmeyers zum L. J. (1866—1881), seine drei zur Christologie (1880—82), seine drei zur Erklärung des Joh.-Ev. (1886—88), über die Bergpredigt u. über die Parabeln Jesu. In allen diesen Arbeiten zeigt sich der Scharfsinn gegen die Gegner, Tiefsinn in der Erschließung der Schrift und infolge dessen eine Reihe neuer positiver Ergebnisse, in welchen wissenschaftl. Kritik mit glaubensvoller christol. Spekulation verknüpft sich darstellt.

f. Die beiden neuesten auch für weitere gebildete Kreise berechneten wissenschaftlichen Leistungen sind von B. Weiß, 2 Bd. 1882 (schon in dritter A. 1888), und von W. Beyschlag (2 Bd. 1885—87, schon in zweiter A. 1887). Beide haben mit großer Gründlichkeit und formaler Gediegenheit im ganzen und mit nicht unbedeutendem Scharfsinn im einzelnen von einem sehr verwandten kritischen wie christologischen Vermittlungsstandpunkt aus, wenn auch in verschiedener Form und Anordnung den Gegenstand behandelt. Beide stimmen darin überein, daß sie nicht in den vorliegenden Evangelien die einzigen Quellen für die Geschichte Jesu und nicht in der biblisch-kirchlichen Christologie den richtigen Standpunkt für die Auffassung der Person Christi anerkennen. Die „Schwebestellung" in kritischer Hinsicht zeigt sich 1) in der Ansicht über die Entstehung der Evv., worin beide einander bekämpfen, indem W. aus einer aramäischen Redensammlung (mit Angabe der thatsächlichen Veranlassungen) und aus dem Markusev. ums J. 67 unser griech. Matth.ev. verarbeitet, das Luk.ev. später mit Benutzung der früheren entstanden sein läßt, dagegen B. die Markusmemorabilien zum galiläischen Ur(Markus)-Ev. und zum aram. Matth.ev., beide ums J. 66, aus jenem um 70 unser Mrk.ev. und aus beiden noch vor 70 unser Matth.ev., aus beiden um 80 das Luk.ev., alle mit Zufluß von Seitenquellen werden läßt; die Folge davon, daß nach B. sagenhafte Elemente darin jetzt vorhanden sind, indem Ideen in der Tradition zu Thatsachen sich verdichtet haben und poetisch dargestellt wurden (Kindheitsgeschichten), wogegen Weiß solche ausschließt; 2) in der Stellung zum 4. Ev., welches beide als apostolisch anerkennen, ebenso wie beide die darin mitgeteilten Reden durch die Individualität des Johannes hindurchgegangen und darum mit vielen unechten Elementen gefärbt ansehen; 3) daß beide die chronologische Grundlage aus diesem entnehmen, und ebenso beide nur ein zweijähriges Wirken Jesu festhalten. Dieselbe Unsicherheit zeigt die dogmatisch-christologische Stellung. Beide erkennen 1) das Wunder prinzipiell an, aber im einzelnen werden eine große Menge der hervorragendsten Wunder teils durch Kritik (B. mit Hilfe sagenhafter Ausschmückung in der Kindheitsgesch.), od. durch Selbsttäuschung u. Mißverständnis der Zeugen, oder als sichtbares Symbol (Himmelfahrt), teils durch Exegese (Wandel auf dem Uferrand — Speisung als Wohlthätigkeitsübung nach Jesu

Vorbild — zu Cana gehobene Stimmung in der Seele der Gäste) beseitigt, teils als Natur- (so B.) oder Vorsehungswunder (so W.) angesehen. (wie meist die Heilungen, die Totenauferweckungen). 2) Beide erkennen die Einzigkeit der Person Jesu an, aber sie sehen nach dem vermeintlich richtigen synopt. Standpunkte in Jesu nur den Idealmenschen, der zum Sohne Gottes bestimmt, als Sohn Gottes sich weiß und ewig geliebt hält; den, der (nach B.) im sittlichen Werden begriffen ist und den durch den Kampf der Versuchung hindurch siegreich fortschreitenden urbildlichen Menschen, den Menschen Gottes, offenbart; die Folge davon ist die Leugnung der realen Präexistenz, des göttlichen Seins, des übernatürlichen Wissens und der übermenschlichen Kräfte; das Messias- (Sohnes-) Bewußtsein hat Jes. erst seit der Taufe. Die Auferstehung verteidigen beide, wenngleich W. sie auffälligerweise in „die Leidenszeit" einordnet. In vielen Einzelheiten sind beide im Widerspruch; oft ist B. der positivere (z. B. gegen die Ausdeutung der Versuchungsgesch. von W., gegen dessen destruktive Kritik der Gleichnisse und der Gerechtigkeitslehre Jesu, wie er auch die sieben Worte am Kreuz gegen W. als authentisch erklärt), hingegen ist W. weniger auf Ausfüllung der Lücken durch Kombinationen und geistreich entworfene Bilder bedacht als B.

Beide Werke entsprechen demnach nicht den von uns aufgestellten Anforderungen, welche eine positive kirchliche Theologie zu fordern berechtigt ist. Im Gegensatz zu dem Glaubensstandpunkt der Kirche stehen beide auf dem vermeintlich wissenschaftlich-historisch-menschlichen Standpunkt, von welchem aus die Heilsgeschichte des Gottmenschen nicht begriffen werden kann. Beyschlag macht gegen W. den Vorwurf, daß durch ihn das Vertrauen zur Objektivität stark erschüttert sei, allerdings ein Urteil, welches seinen Urheber in gleichem Maße trifft. Die „wissenschaftliche Objektivität" überhaupt, und die der Exegese an allen entscheidenden Stellen wird in beiden Werken sehr beeinträchtigt.

Vgl. im allgem. Staudenmaier (kath.), Einl. ins Leb. Jesu, Theol. Quartalschr. 1842. Schmidt, Über die Grenzen der Aufgabe eines Lebens Jesu, St. u. Kr. 1878. Nippold, Zur gesch. Würdigung der Rel. Jesu, H. 7, Bern 1886.

Über die Quellen des Lebens Jesu.

1. C. F. Sartorius, Causae, cur Christus scripti nihil reliquerit. Lps. 1815. Witting und Giesecke, Warum hat Jesus nichts Schriftliches hinterlassen? 1822. Fricke in d. A. Ztg. f. Chr. u. Kirche. 1846. || Über den Brief an den Abgar: Grabe, Spicil. Patr. 1700. I.; Fabricius, Cod. apocr. N. T. 1719. I.; Welte, in der Tüb. theol. Quartalschr. 1842; Rinck, Z. f. hist. Th. 1843; Matthes, Die Abgarsage 1882.

2. Delitzsch, Hillel u: Jesus 1865 [gegen Geiger, D. Judenth. u. s. Gesch., 1865].

3. Paret, Paulus und Jesus; Bem. über das Verh. des Ap. Paulus u. s. Lehre zu der Person, dem Leben u. d. Lehre des gesch. Christus, Jahrb. f. d. Th. 1858. Kolthoff, Vita J. Chr. a Paulo adumbrata. 1852.

4. Über die mess. Weiss. des A. B. bes. Hengstenberg, Christologie. 3 Bde. 2. A. 1854 f. v. Hofmann, Weiss. u. Erfüllung 1843. Schulze, Vom Menschensohn u. vom Logos 1867. Riehm, Die mess. Weiss. 1875. 85. Öhler, Bibl. Th. des A. T. 2. Aufl. 1882. Böhl, Christologie des A. T. 1882. Orelli, Die atl. Weiss. von der Vollendung des Gottesreiches 1882. W. H. Thomson, The great argument or J. Chr. in the Old Test. N. York, 1884.

5. Zu den Stellen des Josephus vgl. bes. Schürer, Lehrb. d. ntl. Zeitgeschichte. || Außerdem: E. Gerlach, Die Weiss. des A. T. in den Schr. des Jos. 1863; Böttger, Die Zeugnisse des Josephus &c., 1863; Baumgarten, Jhrb. f. d. Th. 1864; Höhne, im Zwickauer Progr. 1871. v. Ranke, Weltgesch. III. 2. 1883.

6. Augusti, Christol. des Koran im Vergl. mit der Christol. des N. T. in seinen Apologieen und Parallelen theol. Inh. Lpz. 1800. Gerok, Christol. des Koran. 1839. Rösch, Die Jesusmythen des Judenth. u. Islam, St. u. Kr. 1873 u. 76.

7. Müller, De testimoniis gentium de Chr. Lps. 1648. J. C. Kölcher, Hist. J. C. e script. prof. eruta 1726. Meyer, Verth. u. Erläuterung der Gesch. J. C. u. der Ap. aus Profanscrib. 1805. Fronmüller, Die Beweiskraft der Zeugnisse nichtchr. Schriftst. über die Gesch. J. Stud. der Württ. Geistl. 1838.
8. Über die dicta ἄγραφα: Fabricius, Cod. apocr. de dict. J. C. I. p. 322 f. Körner, De serm. C. ἀγρ. 1776. Klöpper, in d. Kieler Mitarbeiten II. in B. F. Westcott, Introduct. to the study of the gospels 1881, p. 457 f. — A. Resch in Z. f. kirchl. W. u. L. 1888.
9. Die apokryph. Evv. bei Grabe, Spicil. Patrum 1700; Fabricius, Cod. apocr. N. T. 1703. 19. 43.3t.; Thilo, Cod. apocr. N. T. Lps. 1832. || Die beste Ausgabe: Tischendorf, Evv. apocr. Lps. 1853. 2. A. 1876. || Übersetzung: Borberg, Die apokr. Ev. übers. mit Anm. 1840. || Bearbeitungen des Inhalts: R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokr. Lpz. 1851. Variot, Les évangiles apocryphes, Paris 1878. Tappehorn (kath.) Außerbibl. Nachr. oder die Apokr. über Geburt, Kindheit und Lebensende Jesu und Maria. 1885. W. Wright, Contribut. to the apocr. lit. of the N. T. 1865, ap. acts 1871 (syrische Texte mit engl. Übers.).
10. Christusbilder. Grimm (kath.), Sage vom Urspr. der Christusbilder. 1843. Friedländer, in den St. u. Kr. 1867. Becker, Das Spottcrucifix 1866. 75. Holtzmann in Jahrb. f. prot. Th. 1877, u. 1884: über die Entstehung des Christusbildes in der Kunst. Hauck, Die Entst. des Christustypus in der abendl. Kunst 1880. Dietrichson, Christusbilledet. Kopenh. 1880. Kraus, Roma sotteranea 1879. V. Schultze, Die Katakomben 1882; ders. in Z. f. kirchl. Wiss. u. k. L. 1883.

Darstellungen des Lebens Jesu.

I. Aus der altkirchlichen Zeit.

1. Harmonistische Darstellungen. Tatiani Diatessaron, ed. Semisch 1856, Zahn 1881. — Ammonii Harm. ed. Victor 1532. Harm. quat. ev. juxta cod. Amiat. et Eus. can. Oxf. 1805. Victor Capuanus (c. 550), Consonantia ev. in bibl. Patr. max. III. Ammonii quae et Tatiani dicitur harm. Ev. in l. lat. et inde in franc. transl., ed. Schmeller 1841.
2. Poetische Darstellungen. Gregorii Naz. Christus patiens, Rom. 1542, lat. per Fabricium 1550. Die Tragödie Χριστὸς πάσχων im Originaltext und metr. Verdeutschung mit lit. Einl. hrsg. v. A. Ellisen 1855. C. Vell. Aquil. Juvencus (c. 330), Hist. ev. bei Migne patrol. XIX. 1846. Nonnus Panopolit. (c. 420), Μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγ. Εὐαγγελίου rec. Passow. Lips. 1834, deutsch v. Winkler 1839. Coel. Sedulius (c. 450). Mirabilium divinorum l. V sive Carmen paschale, in op. Sed. rec. Areval., Rom. 1794. Vgl. Huemer, de Sed. vita et scr. 1878.

II. Aus dem Mittelalter.

1. Vgl. bes. F. Nippold, D. Leben Jesu im Mittelalter, Bern 1884. Poetische Darstellungen. Der angels. Dichter Cädmon (c. 680), hrsg. v. Bouterweck u. Grein 1857, deutsch v. Grein. Vgl. Hammerich, Älteste christl. Epik der Angelsachsen, deutsch 1874. || Der altsächs. Heliand (um 820): hrsg. v. Schmeller 1830 (dessen Glossar 1839), von Köne mit Übers. 1855, von Heyne 1873, von Sievert 1878; übers. von Grein 1854. 1869, von Simrock 1866, von Rapp 1856. Vgl.: Windisch, Der Hel. u. s. Quellen; Vilmar, Deutsche Alterth. im Hel. 1845. Otfrids Krist (c. 850), ed. Flacius 1571, Schilter-Scherz 1726 (dess. Glossar hrsg. v. Oberlin 1781), Graff 1831, Kelle 1856. 1859; bes. O. Erdmann, Text mit Quellenangaben u. Wörterb. 1882; übersetzt von Rapp 1858, Kelle 1870. Zu vergl. Lechler, Über die Gleichnisse in Hel., St. u. Kr. 1849 u. K. Schulz, Progr. zu Lippstadt 1881. Sannazar, Christeis sive de partu Virginis libr. III 1526, ed. Broukhusius 1728, deutsch v. Becher 1826. Hier. Vida (Erzb. von Alba, † 1566), Christias, libr. VI. Antw. 1536, deutsch von Müller 1811.
2. Harmonistische Darstellungen. Guido Perpinianus (sec. 13), Concordia evv. Col. 1631 55. || Joh. Gerson, Concord. Evv. s. Monotessaron. gedruckt Köln circa 1471. Joh. Hus, Gesta Christi um 1460; Collectio gestorum C. sec. tres annos praedicationis ejus digesta. Hist. et Monum. J. Huss et Hier. Prag. Nor. 1558. 1715. Historia des ganzen Lebens unsers lieben Herrn, durch M. Joh. v. Hussinetz, verdeutscht durch Achill. P. Gasser. Nürnb. 1559.
3. Erbaul. Darstellungen. Bonaventura, Vita Christi (zuerst gedruckt 1480). Ludolphus de Saxonia (c. 1350 in Straßburg), Vita J. Chr. e quat. evv. et scriptoribus orthod. concinnata [mit tiefsinnigen Zwischenbemerkungen], gedr. Strassb. 1740, denuo ed. Bolard et Carnandes. Brux. 1870. Simon de Cassia (Augustiner in Florenz), De gestis Dom. libri XV., italienisch Flor. 1496, lat. Basel 1517. Hier. Xaverius (Neffe des bekannten

Franz Xavier), Hist. Chr. in portug. und pers. Sprache [für den Sultan von Persien zu Missionszwecken mit lat. Noten v. Lud. de Dieu 1639].

III. Von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts.

1. Wissenschaftlich-harmonistische Bearbeitungen. Andr. Osiander, Harm. evv. libr. IV. 1537. 61. Corn. Jansenius Gandaviensis, Concordia evv. 1549. Dess. Comment. in concord. ac totam hist. ev. 1571. 82. 1624. Rob. Stephanus, Harm. Ev. Par. 1552. Lutz, Harm. quat. evv. 1560. Car. Molinaeus, Collatio et unio quat. ev. 1565. Crellius Monotessaron, Hist. ev. 1566. Deutsch 1571. Laur. Codmann, Harm. Evv. Das ist: die Historia unsres lieben Herrn Jesu. 1568.* 86. J. Matthesius, Hist. J. C. a. d. 4 Evv. 1568. H. Bünting, Harm. Evv., d. i. eine sehr schöne einbrechtige Zusammenstimmung der h. 4 Evv. 1589. 94. 1612. 72. lat. 1591. || Hauptwerk: Harmoniae evv. a Mart. Chemnitio inchoatae, per Polyc. Lyserum continuatae, accessit de pass. com. op. J. Gerhardi 1593. 1626. 1641. Gesamtausgabe: Hamb. 1704. 3 t. fol. übers. unter Auss. v. D. N. Nicolai 1764. 2 Bde. 4°. Schlepper, Explicationes 1604. Meuschius, Harm. evv. h. 1604. Pol. Lyseri, Harm. ev. s. Vitae J. C. sec. 4 evv. paraphr. expos. l. III priores, cont. hist. pueritiae et acta primi et secundi anni ministerii ipsius. ed. P. Lyser fol. 1616. G. Calixti 4 evv. script. concordia et loc. diff. explic. 1624. 43. 63. Conrad. Janseni Tetrateuchus 1639. 1825. Lightfoot, Harm. 4 evv. 1644; vollständiger: Harmony and chronicle of the N. T. Lond. 1655, lat. 1856, ed. Leusden. 1799. 2. T. f. Abr. Calovius, Harm. des Lebens, Sterbens und Auferstehens J. C., aus s. Bibelwerke 1680. Lamy, Harm. 4 evv. 1689, dess. Comm. in harm. 4 evv. 1699. Clericus, H. ev. cui subjuncta est hist. J. C. 1699. Rus, Harm. evv. 3 T. 1727. J. A. Bengel, Richtige Harm. der 4 Evv. 1736. 1862 [bedeutsam]. Paul Anton, Harm. Erkl. der 4 Evv. 1737—48.

2. Geschichtl. Darstellungen. G. Fabricius, Hist. J. C. 1566. Wirth, Vita vel ev. J. C. 1594. B. de Montereval, Vie du Sauveur du monde. 1637. 4 Tom. 4°. Olearius, Leben J. C. 1669.

3. Erbauliche Darstellungen. Taylor, The great exemplar of sanctity and holy life described in the life and death of J. C. 1693, deutsch 1704. Reading, History of our Lord and Saviour J. C. 1716. Amad. Creutzberg, Andächt. Betr. des L. J. 1714. Bogatzky, Leben J. C. auf Erden 1753, im Himmel 1754. Pfenninger, Jüdische Briefe, Erzählungen u. Gesp. aus der Z. Jesu, eine Messiade in Prosa. 10 Bde. 1783, mit Vorrede von Geßner 12 B. 1821 f.

4. Krit.-wissenschaftl. Bearbeitungen. Vom deistischen Standpunkt: Woolston, A discourse on the miracles of our Saviour 1727. 29; Chubb, The true Gospel of J. C. Wichtig: Vom Zwecke J. u. s. Jünger, noch ein Fragment des Wolfenbüttler Ungenannten, hrsg. v. Lessing 1778. 89. 1835 (in Hempels Ausg. v. Lessings W. Bd. 15. 1873). Über den Ungenannten vgl.: D. F. Strauß, Reimarus 1862, Carl Mönkeberg 1867 [die Fragmente sind noch nicht vollständig herausgegeben; andere Stücke in Z. f. hist. Th. 1850—52]. Populärer, ebenso christusfeindlich: C. F. Bahrdt, Ausführung des Plans Jesu, 12 Bde. 1784 f.; Venturini, Natürl. Gesch. des großen Proph. v. Naz. u. Bethlehem, Kopenh. 1800 f. [eine Art Roman]. || Gegen die Deisten: Nath. Lardner, On the credibility of the Gospel 1727. Gegen die Wolfenb.-Fragm. insb.: Döderlein, Fragmente u. Antifragmente. 1778. 2 Bde.; Semler, Beantw. d. Fragm. eines Ung. 1780; Reinhard, Versuch über den Plan J. 1781 (5. A. v. Heubner 1830); Herder, Vom Erlöser, nach den 3 ersten Evv., v. Gottes Sohn, nach dem Joh.-Ev., 5 Bde. 1796 f. (ästhet. ration.); Planck, Geschichte Jesu. Bd. I seiner Geschichte des Christentums 1718. || Vom rechtgläubigen Standpunkt: Kleuker, Menschl. Vers. über den Sohn Gottes und der Menschen 1776 f. Ders., Briefe gegen Herder 1802. Aus Bengels Schule: Magn. Fr. Roos, Lehre und Lebensgesch. J. Chr. des S. G. 2 Bde., 1776, neu hrsg. 1847; Thom. Wizenmann, Gesch. Jesu nach Matth. als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit 1789, neu hrsg. v. Auberlen 1864 [alle drei im strengen Anschluß an die Schr. mit tieferem Schriftverständnis]. || Eine umfangreiche Gesamtdarstellung bot Joh. Jak. Heß, Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu. 3 Bde. 1768, 7. A. 1822 [Anfänge einer Quellenkritik; nicht immer bestimmt, zuweilen vermittelnd].

IV. Das 19. Jahrhundert, insbes. seit David Fr. Strauß.

a. Mythenhypothese. 1. Vorläufer. H. E. G. Paulus in s. Komm. z. d. Evv. 1804 f. Ders.: Eine zusammenfass. Darstellung des Lebens Jesu als Grundlage einer reinen Gesch. des Urchristenthums 1828 (gegen ihn Schröter 1828; Osiander, Tüb. Ztschr. 1831). Schleiermachers Vorlesungen (seit 1819 gehalten); hrsg. v. Rütenik 1864. Über ihn: [Wuttke] Die Geltung Christi in der Theol. Schl.s 1868; Bender, Schl.s Theol. nach ihren phil. Grundl. 2 Bde. 1876. Gegen Schleiermacher: Dav. Fr. Strauß, Der

Christus des Glaubens und der Jes. der Gesch. 1865 [der Anhang wendet sich auch gegen Schenkel]. K. Hase, Das Leben Jesu, Lehrbuch 1829, 5. A. 1865. Dess. Vorlesungen als „Geschichte Jesu" Lpz. 1876.

2. Dav. Fr. Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearb. 2 Bde. Tüb. 1835. 3 A. mit Rücksicht auf die Gegenschriften 1838. 4. A. 1840. Gegen Strauß: F. Steudel, Beck, Kern, Osiander in der Tüb. Ztschr. 1835—37. Klaiber, Studien der Würtemb. Geistl. 1836. Heinroth, Tholucks Lit. Anz. 1836. Hengstenberg, Ev. KZ. 1836, Alex. Schweizer, St. u. Kr. 1837. Geier, Z. f. hist. Th. 1838. Vorländer, Fichtes Ztschr. f. Phil. u. spec. Th. 1839. Vgl. außerdem: Vaihinger, Über die Widerspr. der myth. Auff. 1836. Wilh. Hoffmann, Das L. J. v. Str. geprüft 1836. 39. A. Neander, Erklärung 1836. J. P. Lange, Der gesch. Char. der kan. Evv. 1836. Harleß, Die krit. Bearb. des L. J. v. Str. nach ihrem wiss. Werth 1836. Sack, Bem. über den Standp. des Lebens J. v. Str. 1836. J. Wurm, Das Leben Luthers kritisch gepr. v. D. Casuar. Mexico 2836. Tüb. 1836. Tholuck, Die Glaubwürdigk. der ev. Gesch. 1837. Ullmann, Historisch oder mythisch? 1848. Schaller, Der hist. Chr. und die Phil. 1838. Thenius, Das Evangelium ohne die Evv. 1843. Wilib. Grimm, Die Glaubw. der ev. Gesch. mit Bez. auf Str. und Br. B. 1845. Von katholischer Seite: Franz Baader, Über das L. J. v. Str. 1836. Mack, in der theol. Quartalschr. 1837. Hug, Gutachten üb. d. L. J. v. Str. 1840. 44. || Gegen diese Streitschriften: Strauß, Zur Verth. m. Schr. üb. d. L. J. 3 H. 1837. Darauf: Ullmann in St. u. Kr. 1838; Steudel, Tüb. Ztschr. 1847.

3. Die Nachfolger: Chr. H. Weiße, Die ev. Gesch. krit. u. phil. bearb. 2 Bde. 1838. Ders.: Die Evv.frage in ihrem gegenw. Stadium 1856. Gfrörer, Gesch. des Urchristenth. in 3 Abth.: 1) Das Jahrh. des Heils; 2) die heilige Sage; 3) das Heiligthum und die Wahrh. 1838. 5 B. [Gegen ihn Wieseler: St. u. Kr. 1839]. Salvador, J. Chr. et sa doctrine, Par. 1838, dtsch. 1841. Hennell, Researches on the origines of Christendom. London 1838. Dass. mit Einl. v. Strauß, dtsch. 1840. Lützelberger, Die kirchl. Trad. ü. d. Ap. Joh. 1840. Jesus, was er war und wollte, 1842.

b. **Tendenzkritik.** Br. Bauer († 1882), Kritik der ev. Gesch. des Joh. 1840, der Syn. 1841. Kritik der ev. Gesch. der Syn. u. des Joh. 1842. Ders.: Kritik der Evv. 3 Bde. 1850. F. Volkmar, Die Rel. Jesu und ihre erste gesch. Entw. 1857 [radikal]. || Gegen die Tendenzkritik vergl.: H. Ewald, Gesch. Christus u. s. Zeit, der Gesch. des Volkes Isr. Bd. V. 1855. 57. Jak. Lichtenstein, Lebensgesch. J. Chr. mit chronol. Übersicht 1856 [aus der Schule d. Hofmann]. Dess. Art. Jesus Christus in der PRE[1]. Riggenbach, Vorles. ü. das Leben des Herrn J. 1858. M. Baumgarten, Die Gesch. Jesu für das Verständniß der Gegenwart 1859. Ellicott, Hist. Lectures on the Life of our Lord J. Chr. Lond. 1860.

c. **Die modernen negativen Darstellungen.** D. Fr. Strauß, Das L. J. für das deutsche Volk. 1864. 3. Aufl. 1874. Ern. Renan, Vie de Jésus, im I. Bd. seiner Origines du Christ. Par. 1863, 13. ed. 1867. Gegen Renan: J. v. Oosterzee, Historie of Roman. Utr. 1863, dtsch. 1869. Bernhard te Haar, Vorles. üb. das L. J. v. R., dtsch. 1864. W. Beyschlag, Über das L. J. v. R. 1864. P. Cassel 1863. H. Gerlach, Gegen R. 1864. Ludw. Schulze, Über die Wunder J. Chr. mit Bez. auf das L. J. v. Renan, 1864. E. Scherer u. A. Coquerel. Zwei franz. Stimmen über R. 1864. Von kath. Seite: Freppel, Examen crit. de la Vie d. J. de M. R. Paris 1863. F. Michelis, Renans Roman v. L. J. Eine deutsche Antw. auf die französ. Blasphemie, 1864; G. Passaglia, Étude sur la vie d. J. 1864. Haneberg, 1864. Deutinger, R. u. d. Wunder, 1864. Dan. Schenkel, Das Charakterbild Jesu, 1864; 4. A. 1873. Gegen Schenkel: M. v. Engelhardt, Schenkel u. Strauß, Zwei Zeugen der Wahrh. 1864. Weiß u. Kähler, St. u. Kr. 1865 u. 1866. D. Strauß, Die Halben u. d. Ganzen 1865. Th. Keim, Der geschichtliche Christus 1863. Ders.: Gesch. Jesu v. Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben s. Volks. 3 Bde. 1867—72. Ders.: Gesch. Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wiss. übersichtl. erzählt 1873. 75 [populärere Fassung des dreibändigen Werkes]. Ad. Hausrath, Ntl. Zeitgeschichte. Bd. I. Die Zeit Jesu, bes. Abschn. VI. C. Wittichen, Leben Jesu in urkundl. Darstellung 1876. Ldw. Noack, Aus der Jordanwiege nach Golgatha, Darst. d. Gesch. Jesu 1870 [unsinnige Hypothesen]. || Populär: M. Schwalb, Christus u. d. Evv. 1872; H. Lang, Das Leben Jesu u. die Kirche d. Zukunft 1872; Krüger-Velthusen, Das L. J. 1872 [alle drei vom protestantenvereinlichen Standpunkt]. G. Volkmar, Jesus Nazarenus 1882 [alle s. negat. krit. Arbeiten zusammenfassend]. R. Seydel, D. Ev. v. Jesu in s. Verh. zur Buddhasage und -Lehre 1882 [voll Phantasien, gegen ihn Oldenberg, Theol. Lit.z. 1882 S. 416] und in der Buddhalegende u. d. Leben Jesu 1884. Fr. Nippold, Das Naturbild in den Reden Jesu. Mit einem Anhang über die gesicherten Ergebnisse der Forschungen über das Leben Jesu 1886.

d. **Positive Darstellungen.** *1.* A. Neander, Das Leb. J. Chr. 1837, 7. A. 1873. Krabbe, Vorles. üb. d. L. J. 1839. A. Ebrard, Wissenschaftl. Kritik d. ev. Gesch. 1842, 3. sehr verm. A. 1868 [gegen Strauß, Weiße, Gfrörer, Br. Bauer, Baur u. a.]. K. Wieseler, Chronol. Synopsis d. 4 Evv. 1843. Ders., Beitr. zur richt. Würdigung d. Evv. u. d. Gesch. 1868 [entschieden bedeutsam]. J. P. Lange († 1884), D. L. J. 4 Bde. 1844—47. Theile, Beiträge 1837 u. v. Ammon, Gesch. Jesu 1842—47 [beide rationalistisch]. Gegen Strauß, Keim, Schenkel: Luthardt, Die modernen Darstellungen d. L. J. 1864. Uhlhorn, Vier Vorträge 1866. Zöckler, Die Ev.-Kritik u. d. Lebensbild Jesu Christi nach der Schrift. 2 Vortr. 1865. Thenius, Das Ev. d. Evv. 1865. B. Weiß, L. J. 2 Bde. 1882. 83. 3 A. 1888 [vom pos. Vermitl.standp.; vgl. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1883; Holtzmann, Gött. Gel. Anz. 1883; Weizsäcker, Th. Litztg. 1882. 83; Haupt, St. u. Krit. 1884]. Beyschlag, 2 B. 1885. 2. A. 1887. Edm. de Pressensé, Jésus Chr., son temps, sa vie, son oeuvre, Paris 1865, dtsch. v. Fabarius 1866. J. Weizsäcker, Unters. über d. ev. Gesch., ihre Quellen u. den Gang ihrer Gesch. 1864. Caspari, Chron.-geogr. Einl. in das Leben J. 1869. Hor. Bushnell, The char. of Jesus. N. Y. 1861. Ellicott, l. c. (S. 542). Ecce Homo (von Seely in Cambr.) 1866, dtsch. 1867. Andrews, The Life of our Lord, 1863. F. W. Farrar, The Life of Christ. 2 v. 1875. Cunningham Geikie, Life and words of Ch. 2 v. Lond. 1883. A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah 2 v. Lond. 1883, 2 A. 1884 [ein rabb. gelehrter Komm. zur ev. Gesch. || Von kath. Seite: Kuhn, Das L. J. wissensch. bearb. 1838. Bd. I. Joh. Nep. Sepp, Das L. Christi. 7 Bde. 1843 ff. 2. A. 5 Bde. 1859. Jord. Bucher, Das L. J. Chr. 1859. E. Bougaud, Par. 1871. Schegg, Sechs Bücher ü. d. L. J. 2 Bde. 1874 u. 75. P. Neumann, Das Leben unseres Herrn u. Heil. J. Chr. d. Sohnes Gottes. Hrsg. v. T. Novák. 3 Bde. 1875. J. Grimm, D. L. J. 4 Bde. 1882. 85. E. le Camus, La vie de N. S. J. Chr. 2 t. Paris 1883. Lohmann, Das Leben Jesu 1885, lat. von Cathrein 1887. J. H. Friedlieb, D. L. J. Chr. 1887.

2. Allgemeine apologetische Schriften: Held, J. d. Chr. 16 apol. Vortr. 1865. Ph. Schaff, Die Person J. Christi, das Wunder der Geschichte. Sammt einer Widerlegung der falschen Theorien, 1865. Schickopp, Acht apol. Vortr. über d. P. J. Chr. 1866 [auch gegen Keim]. Der bedeutsamste Gegner gegen die neuere Kritik: Steinmeyer, Apologetische Beiträge, betr. I. die Wunder, II. die Leidensgesch., III. die Auferstehungsgesch., IV. die Geburts- und Kindheitsgesch. 1866—73. Dess. Beiträge zur Christologie (die Epiphanien, Theophanien und Christophanien J. Christi 1880—82). || Aus der Beckschen Schule: Lindenmeyer, Die Gesch. Jesu, 1875; Geß, Christi Person und Werk 1770 87. Pezold, Die Moral Jesu, gegen Strauß (Th. Studien a. Württemb. 1881).

3. Populäre Darstellungen d. L. J. v. W. Hahn, 1844, Lex 1847, Tafel 1864, Ziethe 1865, Jauß 1870, Laino 1872 f., 3. A. 83; L. Werner 1872, Weitbrecht 1882, 2. A. 1883. Lehmann, Bilder a. d. L. J. 1875. Thompson, J. von Naz. f. d. reifere Jugend, dtsch. 2. A. Gotha 1883. Bes. bedeutend Zündel, Jesus in Bildern a. s. L. 2. A. 1885. Neueste Darst.: Asmis, D. L. J., Berl. 1888.

3. Die chronologischen Fragen im Leben Jesu.

A. **Das Jahr der Geburt,** als Anfang der christlichen Zeitrechnung, ist von der wissenschaftlichen Erörterung folgender Angaben abhängig: Lukas selbst hat die Zeit in 2,1 dahin angegeben, daß Jesu Geburt unter dem Kaiser Augustus zur Zeit des Quirinius geschehen sei; nach Matth. geschah sie vor dem Tode des Königs Herodes des Gr. (also in Übereinstimmung mit Luk. 1,5).

a. Die Nachricht bei Mt. ist nicht mit der negativen Kritik (auch Hase) wegen des sagenhaften Kindermordes zu verdächtigen. Denn sowohl die Übereinstimmung mit Luk. ist von Bedeutung, als auch der Kindermord nicht zu bestreiten, da Macrobius ihn nicht bloß bestätigt, sondern auch kurz vor das Ende des Herodes verlegt. Letzterer starb Anfang April 750 p. u. c., was durch die Forschungen Sanclementes, nach Josephus und aus Münzen (s. Eckhel) feststeht, nicht 749 (gegen Sattler). Abzuweisen sind Caspari und Rieß (gegen letzteren Schegg, Weiß), welche den Tod 753, 29. Jan. setzen, indem sie nicht die Mondfinsternis am 12./13. März 750, sondern die von 753 am 10. Jan. festhalten, gegen die feststehenden Daten über den Regierungsantritt des Archelaus, Philippus und Antipas. Im März hatte Herodes seiner Gesundheit wegen Jerusalem verlassen und war von Kallirrhoë nicht wieder zurückgekehrt. Bei Ankunft der Weisen war er noch in Jerusalem. Da nun die Darstellung im Tempel, die 40 Tage nach der Geburt stattfand, am einfachsten vor deren Ankunft zu setzen ist, und der Befehl zum Kindermorde erst einige Zeit, nachdem Herodes vergeblich auf deren Rückkehr gewartet und sich getäuscht gesehen, erfolgte, so wird die Geburt spätestens in den Januar 750, wohl noch etwas früher zu setzen sein.

b. Lk. 2, 1 und die Schatzung. Die Angabe des Lk. ist zwiefach angegriffen: man leugnet, daß unter Augustus überhaupt eine solche, die sich über Judäa erstreckte, stattgehabt, sowie daß sie unter Quirinius geschehen sei. *1.* Es ist bekannt, daß Augustus von Anfang seiner Regierung an darauf bedacht war, die finanziellen Zustände seines Reiches genau kennen zu lernen; dahin gehört die von Jul. Cäsar angefangene Landvermessung, die Aufnahme von Landkarten, die Vorbereitung der Grundsteuer. Man fand nach seinem Tode ein statistisches Verzeichnis, worin die Truppen der römischen Bürger und der verbündeten Könige, alle Flotten, die Provinzen, die regna, Steuern, Zölle, Ausgaben, Einnahmen eingetragen waren (Tac. ann. I, 11; Suet. Oct. 101; Isid. Orig. 5, 36; auch Monum. Ancyran.). Herodes gehörte zu den verbündeten Königen. Seit Pompejus mußten die Juden hohe Abgaben geben; daß diese, als Herodes durch römische Gunst König wurde, aufgehoben worden seien, ist nicht bekannt, auch sehr unwahrscheinlich. Noch weniger ist denkbar, daß sich H. gegen die Schatzungen über sein Land sollte verwahrt haben, zumal der Kaiser ihm bei ganz unwichtiger Veranlassung (Jos. arch. XVI, 9. 3) geschrieben, er habe ihn bisher als Freund behandelt, werde aber fortan ihn als Unterthan ansehen müssen. Auch wegen der Nachfolge hatte er den Weisungen von Rom zu folgen. Die Juden schwuren dem Herodes, aber zugleich auch dem Kaiser (Jos. arch. XVII, 2. 4). Mithin ist eine Schatzung auf römischen Befehl, um die Zahl der Einwohner, Familien, Vermögen, Gewerbe u. a. zu konstatieren, zumal sie nicht in römischer Weise, sondern nach jüdischem Herkommen stattfand, durchaus nicht unwahrscheinlich. Und da Galiläa (wo Joseph wohnte) mitbetroffen war, konnte sie nur unter Herodes, so lange noch das Land ungeteilt war, geschehen sein. Das Schweigen bei anderen Schriftstellern ist nicht auffallend; von Dio C. haben wir nur einen unvollständigen Auszug; Tacitus beginnt erst mit Tiberius; bei Sueton fehlt auch sonst viel, ebenso bei Josephus; aber Cassiodorus und Suidas, der aus älteren Quellen, nicht bloß aus Luk. schöpfte (so auch Savigny, Huschke, Marquardt, Zumpt), bezeugen sie. — *2.* Die andere Frage, wie Quirinius dabei mitthätig war (nicht als Prokonsul, sondern als legatus Augusti pro praetore, da Syrien kaiserlich, nicht provincia senatus war, vgl. Marquardt, röm. Altertüm. III, 1. S. 195) kann nicht gelöst werden durch die Annahme, daß Lk. ungenau den Josephus benutzt (Mommsen) und an das von Jos. Ant. XVIII, 1. 1 erst sechs Jahre nach Chr., also zehn Jahre später gemeldete Kommen des Q. nach Syrien gedacht habe; um so weniger, da Luk. diese spätere Statthalterschaft des Q. nach Akt. 5, 37 gekannt und Josephus erst im J. 97 geschrieben hat. Er hätte also höchstens die Namen verwechselt haben können: die Thatsache der Schatzung bliebe bestehen, um so mehr als auch Jos. Ant. XVIII, 1. 1 auf eine frühere zu weisen scheint. Gegen Namensverwechselung spricht aber der ziemlich gelungene, auch von Mommsen festgehaltene Nachweis, daß Q. zweimal Statthalter war (wie mit Deutung einer bei Tibur gefundenen Inschrift auf Quirinius: Sanclemente, Borghesi, Henzen, Mommsen, Nipperdey zu Tac. ann. III, 48, Bergmann; gegen letztere Zumpt und Wieseler), oder daß er wenigstens außerord. Kommissar gewesen war (Weiß). — *3.* Andere wollen durch Interpretation der Worte helfen (statt αὕτη sei zu lesen αὐτή), oder den Artikel weglassen, oder erklären: die Schatzung geschah viel früher, als Quirinius in Syrien war, so daß Luk. diese frühere von der späteren (z. B. Ewald), oder den Befehl und Anfang von der Ausführung unterscheiden will und dann zu übersetzen wäre: „sie wurde ausgeführt, also beendigt"; solche Maßregeln pflegen viele Schwierigkeiten mit sich zu bringen und auch der bald erfolgte Tod des Herodes konnte sie gehindert haben; woraus sich erkläre, daß Josephus nicht diesen Anfang, wohl aber die Ausführung erwähnt (so Steinmeyer und Hofmann). Darnach wäre die Nachricht des Luk. (ganz analog der in Akt. 11, 28) eine sehr genaue: er wollte nicht sowohl sagen, daß die Geburt Jesu unter Q. geschehen (denn nach Tert. c. Marc. 4. 19 geschah sie unter C. S. Saturninus), als daß sie infolge der unter Q. veranstalteten Schatzung in Bethlehem (nicht Nazareth) erfolgt sei. Daß Q. von ihm erwähnt wird, geschah lediglich, um die betr. Schatzung von der in Akt. l. c. zu unterscheiden (so auch Weiß).

c. Nach Lk. 3, 23 war Jesus bei seiner Taufe „ungefähr" 30 Jahre alt. *1.* Das Auftreten des Täufers fand im 15. Jahre des Tiberius statt; also, da Augustus am 19. Aug. 767 starb, um 781/82 (782/83) p. u. c. Geschah es im Herbst 781 und ließ sich Jesus, der wenige Monate jünger war, einige Zeit nachher taufen, so fiel seine Geburt, wenn genau 30 Jahre gerechnet werden, ins J. 751. Aber jenes ὡςεί macht die Rechnung unbestimmt, und man würde wie unter a. auch auf das Jahr 750 (749) kommen. Andere (wie neuerlich Weiß u. Beyschlag) haben *2.* von der Mitregentschaft des Tiberius an gerechnet. Bald nach dessen Triumph über die Panonier und Dalmatier am 16. Jan. 765 machte Augustus diesen seinen Adoptivsohn zum collega imperii. Von hier an gerechnet (mit Cassiodor u. Eusebius auch Wieseler) würde das 15. Jahr sein 779/80 und wäre Jesus geboren 749/50 p. u. c. Diese Zählung ist doch bedenklich, da kein Beispiel vorliegt, daß die Regierungszeit des Tiberius offiziell so bestimmt worden wäre.

d. Nach Joh. 2, 20 hat der Bau des herod. Tempels 46 Jahre gedauert. Nach Jos. Ant. XV, 11 begann Herodes den Umbau im 18. Regierungsjahre (vom Nisan 734—735 p.

u. c.). Das Passah, an dem Jesus die Worte Joh. 2 sprach, war also 780; vorherging Jesu kurzer Aufenthalt in Kapernaum, die Reise von Kana dahin, 7 Tage zwischen der Gesandtschaft an den Täufer und der Hochzeit, 40 Tage der Versuchung. Jesu Taufe also würde in den Jan. 780 (Dez. 779), mithin, wenn Jesus damals 30 Jahre war, seine Geburt ins Jahr 749/50 fallen. Also wie bei a. und c. Nehmen wir keinen Bezug auf die Regentschaft, so würde ὡσεί auf 1—2 Jahre auszudehnen sein. Es führt diese Rechnung schließlich auch auf die ungefähre Angabe in Luk. 3, 23.

e. Nach Luk. 1, 5 war zur Zeit der Empfängnis des Täufers die Priesterklasse Abia in Dienst. Da 24 solcher Klassen wöchentlich abwechselten, kam die Reihe an jede zweimal im Jahre. Am Vorabend der Zerstörung Jerusalems durch Titus (9. Ab 823 p. u. c. = 4. Aug. 70 n. Chr.) trat die erste ihren Dienst an. Daraus hat man (Bengel) berechnet, daß, da die Ankündigung der Geburt des Täufers etwa 15 Monate vor Jesu Geburt fällt (Lk. 1, 26), sein Dienst im Jahre 748 gefallen sei in die Woche vom 17.—23. April und wieder vom 3.—9. Okt., mithin Jesu Geburt entweder im Juni 749 oder aber im Winter 749/50 stattgefunden habe. Diese ganze Rechnung ruht übrigens auf der unsicheren Voraussetzung, daß nie eine Unterbrechung oder Abweichung geschehen sei. — Aus allen Berechnungen ergibt sich so viel (gegen Rieß), daß die Berechnung des Dionys. Exig. (im 6. Jahrh.) ungenau, vielmehr die Zeit der Geburt 4—5 Jahre vor den Beginn der christlichen Ära zu setzen ist.

f. Zur astronomischen Berechnung hat man die Erzählung vom Stern verwendet. Kepler hat in mehreren Untersuchungen (zuletzt 1614) die von ihm im Jahre 1603 u. 1604 beobachtete Sternkonstellation des Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische, zu denen noch ein dritter heller Stern hinzukam, benutzt und durch Rechnung gefunden, daß eine gleiche Konjunktion 747 p. u. c. statthatte; sie seien so nahe gerückt, daß sie fast einen Stern zu bilden schienen. 748 trat noch Mars hinzu, möglich, daß 749 noch ein anderer, unbekannter (Komet oder Fixstern) hinzugetreten sei (wie 1572 und 1604 solche erschienen, oder wie nach den chinesischen astronomischen Aufzeichnungen ein Komet 750 p. u. c. erschienen ist). Dieser war dann der Leitstern (Mt. 2, 2) der Magier, die, in der Heimat durch göttliche Weisung zur Reise bewogen, sich im Winter 750 aufgemacht hätten. Jedenfalls bleibt solche Sternkonjunktion, die an sich selten ist, für jene Zeit bedeutsam, und die Verbindung mit dem Stern der Magier liegt sehr nahe. Doch ist auch hier die astronomische Berechnung nicht völlig einstimmig: nach Kepler ist das Geburtsjahr Jesu 748, nach Münter, Ebrard, Ljungberg 747, nach Lichtenstein 749, nach Ideler, Anger, Wieseler 750, Wurm 751, nach Rösch und Rieß 752, nach Caspari und Hase endlich 753.

B. **Der Tag der Geburt** ist gar nicht irgendwie geschichtlich angegeben noch zu berechnen. Daß Herden des Nachts auf dem Felde waren, hat man gegen die Winterzeit geltend gemacht. Doch haben Palästinareisende (Sepp, bes. Tobler u. a.) festgestellt, daß auch im Winter, bes. an milden Tagen, ein Übernachten mit den Herden im Freien vorkommt, ein solches also, namentlich bei dem größeren Andrange von Fremden, durchaus möglich war. Die kirchliche Festfeier am 25. Dez. (6. Jan. Epiphaniasfeier) hängt weder mit den römischen Saturnalien (17.—23. Dez.), noch mit dem pers. Mithrasfest (Sept.), noch mit dem fingierten Feste der unbesiegten Sonne zusammen (denn bei nat. invicti am 25. Dez. im Kalender von 354 n. Chr. ist nicht solis zu ergänzen, sondern die Worte sind, wie Mommsen erwiesen, vom Geburtstag des Kaisers Konstantins zu verstehen), sondern ist, wie P. Cassel gezeigt, analog den anderen christlichen Festen durch Verlegung des Tags der heilsgeschichtlichen Erfüllung auf den Tag der prophetischen Verheißung, nämlich auf das Tempelweihfest (Chanuka) und seine Lichtfeier, d. i. den 24. Tag des 9. Monats (nach Hag. 2, 18), entstanden. Eine Festsetzung, welche um so mehr berechtigt war, wenn die alte Tradition auf den Winter wies, wie dies manche oben gemachte Andeutungen wahrscheinlich machen.

C. **Die Dauer des Messiaswirkens.** a. Der Anfang war, wie unter A. c. und d. gezeigt, im 15. Jahre des Tiberius und einige Zeit vor dem Passah des Jahres 780, also etwa im Spätherbst 779; nach Beyschlag 780 p. u. c., 27 n. Chr.

b. Die syn. Evv. erwähnen nur ein Passah, zu welchem Jesus gereist ist, das seines Todes. Aber daß sie nur ein Lehrjahr Jesu angenommen, das angenehme Jahr (Lk. 4, 19; Jes. 61, 2), wie bes. Keim schließt, widerspricht *1.* der deutlichen johanneischen Tradition; *2.* der Unmöglichkeit, alle joh. Hergänge in den Rahmen Eines Jahres zu fassen; *3.* mehrfachen Andeutungen der syn. Berichte von einem öfteren Aufenthalt Jesu in Jerusalem und Umgegend. Einen solchen beweisen die dort ansässigen Freunde und Anhänger, der Mann in Bethphage, Jos. von Arimathia, der Gastfreund, bei dem J. das Passahmahl bestellte; die Freundschaft mit der Familie des Lazarus in Bethanien und dessen Schwestern Martha und Maria, welche ohne öfteren Aufenthalt nicht verständlich ist (Lk. 10, 38 f., gleich Joh. 11 und auch Mk. 11, 11); vor allem Jesu Wort über Jerusalem, deren Kinder er ποσάκις um sich zu sammeln versucht habe (Mt. 23, 37; Lk. 13, 34); auch sein Weinen über Jerusalem (Lk. 19, 42—4?), weil es die Zeit der Heimsuchung nicht beachtet. Die Mt. 11, 25 erwähnten Weisen

und Klugen können nicht in Galiläa allein gesucht werden, und das „täglich im Tempel“ kann sich nicht auf die letzten Tage beziehen (Mt. 26, 55; Lk. 21, 37). Merkwürdig ist auch Mk. 10, 1 in Verbindung mit Joh. 7, 10 und 10, 40. Die letzte Reise Jesu nach Jerusalem ist keineswegs eine machtvolle Entfaltung und großartiges Anerbieten des Heils an die Stadt; sie trägt vielmehr den Charakter einer letzten, mit einer Gerichtsdrohung verknüpften Aufforderung. Schon dieser Charakter hindert es, sie als einzige, als erste Begegnung und Anfang der Wirksamkeit Jesu im Mittelpunkt des auserwählten Volkes anzusehen: mit einem solchen Auftreten konnte Jesus, nachdem er bisher vergeblich gewirkt, wie dies sein Weinen über die Stadt zeigt, beschließen. — Welche Ausflüchte müssen Baur, Strauß, Schenkel anwenden, um das *ποσάκις* zu beseitigen! Keim wird ganz wild über die von Joh. berichteten „ewigen athemlosen Fahrten durchs Land eines abenteuernden Unruhgeistes“. Selbst Holtzm. und Hausr. nehmen mehrere Reisen nach Judäa an. „Ein Widerspruch zwischen den Syn. und Joh. über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ist auch für die unbefangene Kritik eine crux — ist unerträglich“ (Harnack).

c. Nach Joh. sind mindestens 3 Passahfeste anzusetzen: die in Joh. 2, 13. 6, 4, sowie das Kreuzigungspassah Joh. 12. Ob etwa noch ein viertes anzunehmen sei, hängt davon ab, wie Joh. 5, 1 die nicht näher bezeichnete *ἑορτή* (der Art. steht im Cod. Sin., ferner in C. E. F. H. L. M. u. a., aber nicht in B; gegen Lachm. festzuhalten) zu erklären ist, ob als Pfingsten (Cyr., Chrys., Bengel, Steck), Laubhütten (Ebr., Lichtst., Riggb.), als das Purimfest im Anf. des März (Wieseler, Hase, Lange, Meyer), oder als Versöhnungsfest (Caspari). Der Hauptstreit ist, ob Purim- oder Passahfest. Jenes sei die natürlichste Annahme, da sofort c. 6 das folgende Osterfest genannt wird; zumal 4, 35, wo wegen des sicher beglaubigten *ἔτι* kein Sprüchwort, sondern eine Zeitangabe vorliegt, etwa im Dez. gesprochen sein müsse. Dagegen spricht, daß das Purimfest nicht verpflichtete, nach Jerusalem zu gehen, daß es gar nicht als Tempelfest, sondern nur als Synagogenfest durch Vorlesung des Buches Esther begangen wurde und durchaus weltlichen Charakter trug, daß Jesus nicht in der kurzen Zwischenzeit wieder nach Galiläa zurückgekehrt sein kann. Daher am wahrscheinlichsten, und worauf jeder Leser zunächst fällt (Steinm.), das Passahfest, so daß also noch ein viertes hinzuzunehmen ist, und die Wirksamkeit Jesu drei volle Jahre umfaßt hat, wie bes. auch die Kirchenväter (Iren., Eus., auch Steinm.) annahmen. — Das Lk. 6, 1 erwähnte *σάββατον δευτεροπρῶτον* (was in ℵ B. L. fehlt) läßt sich chronologisch nicht verwerten. Chemnitz (harm. I, 348) bringt es mit Joh. 5 in Verbindung: es sei der Sabbat nach dem Joh. 5 genannten Passah. Der durch das Fehlen in manchen Hdschr. nicht zu verdächtigende singuläre Ausdruck wird am besten aus Lev. 23, 15 erklärt, wonach *ἀπὸ τῆς ἐπαύριον τῶν σαββάτων* (*ἀπὸ τῆς δευτέρας τοῦ πάσχα*) sieben Sabbate, 50 Tage, gezählt werden mußten; von diesen nach den ersten zu zählenden Sabbaten scheint die für diese Festzeit gebräuchliche Benennung entstanden (so auch Steinm.). Nach anderen aus der Sabbatsjahrperiode (Jos. arch. XIX, 10. 5. 6) zu bestimmen; vergl. das exeg. Hdb. z. d. St.

d. Einen Anhalt für die innerhalb der 4 Passahfeste zu gruppierenden Begebenheiten haben wir in der von allen 4 Evv. berichteten Speisung der 5000, Joh. 6 = Mt. 14, Mk. 6, Lk. 9, nebst dem bei den 3 ersten unmittelbar hinterher erzählten Wandeln auf dem Meere. Bilden diese Begebenheiten den Endpunkt einer Reihe, so kann zunächst Mt. 4—14 und Joh. 2—6 verglichen werden. Wichtig ist die Mt. 4, 12; Mk. 1, 14; Lk. 4, 14 erwähnte Wanderung nach Galiläa, und zwar auf Grund der Nachricht, daß Joh. der Täufer ins Gefängnis geworfen sei. Mithin kann diese Reise nicht die Joh. 2, 1 sein, da während des darauf folgenden Passahfestes nach 3, 29 der Täufer noch nicht in Haft genommen war. Also fällt Joh. 2—4 vor Mt. 4, 12 (p.), und die Syn. schweigen von dem Anfang der Wirksamkeit Jesu in Judäa, weil sie nach dem Vorgang des Matth. die der Weissagung entsprechende Wirksamkeit Jesu in Galiläa schildern wollten. Der Herr verläßt also seine Wirksamkeit in Judäa, und zwar nach Joh., um die dort schon drohenden Konflikte zu vermeiden, nachdem der Täufer in die nördlichen Gegenden gegangen war, um Jesu den Weg auch dort zu bahnen, wobei er in die Hände des Herodes gefallen; nach den Syn., weil er erfahren, daß der Täufer ins Gefängnis geworfen, was auch die Gegner in Judäa bestimmen konnte, bes. wegen der Tempelreinigung gegen Jesum vorzugehen. Beides schließt einander nicht aus. Die Galiläer aber empfingen ihn freudig, auf Grund der Nachrichten aus Judäa (Joh. 4, 54). Die Wanderung dahin geschah durch Samaria (4, 35 etwa im Dez., von Beyschlag unbeachtet gelassen), mithin dauerte die Wirksamkeit in Judäa vom Passahfeste mit der ersten Tempelreinigung bis zur Reise durch Samaria nach Galiläa etwa ³/₄ Jahre. Dann folgte die Wirksamkeit daselbst, unterbrochen durch das Joh. 5 genannte Fest (nicht Tempelweihfest, da Jesus soeben erst angekommen war, sondern entweder Purim- oder besser Passahfest) und ein Jahr später das Joh. 6 erwähnte Passah, dem die Speisung kurz vorherging. Es umfaßt also die Zeit von der Rückkehr durch Samarien nach Galiläa im Winter bis zum Speisungspassah ungefähr 16 Monate, unterbrochen durch einen kurzen Aufenthalt bei dem Feste in Jerusalem (Joh. 5). Dies die Zeit der galiläischen, ungestörten Wirksamkeit (bis Mt. 14).

e. Mt. 15—20 (p.) vergleichen sich mit Joh. 7—11, denn der Mt. 20,17; Mk. 10,32; Lk. 18,31 erwähnte Aufbruch zur letzten Reise über Jericho nach Jerusalem ist der Joh. 12,1 erwähnte. In diese Zeit fallen nach Joh. das Laubhüttenfest (Joh. 7), das Tempelweihfest (10,22), Jesu Aufenthalt in Peräa (10,40), in Bethanien (11,1 f.), in Ephraim (11,54). Hier ist es möglich, zwischen Laubhütten (im Sept.) und Tempelweihfest (Ende Dez.), also bei Joh. 10,21—22 noch einen längeren Aufenthalt in Galiläa anzusetzen, dessen Ende Mt. 19,1 (Mk. 10,1; Lk. 9,51) in dem Verlassen Galiläas bezeichnet ist. Dieser Aufbruch ist aber nicht mit Joh. 7, der Reise zum Laubhüttenfest, zu identifizieren. Für jenen Aufenthalt bietet den besten Raum das *τότε* (Mt. 15,1; Mk. 7,1) mit den von Jerusalem her berichteten Nachstellungen, denen Jesus durch seine größeren Wanderungen bis zur Grenze sich zu entziehen sucht. Also: Joh. 7,1—10,21, dann Mt. 15—18, und dann die Reise zum Tempelweihfest Joh. 10,22.

f. Im Reisebericht des Luk. 9,51—18,14 ist ein Reisefortschritt, wenn auch langsam vor sich gehend, nicht zu verkennen; nur der Aufenthalt in Bethanien Lk. 10,38 scheint willkürlich hier eingeschaltet. Sehr scharfsinnig hat Wies. hier drei Reisen gefunden: 9,57. 13,22. 17,11, doch ist eine Parallelisierung der beiden ersten mit Joh. 7 und 11 bedenklich. Vielmehr dürfte folgende Reihenfolge sich empfehlen: das Laubhüttenfest (Joh. 7,1—10,21), dann letzter Lehraufenthalt in Gal. (Mt. 15—18), schließend mit der Verklärung, der Aufbruch zur letzten Reise nach Jerusalem (Lk. 9,51 *ἐστήριξε τὸ πρόσωπον τοῦ πορεύεσθαι εἰς κ.*) und die Sammlung der Gläubigen durch Aussendung der 70 J. (Lk. 9,51—13,35), das Tempelweihfest (Joh. 10,22—42), der Aufenthalt in Peräa (Lk. 14,1—17,10), in Bethanien (Joh. 11,1—53), Rückzug nach Ephraim, letzter Zug durch Samaria, Galiläa und Peräa nach Jerusalem (Lk. 17,11—18,14; Joh. 11,54 f.). — Keims neueste Verteidigung einer nur einjährigen Dauer der Wirksamkeit Jesu beruht auf völlig haltlosen Voraussetzungen. — Auch bei Joh. nur ein Jahr der Wirksamkeit Jesu zu finden, wie Schweizer u. Steck, ist nur möglich bei so haltlosen Annahmen, wie daß Joh. 6,4 als Glosse zu streichen (Hitzig) oder als allegor. Notiz, um eine Beziehung von c. 6 aufs Abendmahl zu geben, anzusehen sei (Steck, Schweizer). — Ebenso muß die zweijährige Wirksamkeit, wie sie Weiß und Beyschlag festhalten, die Stelle 4,35 darangeben.

D. **Todesjahr und Todestag.** a. Das erstere ist abhängig von den unter A u. C angestellten Kombinationen; wir werden auf das Jahr 782/3 geführt; unabhängig davon (nicht aus Lk. 3,1 geschlossen) ist die Nachricht, welche auch Tertullian mitteilt, daß Jesus unter dem Konsulat der Brüder Geminus (15. J. des Tiberius), also 781/82 (29. n. Chr.) gekreuzigt sei. Daß es unter Pilatus geschehen, der von 26—36 n. Chr. die Verwaltung hatte, steht, abgesehen von allen anderen Nachrichten, durch Tacitus fest. Ohne entscheidende Gründe verlegen Keim und Hausrath den Tod Jesu, der etwa 1/4 Jahr nach dem des Täufers erfolgt sei (!), in das Jahr 788 (35 n. Chr.), weil die Juden (nach Jos. arch. XVIII, 5. 2) die Niederlage des Herodes Antipas durch den König Aretas als Strafgericht für die Hinrichtung des Täufers ansahen. Als ob die Strafe dem Verbrechen sofort gefolgt sein müßte! Und dann würde des Paulus Bekehrung, die nach Gal. 1,18 und 2 Kor. 11,32 (Akt. 9,24) ca. 35 oder 36 geschah, unmittelbar auf Jesu Tod gefolgt sein müssen, was gegen die Apg. ist. Entsprechend den verschiedenen Angaben über das Geburtsjahr ist auch das des Todes verschieden; Lichtenstein, Casp. nehmen das Jahr 30, Ljungberg 31, Hase u. a. 33 an.

b. Als Todestag wird von den sämtlichen Evv. der Freitag angesetzt, nur soll zwischen Joh. und den Syn. eine unausgleichbare Differenz stattfinden. Nach den Syn. sei der Herr am ersten Passahtage (15. Nisan) gekreuzigt, nach Joh. einen Tag vorher (14. Nisan); nach jenen habe er das letzte Passahmahl gleichzeitig mit allen Juden gehalten, also am abendlichen Ende des 14. Nisan, der schon als Anfang des 15. gezählt wurde; nach Joh. habe er es einen Tag vorweggehalten, am abendlichen Ende des 13., der schon als Anfang des 14. gerechnet wurde, wie denn auch Joh. 13,1 u. 29 dies Essen deutlich unterscheiden soll von der eigentlichen Passahfeier. Man hat entweder eine unlösbare Differenz (so auch Weiß) gefunden und je nach dem sonstigen Standpunkt bald den Syn. (so die Tüb.) Recht gegeben, bald dem Joh.; oder man hat keine Differenz statuiert, dann aber entweder eine Verdoppelung der Festtage (Serno) angenommen oder die syn. Stellen (Mt. 27,59 f; Lk. 23,56; Mk. 15,21. 42. 46) nach Joh. (Ebrard, Krafft, Isenberg), oder die johanneischen (13,1 u. 29. 19,14. 31) nach den syn. erklärt (Lightfoot, Bochart, Bynäus, Reland, Kern, Hengstb., Thol., Wies., Lange, Wichelh., v. Hofm. u. a.). Wir halten die letztere Auffassung für die richtige. Der Freitag war erster Passahtag und als Freitag auch Rüsttag auf den folgenden Tag, den Wochen-Sabbat, welcher als Passahsabbat bes. feierlich und mehr als der vorhergehende Passahtag geheiligt wurde (*παρασκευὴ τοῦ πάσχα* Joh. 19,14, was nicht heißt: auf das Passah, sondern der Rüsttag [sc. auf den Sabbat] im Passah). Man hat nun dieses Zusammenfallen astronomisch (Wurm) berechnet und gefunden, daß im Jahre 30 der Neumond auf Mittwoch 22. März abends 8 Uhr gefallen ist. Also begann am Donnerstag den 23. März abends 6 Uhr der 1. Nisan, mithin fiel der 15. Nisan, (Todestag) auf Freitag den 7. April des

Jahres 30; 783 p. u. Die dagegen von Caspari geltend gemachten Einwände haben Wieseler und Rotermund zurückgewiesen.

Vgl. im allgemeinen: Wieseler, Chronologie der Evv. 1843. Ders.: Beiträge zur richtigen Würdigung der Evv. u. der ev. Gesch. 1869. Rotermund, Stud. u. Krit. 1876.
Caspari, Chron.-geogr. Einl. z. L. J. 1869.
Ljungberg, Chronol. de la vie de Jésus, Paris 1878.
Speziell: Gh. Voss, De J. Chr. genealogia, de annis, quibus natus, baptizatus, mortuus. Amst. 1643. J. Keppler, De J. Chr. vero anno natalitio 1606. Ders. Comm. de vero anno, quo aet. Dei filius hum. nat. adsumserit. 1614. Bynaeus, De natali J. Chr. die 1609. Sanclemente, De vulg. verae emendat. 1793. F. Münter, Der Stern der Weisen 1827. Anger, Der St. der Weisen, Z. f. hist. Th. 1847. Huschke, Über den Census 1840. 47. Gumpach, St. u. Kr. 1852. Zumpt, Comm. epigraph. 1854. Bergmann, Über das monum. Ancyranum 1852. H. Gerlach, Die röm. Statthalter 1865. Rösch, Jhrb. f. d. Th. 1866. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi 1869. Aberle, Theol. Quartalschr. 1865. 68. 75. Hilgenfeld, Z. f. wiss. Th. 1865. 70. Lutterbeck, Die Jahre Christi nach alex. Ansatz und neuen astron. Bestimmungen 1878. Riess, Das Geburtsjahr Christi 1880 und gegen Schegg's: das Todesjahr des Herodes und Christi 1882, nochmals: 1883. Matthiaß, d. röm. Grundsteuern 1882. Sattler in der Augsb. Allg. Z. 1883; gegen ihn Steck, ebendas. || Mommsen, Res gestae divi Augusti ex mon. Ancyrano et Apolloniensi 1883 p. 161 f. || P. Cassel, Über Weihnachten 1857. || Röpe, Das Mahl des Fußwaschens 1856. Serno, Der Tag des letzten Passa 1859. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu 1864. Isenberg, Todestag des Herrn 1868. J. K. Aldrich, A critical examination of the question in regard to the time of our saviours crucifixion. Boston 1882. Petavius, Quot paschata Chr. obierit (ad. Epiph. t. II p. 203 sq.). Schneckenburger in s. Beitr 1832. W. Jacobi, Über die Data z. Chron. d. L. J. n. d. Ev. d. Joh., St. u. Kr. 1838. Anger, De temp. rat. 1833. R. Graßmann, Die Zeitfolge im L J. Stett. 1858 Steck, Z. Joh.-Ev. a) Dauer der öffl. Wirksk. Jesu, b) Perik. v. d. Ehebrecherin, Bern 1884.

4. Die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu.

I. Das Kommen des Sohnes in die Welt.

a. Die Menschwerdung des Sohnes ist sowohl eine That des Vaters, der, als die Zeit erfüllet war, den ewigen Sohn sandte, geboren von einem Weibe (Gal. 4, 4), als auch eine That des Sohnes, der vom Vater ausgegangen ist und gekommen in die Welt (Joh. 3, 13. 8, 42. 16, 28). Diesem Selbstzeugnis Jesu und dem Lehrzeugnis des Paulus und Johannes entspricht die hinlänglich glaubwürdig überlieferte Geschichte von der Geburt Jesu, des Sohnes Gottes, vom Weibe, wie sie Luk. ausführlich berichtet, und von seinem lehrhaften Standpunkt als Erfüllung der Weissagung auch Mt. bestätigt. Das Fehlen derselben bei Mk. entspricht dem Zweck seines Buches, die Geschichte der apost. Verkündigung zu schreiben; der Prolog des Joh. von dem fleischgewordenen, ewigen Gottesworte ersetzt die Vorgeschichte und fordert sie, ebenso wie verschiedene andere Stellen des Ev. Die Quelle für die Einzelnheiten ist nicht eine private, vereinzelte, ins Sagenhafte übergegangene Reminiscenz (Beyschl.), sondern die Mutter Jesu (auch nach Weiß), in deren Gedächtnis gerade dieses außerordentliche Erleben vor andern tief und mit allen Einzelnheiten sich einprägen mußte (vgl. die Andeutung Lk. 2, 19. 51). Wenn Weiß aber deren Mitteilungen mehrfach überarbeitet ansieht, so daß zwar die übernatürliche Geburt feststehe, aber doch alle Engeloffenbarung poetische Gestaltung sein solle, so ist mit Recht zu sagen: daß, wenn nicht sicher ist, daß die Geschichte so geschehen, wie sie berichtet ist, es auch nicht möglich ist, festzustellen, wie sie geschehen ist (Haupt). Bedenken gegen die Übereinstimmung der Berichte sind nur Deckmantel für den Angriff auf die Thatsache, daß der

Sohn Gottes wunderbar in der Jungfrau gezeugt und ebenso wunderbar geboren ist. In dieser Hauptsache aber stimmen beide Quellen völlig überein; und da auch die apostolische Lehre und die alttestamentliche Weissagung damit übereinstimmt, so liegt kein entscheidender Grund vor, ein historisch glaubhaftes Faktum hier nicht anzuerkennen.

b. Das Wiedererwachen der Prophetie, die seit vier Jahrhunderten stumm gewesen, bereitete auf die anbrechende Heilszeit vor (vgl. Lk. 1,47.67. 2,25.36). Maria erfährt die Engelsverkündigung von dem großen Geheimnis (Lk. 1,26--38), daß Gottes Geist sie heilige nach Leib, Seele und Geist, damit sie durch eine Gotteswirkung (Joh. 1,13) Mutter des Heiligen werde. Menschenmund bestätigt es ihr kraft heiliger Eingebung (Lk. 1,39 f.), und das selige Muttergefühl, wie es sich in ihrem Lobgesang (Lk. 1,46 f.) ausspricht, ist die Frucht ihres Glaubens an die Gottesbotschaft wie an den Heiland, der von ihr kommen soll, als an ihren und ihres Volkes Erretter. Diese Hergänge bestätigend, berichtet Mt. von der Fürsorge Gottes für die Maria in Bezug auf ihren Verlobten. Durch Engelsoffenbarung wird dem Joseph kund, daß das Kind der Maria heiligen Ursprungs, vom heiligen Geist gezeugt sei und von ihm mit dem Namen Jesus (Jeschuah, Jehoschua, Jahve-Hilfe, Jehova ist Hilfe) genannt werden solle. Bei seiner in frommem Glauben wurzelnden edlen Gesinnung wurde die Maria mit dem Kinde und so auch das Geheimnis der Gottesthat vor unheiliger Schmähung in der Welt geschützt. Letztere entsprach der Weissagung bei Micha 5 und bei Jes. 11, Jesu Eingang in die Welt seinem Ausgang, beide seiner Auferstehung von den Toten. Nur durch schöpferische Machtwirkung (Lk. 1,35–38; Mt. 1,18 f.) konnte der Gottmensch als der neue Adam in das sündhafte adamitische Geschlecht hineingesenkt und aus ihm ohne Sünde in der Ähnlichkeit sündlichen Fleisches (Röm. 8,3) geboren werden. Daher der Unterschied seiner Geburt von der des Täufers, des prophetischen Wegbereiters. Hätte Schleiermacher mit seinem Bedenken Recht, so würde nur ein Prophet, nicht aber der Sohn Gottes zur Welt gekommen sein. Diese geschichtlich begründete Gottesthat bekennt die Kirche auf Grund der hochwichtigen biblischen Worte in: „empfangen vom heiligen Geist, geboren von Maria der Jungfrau".

c. Nach Mt. wird Jesus in Bethlehem, der alten Davidstadt Judäas, geboren, entsprechend der Weissagung Micha 5; nach Lk. nicht in der Heimat der Eltern, in Nazareth, weil jene kaiserliche, die ganze Welt betreffende Maßregel der Schatzung die Eltern nach Bethlehem, ihrem beiderseitigen Stammorte (Lk. 2) nötigte. In dieser Zeit der, wie diese kaiserliche Maßregel zeigt, tiefsten Erniedrigung Israels, des Volkes Gottes, wird aus dem abgehauenen und verkommenen Stamme Davids in Davids Stadt der Sohn Davids (Röm. 1,3) nach dem Fleisch geboren, damit er als Herr Davids sein Volk und die Menschheit errette von einer Knechtschaft, die unseliger ist als die politische, nämlich der Sündenknechtschaft (Mt. 1,21), und so die Gottesgemeinschaft (1,23) herstelle.

d. In der tiefsten Erniedrigung und Armut, in einem Stall (Lk. 2,7, vielleicht in einer Berghöhle, nach Justins des M. Angabe S. 178) wird Jesus geboren. Aber allen Akten der Erniedrigung stehen zur Seite Bezeugungen seiner Hoheit von seiten seines Vaters für seinen göttlichen Ursprung und für sein

welterlösendes Kommen. Neben der Krippe in dem Stall steht die Ankündigung von der „großen Freude für alles Volk" und die Feier der nunmehr begründeten Erlösung (Lk. 2, 8—14), wozu nur direkt gesandte himmlische Boten befähigt waren. Neben der gesetzlichen Beschneidung (Gal. 4, 4. 5), durch die das Kind in das auserwählte Volk eingegliedert und für dasselbe verpflichtet wurde, steht die öffentlich verkündigte Namengebung als Zeugnis seiner Heilandsherrlichkeit. Neben der vom Gesetz geforderten Darbringung zur Heiligung und Loskaufung der Erstgeburt im Tempel steht das Prophetenwort über ihn als Licht der Heiden und Ruhm Israels. Die Eltern thun nach dem Gesetz, da das Kind ein wirkliches Glied des Volkes Israel war; Gott wird thun nach seiner Verheißung, da Jesus sein Sohn und Israels wie aller Welt Heiland ist. Daher stammen die Stimmen aus dem Heiligtum nicht von den Priestern seines Volkes, sondern von direkt dazu durch Gott gesandten Zeugen (Lk. 2, 21—38), — ebenso auch das von Gott gewirkte Kommen der Zeugen aus der Heidenwelt, da Israels König und Schriftgelehrte trotz besseren Wissens nicht in ihm ihren Ruhm sehen, vielmehr teils gleichgültig, teils feindlich sich verhalten (Mt. 2, 5. 8. 13), während die Sehnsucht der Heiden bei aller eignen hohen Bildung (*μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν*) in ihren Erstlingen Licht empfängt, und im Kinde trotz seiner Niedrigkeit den gebornen (nicht erst allmählich gewordenen oder gemachten) König in dem Licht des Sternes aus Jakob erkennt und um seiner göttlichen Herrlichkeit willen anbetet (2, 11). Alle Momente in der Geburtsgeschichte bezeugen es: Das Wort ward Fleisch.

e. Das Kind ist in Bethlehem geboren aus Davids Geschlecht nach seiten Josephs, seines Pflegevaters, für dessen Kind man Jesum hielt, obwohl er es nicht war (Lk. 3, 23), wie nach seiten der Mutter Maria, wie (auch nach Weiß) die beiden Geschlechtsregister, ersteres bei Matthäus, letzteres bei Lukas aktenmäßig (nicht „sinnlos" Strauß, gegen ihn bes. Steinm.) bekunden. Es hatte auch daselbst aufwachsen sollen. Aber die Verfolgung durch Herodes (der Kindermord auch bei Macrob. saturn. II, 4, wie Jan in s. Ausg., Wies., Steinm., anerkennen) führte zur Flucht der Eltern nach Ägypten (eine Reise von 3—4 Tagen), wo sie nur so lange blieben als nötig war, nämlich bis zum Tode des Herodes (etwa 3—4 Wochen). Dann aber zogen sie aus Furcht vor dessen Nachfolger Archelaus nicht wieder nach Bethlehem, sondern nach Nazareth. Die Reihenfolge ist also: Beschneidung, Darstellung, Ankunft der Magier, Flucht, Rückkehr nach Nazareth (nicht Ankunft der Magier, Flucht und dann erst Darstellung). — Luk., der die Flucht nicht erzählt, stimmt doch mit Matth. darin, daß das in Bethlehem geborene Kind nicht, wie zu erwarten, daselbst aufwuchs. Es war eine Verschuldung Israels, daß Jesus, der Sohn Davids, nicht als Bethlehemit, sondern als Nazarener aufwuchs und mit diesem die verachtete Niedrigkeit bezeichnenden Namen genannt wurde (Jes. 8, 23. 11, 1. 53, 2; Joh. 1, 47).

II. Das Aufwachsen Jesu in Nazareth.

a. Über die Heimat Nazareth (auch Nazara im Volksmunde), das Städtchen, die Bewohner desselben, und die reizende Umgebung, welche Hieronymus veranlaßte, es die Blume Galiläas zu nennen, vgl. oben 1, S. 316.

b. Der Familienkreis bestand zunächst aus Joseph, dem Pflegevater,

als Schützer und Ernährer, der als Zimmermann (Mt. 13,55) arbeitete und vor dem Auftreten Jesu gestorben zu sein scheint, da er seitdem nicht mehr erwähnt wird; sodann aus Maria, unter deren Augen das Kind aufwuchs. Als demütig gläubige Magd des Herrn hatte sie die zweifache Lebensaufgabe, das Kind zu erziehen und selbst zum persönlichen Glauben an ihr Kind, als den Heiland auch ihrer Sünden, kämpfend hindurchzudringen. Wie verantwortlich jenes, zeigt ihr Schmerz Lk. 2,48; wie schwer und verantwortlich dieses, zeigt der Kampf, der ihr geweissagt wird, daß ein Schwert durch ihre Seele dringen werde, wodurch sie von ihrem Kinde gelöst, ihn als ihren Heiland gewinnen sollte; zeigt ihr Kampf Joh. 2,4; Mk. 6,4 —, bis er schließlich am Kreuz sich vollendet. Daß der Mutter Einfluß vorwiegend war, geht schon aus dem Voranstellen der Maria in L. 2,48 und sonst hervor.

c. Was den Geschwisterkreis anlangt, so ist die bekannte Streitfrage, ob die in den Evv. genannten Brüder (und Schwestern) Jesu, Jakobus, Joses, Simon, Judas 1) wirkliche Brüder, also spätere Söhne des Joseph und der Maria, oder 2) Stiefbrüder, Söhne aus erster Ehe vor der mit Maria, oder 3) nur Vettern (Brudersöhne des Joseph, oder Schwestersöhne der Maria) gewesen, dahin zu entscheiden, daß die erste Lösung die dem einfachen Wortlaut nach natürlichste ist. Ἀδελφος heißt im N. T. nie anders; deswegen weist auch Lk. 2,7 (und Mt. 1,25, wo πρωτ. im c. Sin. fehlt) auf später geborne Söhne. Ebenso fordern alle Stellen, wo von Brüdern Jesu neben seiner Mutter die Rede ist (Joh. 2,12; Mt. 12,47 p. 13,55; Mk. 6,3 p.; Akt. 1,14), wegen dieser Nebeneinanderstellung, daß sie ebenso als Söhne der Maria zu fassen sind, wie Jesus Sohn und Maria Mutter war. Dazu kommt, daß die Brüder von den App. deutlich unterschieden werden, Joh. 2,12; Akt. 1,13; 1 Kor. 9,5 äußerlich, und in ihrem Glauben; Mt. 12,46; Joh. 7,5: „nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn", im Gegensatz zum Bekenntnis der Zwölfe c. 6,68. Auch die altkirchliche Tradition begünstigt unsere Ansicht, da die Stiefbruderhypothese erst in häret. Kreisen aufkam und da erst später, durch mönchische Anschauungen bestimmt, einige Kirchenlehrer den Jakobus, Bruder des Herrn, mit Jakobus Alphaei identifizierten und so die Vetterhypothese ausbildeten, gegen welche allein schon genügt, daß Jakobus, der Vorsteher zu Jerusalem, so oft er auch erwähnt wird, nie diese Bezeichnung erhält. Unsere Auffassung bei R. Sim., Cred., de Wette, Wiesl, Wiesing., Neander, Weiß, Bleek, Keim u. a.; für Vettern entscheiden sich: Calov, Hug, Schneckb., v. Hofm., Lange. Aber auch wenn es Vettern gewesen, wuchs Jesus jedenfalls in dem Kreise dieser „Brüder und Schwestern" auf, und hatte Anteil an allem, was nach Gottes Willen von Gaben, Aufgaben, Segnungen wie Erfahrungen, in einem Familienkreise gegeben ist.

d. Der Unterricht war zunächst der häusliche, bes. seitens der Mutter unter Gebet, im atl. Gotteswort, in der Geschichte, dem Gesetze, und der Weissagung des A. T.s, wie insbesondere in den Psalmen ihres Vaters David, worin Maria so bewandert war (Lk. 1,46 f.; 2 Tim. 3,15); darnach folgte schon vom sechsten Jahre der Unterricht in der Synagogenschule, beim Chazan, oder, da Nazareth auch Priesterstadt war, beim höher gebildeten Priester im Lesen, Schreiben und Auswendiglernen der Schrift. Höheren gelehrten Unterricht hat Jesus nicht empfangen; die griechische Sprache lernte er im Umgang

mit den Volksgenossen; doch bediente er sich (wie auch seine Apostel) nach Delitzsch der hebräischen, nach Dilloo der aramäischen Volkssprache. Was die Kinder in Israel zu lernen pflegten, hat auch Jesus gelernt; was aber Jesus zu lernen hatte, konnte ihn kein Mensch lehren; das konnte er nur empfangen von seinem Vater und aus dessen Wort.

e. Über die Kindheitsentwicklung selbst besagt Lk. 2,40, daß sie, ähnlich der des jungen Johannes, jedoch auch verschieden von dieser (Lk. 1,80), echt menschlich an Leib, Seele und Geist war, den Gesetzen des Wachstums in ungehemmtem Fortschritt entsprechend. Gleichen Schritt hielt sein „Erstarken in Bezug auf das Erfülltsein mit Weisheit", nicht mit der Weisheit dieser Welt, sondern mit der Weisheit Gottes im Erkennen wie Wollen und Thun, so daß, weil diese Entwicklung durch keine Störung unterbrochen war, auf seine so durchlebte heilige Kindheit „das Wohlgefallen Gottes gerichtet bleiben konnte", was bei keiner bloß menschlichen Kindheit der Fall ist. Daher 1,66 bei Johannes auch nur gesagt ist: „Die Hand des Herrn war mit ihm". — Neben dem Hause, der Schule und Synagoge wird auch das Volksleben wie der Tempel von bildendem und erziehendem Einfluß gewesen sein müssen.

f. Mit dem zwölften Jahre wurde der unter solchem Einfluß aufgewachsene und herangereifte Knabe wie die Kinder seines Volkes ein „Sohn des Gesetzes", indem er zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet ward. Demgemäß machte er mit seinen Eltern am Osterfeste zum erstenmale die jedem Israeliten wenigstens einmal im Jahre rituell gebotene und darum jetzt auch von ihm ersehnte Festreise nach Jerusalem (vgl. S. 164; auch 1, S. 419). Diesem natürlichen irdischen Wendepunkte entsprach die übernatürliche Entfaltung seines Wesens. Verursacht war sie durch nichts außer ihm, aber hervorgerufen durch einen (wohl den ersten) Verweis aus dem Munde der Maria. Diesen mußte die Heiligkeit seines verborgenen Wesens abweisen durch den hier zum erstenmale aus seinem Munde öffentlich hervorgetretenen, freilich auch von den Seinen nicht verstandenen Hinweis auf sein göttliches Sein und seinen Beruf. In den Worten, die uns Lk. 2,48 f., wie mit Absicht betont wird, aus dem Munde des Kindes Jesu berichtet: „Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines Vaters ist", liegt das erste Selbstbekenntnis Jesu, in welchem er zum erstenmale der Welt sich erschließt, *1.* über sein einzigartiges, ewiges und heiliges Sohnschaftsverhältnis zu Gott als seinem Vater, entgegen dem durch die Sünde gestörten aller Menschen zu Gott und darum auch gegenüber dem seiner Eltern zu ihm, dem Gottessohne, wie *2.* über den sein ganzes Leben beherrschenden Ratschluß (*δεῖ*) des Vaters, in Bezug auf seinen Beruf, allezeit zu sein, in dem was des Vaters ist, also auch in des Vaters Willen. Dies war sein Leben, hier lag seine Heimat. Dies auf dem Grunde des gottmenschlichen Seins erwachsene Selbstbewußtsein lebte wohl schon auch bisher in ihm, aber es wurde ihm jetzt erst durch den Gegensatz zu seiner Mutter (und in ihr zugleich im Gegensatz zu seinen Brüdern nach dem Fleisch im näheren und weiteren Umfang) und damit in seiner Einzigartigkeit offenbar, und es offenbarte sich erst jetzt mit dem natürlichen Fortschreiten der Entwicklung seines Bewußtseins, wie es denn auch jetzt erst nötig war, es zu offenbaren, als auf ihn Sünde gelegt ward, die er trug, ohne sie verschuldet

zu haben, und tragen sollte, um sie zu sühnen. Es ist diese Selbstoffenbarung die erste Frucht seines Wesens und enthält im Keime alle späteren Selbstzeugnisse in Wort und That. — Das Wort trägt das Zeugnis seiner Wahrheit in sich, es konnte nicht erfunden werden. Nur um dieses Wortes willen erklärt Strauß die an sich glaubhafte Erzählung für erdichtet, aber seine Bedenken sind nach Keim nicht tötlich; nach Hase, Schenkel, Schleierm. beginnt sogar hier erst die glaubwürdige Überlieferung. — Von diesem Worte aus fällt Licht sowohl auf sein Kommen in die Welt, so daß die Berichte darüber in demselben als durchaus glaubwürdig erscheinen, als auch auf die Zeit seines Lebens bis zum 30. Jahre, ja auf sein ganzes Wesen und Wirken.

g. Auch über Jesu Entwicklungszeit bis zum 30. Jahre gibt Lk. 2,50 den betreffenden Gesichtspunkt. Jenes erste Selbstzeugnis war auch für die Stellung der Maria ein wichtiger Aufschluß: das Wort vom Schwert beginnt sich zu erfüllen. Aber für Jesu Stellung zu den Eltern trat keine Änderung ein: ungeachtet seiner hier erschlossenen und von jenen wenigstens geahnten (v. 50), ja bewunderten, aber nicht verstandenen Hoheit (v. 47) erniedrigte er sich selbst und war und blieb ihnen unterthan. Darin bestand die Bewährung seines Seins in dem, was des Vaters, hier des Vaters göttliche Anordnung war. Seine Stellung blieb dieselbe bis zu der ihm vom Vater gewiesenen Stunde (Joh. 2,4); er blieb ihnen unterthan, aber doch anders als zuvor. Ein „Zunehmen" war seine Entwicklung in dieser Zeit des Gehorsamlernens (Hebr. 5,8), ebenso wie vor diesem Wendepunkt. Mit letzterem begann ein neuer Anfang, ein Fortschritt, jedoch ohne Abbruch mit der bisherigen Entwicklung und auch nicht als ein plötzliches Aufleuchten, dem desto größeres Dunkel gefolgt wäre. Das Neue bestand eben in seinem Verhältnis zu den Menschen, die er mit sich und seinem Vater in Zwiespalt sah und die weder ihn noch seinen Vater verstanden. Er war einzig und einsam in der Welt; jedoch zog er sich nicht, wie der Täufer, in die Einsamkeit zurück: vielmehr war er, wie unterthan, so auch dienend in der Liebe. Und kraft der σοφία, in welcher er in diesen Jahren entsprechend dem physischen Wachstum (ἡλικία) zunahm, lernte er in der fortschreitenden Erkenntnis seiner selbst als Gottes- und Menschensohn der sündigen Menschheit gegenüber sich zugleich als Heiland derselben erkennen und in selbstverleugnendem Gehorsam bewähren. Ein Wachsen war möglich sowohl was die Klarheit seines Erkennens, wie die Zuversicht seines Handels anlangt, den göttlichen Ratschluß in Selbstverleugnung und Demut der Liebe zu erfüllen, bis daß seine Stunde kam. Weder zog er sich zurück in die Wüste, wie der Täufer, sondern arbeitete im irdischen Beruf (Mk. 6,3); noch trat er lehrend und Wunder thuend auf, wie die apokryph. Evv. ihm andichten, vor der bestimmten Zeit. Wohl aber führte er ein Leben in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, so daß weder ein Rückschreiten im Erkennen und Wollen, noch ein Kampf gegen Fleisch und Sünde in ihm statthatte; so war er in allen Stücken den Menschen gleich, aber getrennt von Sünde. Es war ein schlechthin heiliges Leben, das er führte, und mit dem er ein vollkommenes Vorbild gab; nur auf einem solchen ruht die „Huld" Gottes und das „Wohlgefallen" der Menschen. Jene hat nie aufgehört; dieses kehrte sich in Mißfallen; aber es war nicht seine Schuld, daß, wie schon hier die Eltern, so auch fernerhin die Menschen an ihm Anstoß

nahmen (Mt. 11, 6). Er hat nie in Selbstsucht das Seine gesucht, sondern stets das, was der Menschen ist und darum auch was Gottes ist, dessen Ehre. Seine Selbstzeugnisse von seiner Sündlosigkeit sind im allerumfassendsten und allereigentlichsten Sinne zu deuten (Joh. 8, 29. 46). Er allein hatte sie, weil er als Eingeborner Sohn vom Vater voll war von Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14). Als solcher war er nicht von der Welt; die Quellen für seine Bildung können darum auch nicht liegen in der Welt, am wenigsten bei den Pharisäern (wie noch der Jude Abr. Geiger behauptete, gegen ihn Delitzsch), noch bei den Sadducäern oder Essäern, noch im Alexandrinismus. Das waren vielmehr hemmende Schranken für seine von Gott gewollte notwendige Entwicklung in seinem Volke. Nach Mt. 11, 27—30 haben wir jene Quelle in ihm als dem Sohne des Vaters und somit im Vater zu suchen (Joh. 7, 15—17. 8, 26—28). Daher erschließt sich ihm als dem Gottmenschen, der er von Geburt an ist, und der er nicht erst durch allmählige Ineinsbildung des göttlichen und menschlichen Faktors wird, die Schrift seines Volkes als das Wort seines Vaters; die Geschichte des Volkes als die seiner eigenen Vorbereitung für sein Kommen zu demselben (Joh. 1, 11); die ganze Schöpfungswelt als die, die in ihm das Leben hat (Joh. 1, 3. 4). Von der Welt her hat er nichts empfangen; die Welt sollte ihn empfangen; was er von ihr empfing, war das Seine. Dies alles ging ihm auf in der Stille des irdischen Berufslebens als der Vorbereitungszeit für seinen göttlichen Beruf. Der Anfang der Entwicklung ist das 12. Jahr, das Ende als seine Stunde gekommen war, da er, was in ihm sich erschlossen, nun für die Welt erschließen sollte: sein Leben als Licht der Menschen, die Gnade und die Wahrheit. Mit der Entwicklung seiner menschlichen Natur ging Hand in Hand die Entfaltung seines göttlichen Seins bis zu seinem Auftreten in seinem 30. Jahre.

Gelpke, Die Jugendgesch. des Herrn 1841. v. Oosterzee, De J. e Virg. M. nato 1840. Wieseler, Die Geschlechtstafeln, St. u. Kr. 1845. Delitzsch, Die Geschlechtsreg. J., Z. f. luth. Th. 1850. Steinmeyer, Bd. IV. Ewald, Der zwölfj. Jesus, Z. f. kirchl. W. 1886. || Kölling, Jesus u. s. Mutter 1875. Kuhn, Die Brüder Jesu, Jhrb. f. Th. u. chr Phil. 1834. Clemen in Winers Z. f. wiss. Th. 1829. A. H. Blom, Lugd. Bat. 1839. Wieseler, St. u. Kr. 1840 u. 1842 (u. zu Gal. 1, 19). Schaff, Das Verh. des Jak.-Br. des H. zu Jak. Alph. 1842, und Ev. KZ. 1861. Erdmann in s. Erkl. des Jakobusbr. 1881. || Steinhofer, Die 30j. Stille J. Chr. auf Erden 1876. Kuhn, Über den Bildungsgang Jesu, in d. Th. QSchr. 1838. Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben z. Z. Jesu, 2. A. 1879. Ders.: Jesus u. Hillel mit Rücks. auf Renan u. Geiger. 3. A. 1879. — Dilloo, De moedertaal van onzen Heere J. Chr. Amst. 1887.

5. Der Antritt des Heilandsberufs.

a. **Die heilsgeschichtliche Vorbereitung durch Johannes den Täufer** war durch die Propheten (Jes. 40, Mal. 3) verkündigt. Johannes, des Priesters Zacharias und der Elisabeth Sohn, hat für seine göttliche direkte Sendung und Ausrüstung ein dreifaches Zeugnis: seine wunderbare Geburt, das prophetische Wort und Jesu eignes Zeugnis (Mt. 11). In seinem Auftreten (Wandel und Wort), bildet er nach Gottes Willen den Abschluß des Alten Bundes; die Prophetie erreicht in ihm ihren abschließenden Höhepunkt. In ihm prägt sich aus und faßt sich zusammen die göttliche Vorbereitung des Alten Bundes nach den göttlichen Heilsabsichten für die Menschheit und für Israel insbe-

sondere. Er ist aber auch zugleich der Zeuge vom Anbruch des Neuen Bundes. Nicht kraft eignen Entschlusses, sondern kraft göttlichen Auftrages trat Johannes auf, uns zwar mit der Predigt und Forderung, daß jeder in Israel sich einer Taufe zur Sinnesänderung für das Eintreten in das bevorstehende Reich Gottes zu unterziehen habe. Die Art seines Auftretens in Kraft und Geist des Elias, wodurch seine göttliche Berufung, seine Aufgabe aber auch seine Schranke bezeichnet ist, dem entsprechend der Inhalt seiner scharfen Bußpredigt, vor allem die unerhörte Forderung der Taufe, erregte, obgleich er keine Zeichen noch Wunder that, sondern bloß durch sein Wort und seine Person wirkte, das beabsichtigte Aufsehen. Ganz Judäa zog in die Wüste am unteren Jordan, in die Gegend des toten Meeres. Dem allgemeinen Zuge konnten weder Pharisäer noch Sadducäer, wenn auch nur aus Furcht ihren Einfluß zu verlieren, widerstehen. Der Zweck der Predigt des Täufers war, Sündenerkenntnis und dadurch Verlangen nach dem bevorstehenden Heile im kommenden Messias zu wecken, damit der Tag seiner Ankunft nicht zum Gericht, sondern zum Heil werde. Seine Taufe sprach die Bußfertigen von Sünden los mit Bezug auf den kommenden Heiland, gab aber noch nicht den neuen Geist, den Geist Jesu Christi als den Geist des verklärten Gottmenschen und als Geist der Wiedergeburt und der Heilsgemeinschaft; sie machte bereit für den Messias, setzte aber noch nicht ein in die Gemeinschaft mit Christo und in sein Reich. Er sollte neues nicht schaffen; nur mit dem Alten sollte er, aber in seiner vollen Verwirklichung und Geltendmachung aufs neue vorbereiten. Mit der Jesu erteilten Taufe war seine Wirksamkeit als Wegbereiter abgeschlossen; seitdem ist er Zeuge von dem gekommenen und ihm bezeugten Messias. — Weil das Taufen etwas ihm allein eigenes war, führte er auch davon im Volke den Beinamen (Jos. ant. XVIII 5, 2); die Proselytentaufe ist aus späterer Zeit. — Die Wegbereitung war eine allgemeine Erweckungszeit, ohne ernstliche Sinnesänderung (Mt. 11, 16 f.; Joh. 5, 35) zu bewirken; nur eine kleine Schaar ernster Männer sammelte sich bleibend um ihn.

b. **Die göttliche Ausrüstung Jesu zum messianischen Amte in der Taufe.** *1.* Nach allen vier Evv. kam auch Jesus zu Johannes, und zwar allein, und in der Absicht, sich von ihm taufen zu lassen. Darüber wunderte sich der Täufer; er kannte ihn nach seinem gottwohlgefälligen Wandel und als den, dem er nicht wert ist die Schuhriemen aufzulösen. Jesus trat seiner Weigerung entgegen mit dem für beide Teile giltigen *πρέπον* (Mt. 3, 15); wie sein Taufen überhaupt göttlicher Befehl war, so war auch die Taufe Jesu göttliche Ordnung. Jesus begehrte sie in Erkenntnis des göttlichen Willens um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, um zu sein in dem, was des Vaters ist. Für das sündige Volk war die Taufe unter Voraussetzung des damit geschehenden Bekenntnisses der Sünde eine Taufe zur Vergebung und so zur Vorbereitung für das kommende Reich Gottes; beides konnte sie nicht für Jesum sein; weder nach dem begleitenden Wort, noch überhaupt wegen seiner Sündlosigkeit; auch nicht, weil er als Lamm und Knecht Gottes (Jes. 53) die Sünde der Welt getragen; denn er konnte sie nie als eigne bekennen noch Vergebung dafür empfangen. Vielmehr bekennt Jesus seine Gerechtigkeit in der Vollziehung des göttlichen Ratschlusses; dieser aber ist (nach Lk. 12, 50; Mk. 10, 38). in den Leidensweg seines Heilandsberufs bis zum Tod stellvertretend einzu-

gehen. Somit ist die Taufe für Jesus vielmehr die Todesweihe für die Ungerechtigkeit der Welt und damit die Offenbarung des durch diese That anbrechenden Reiches Gottes. Der Täufer verstand diese Deutung, wie sein erstes Wort nach dem Vollzug der Taufe, Joh. 1, 29, zeigt. Die Taufe ist der Anfang des Heilandswirkens Jesu, der erste Schritt auf seiner Todesbahn. Darum geht dieser selbstverleugnenden Gehorsamsthat zur Seite die göttliche Beglaubigung durch das Herabkommen des Geistes mit dem den Hergang deutenden Worte des Vaters, der sich als Vater zu dem mit der Todestaufe Getauften und Erniedrigten als seinem Sohne bekennt, und der an dessen Gehorsam sein Wohlgefallen bezeugt. Diesem zweifachen Zeugnis entspricht die Geistesmitteilung; sie zeigt, daß das Band zwischen Sohn und Vater auch in der Niedrigkeit seines Fleischeslebens bestehen bleibt, daß somit sein Berufswirken in Wort, Wandel und Leiden durch den heiligen Geist geheiligt und dem Vater wohlgefällig ist, endlich daß er taufen kann mit dem h. Geiste, und also die Quelle des Geistes für die zu erlösende Menschheit, daß er der gesalbte König des anhebenden Reiches Gottes als Reiches des Geistes ist.

2. Abzuweisen ist daher, daß Jesus Fühlung gesucht habe mit dem Täufer, daß er sich von ihm habe belehren lassen (Renan), oder daß er von ihm Impulse empfangen habe, und erst durch ihn zur Erkenntnis seines Berufs erwacht sei (Keim). Noch weniger zu billigen ist die gnostische Theorie, daß auf den Menschen Jesus sich jetzt erst der Logos herabgelassen, um ihn zum Sohne, oder zum Messias zu machen, oder daß Jesus jetzt erst sich seines Berufes bewußt geworden sei; nicht wie Weiß behauptet, daß sie der Abschluß seines bisherigen und der Beginn eines neuen Lebens sei, wozu die „Sinnesänderung" sehr gut passe; auch nicht wie Haupt: daß Jesus erst infolge des Taufwunders mit dem Messiasgedanken zu rechnen begonnen habe. Die Taufe ist nach den Quellen nicht ein sein inneres Wesen betreffender Vorgang, sondern sie steht in engster Beziehung zu seinem Amte (schon Jes. 11, 1; Akt. 10, 37. 38; Lk. 4, 1. 14), und so zu seinem Hervortreten in die Welt. Vor dem Täufer und damit vor der Welt ist Jesus als einzigartiger Sohn Gottes auch in seiner Niedrigkeit beglaubigt vom Vater. Hatte der Täufer ihn auch als Messias schon bisher gewußt: so wie jetzt, doch nicht. Daher sein prophetisches Zeugnis: Siehe das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29). Und wenn Johannes hernach (Mt. 11) zweifelt, so geschah es in der Stunde der Anfechtung, in der er Anstoß nahm an Jesu Auftreten (v. 6).

c. **Die persönliche Vorbereitung Jesu in der Bewährung gegen den Versucher.** An die in der Taufe nach ihrer zwiefachen Seite, als geschehene göttliche Ausrüstung und Bezeugung, wie als Übernahme der Leidens- und Todestaufe schließt sich die Versuchung nach ihrer zwiefachen Seite als Bewahrung wie als Kampf gegen den Versucher notwendig und unmittelbar an. *1.* Von demselben Geiste, welcher auf ihn bei der Taufe soeben herabgekommen war, wurde Jesus in die Einsamkeit, in die nördlich von Jericho gelegene Wüste Quarantania getrieben, zu dem Zwecke, dort versucht zu werden. Nur Jesus selbst kann von diesem für ihn, den anderen Adam, so wichtigen und notwendigen Hergang seinen Jüngern Mitteilung gemacht haben. Nicht bloß Hebr. 4, 15 bezeugt die Thatsächlichkeit, sondern auch Jesu Wort Joh. 14, 30 spricht von der Möglichkeit einer vom Satan gegen ihn gerichteten Versuchung.

Daher ist jede Ausdeutung, welche die Geschichtlichkeit antastet, zunächst die natürliche Erklärung, daß Satan ein Pharisäer (Bengel) oder eine pharisäische Deputation gewesen sei (Lange), weil unnatürlich und im Widerspruch mit dem ev. Bericht, auch wenn diese als Werkzeug Satans gefaßt würden, abzuweisen. Ebenso wenig wollen die Evv. einen Phantasievorgang oder Traum oder eine Vision erzählen, noch liegt eine Parabel zu Grunde (Uſt., Schleierm.), wogegen auch die Stellung am Anfang der Wirksamkeit Jesu spricht. Ullmann schwankt zwischen buchstäblicher und symbolischer Auffassung. Schenkel sieht in der Versuchungsgeschichte einen sagenhaften Niederschlag einer Reihe von Versuchungen seiner selbstsüchtigen Regungen, Hünefeld und ähnlich Weiß eine lehrhafte Zusammenfassung der sein ganzes Wirken begleitenden Versuchungen. Gegen jene Hypothese spricht durchgängig die von der Schrift bezeugte Sündlosigkeit, gegen die beiden letzteren der Bericht.

2. Es waren wirkliche Versuchungen des Versuchers, von welchem die Schrift und Jesus sonst lehrt, und gerade in dieser Stunde begreiflich, als Jesus sich anschickte, den Leidensweg zu gehen, um die Werke Satans zu zerstören (1 Joh. 4,8). Gegenüber dem angetretenen Leidensweg zur Herrlichkeit im Gehorsam der Selbstverleugnung stellte ihm Satan einen anderen verführerischeren Weg vor, wie er sich mit den fleischlichen Messiashoffnungen des israelitischen Volkes berührte. Ja Satan selbst stellte sich als Fürst des Reiches der Welt und als Urheber der Sünde ihm entgegen, in real persönlicher Begegnung, unverhüllt, aber entsprechend seinem Wesen.

3. Es war des Vaters Wille, den Sohn diesem Versuchungskampf zu unterstellen, damit er sich als der soeben bezeugte Sohn Gottes, Gehorsam lernend (Hebr. 5,8), bewähren und die Wege, die der Versucher ihm vorhielt, für sich und seine Glieder überwinden könne. Jesus konnte versucht werden, denn die Möglichkeit zu sündigen ist ebenso wenig wie das Wissen um Gut und Böse schon an sich Sünde. Die σάρξ, die Jesu eigen ist, mit ihren sinnlichen Trieben, leiblichen Bedürfnissen und seelischen Empfindungen, ist an sich ohne Sünde; erst wenn der Wille in selbstischer Weise, d. h. gegen Gottes Willen von ihnen sich beherrschen läßt, entsteht die Sünde. So knüpft Satan an die natürlichen Bedürfnisse des menschgewordenen Sohnes an, indem er sie in Verbindung setzt mit seinem Messiasberufe. Die dreifache Richtung der Sünde 1 Joh. 2,16 entspricht den drei Versuchungen und dem dreifachen messianischen Amte gegenüber dem göttlichen, ihm vorgezeichneten und von ihm bei der Taufe gewollten Wege: α) daß Jesus seine Gotteskraft nicht im Dienste eignen Bedürfnisses, der zur fleischlichen Lust gesteigerten sinnlichen Begierde verwende, sondern im Dienste der erbarmenden Liebe Gottes, um die Menschheit fürs Reich Gottes zu erretten; β) daß Jesus auf dem gottgewollten Wege der Selbsterniedrigung, nicht aber auf dem gottwidrigen der Selbstverherrlichung (durch Schauwunder) auf Gottes Beistand zu rechnen habe; γ) daß er das ihm als Sohn Gottes und Davids Sohn verheißene Ziel der Weltherrschaft nicht im Dienst der Selbstsucht und der Sünde, sondern durch Gottesdienst mit vernichtendem Kampf gegen die Sünde und ihren Urheber zu erstreben habe. Im Glaubensgehorsam der Selbstverleugnung und im Leidenskampf mit Geduld will Jesus als Knecht Gottes erringen, aber nicht gegen Gottes Willen als einen Raub sich aneignen, was ihm vom Vater bestimmt

ist und was ihm als dem soeben beglaubigten Sohne gebührt. Darum kämpft er als Menschensohn in wahrhaft sittlicher Weise mit dem Worte Gottes auf dem Wege Gottes und im Dienste Gottes.

4. Diesem siegreich erkämpften Heilandsweg entspricht später das beständige Abwehren der stets erneuerten Versuchungen (Joh. 4,34. 6,38; Mt. 20,28; — 27,40; Joh. 7,3.4. 6,14 ff.; Mk. 8,32 f.); denn nur eine Zeitlang verließ ihn der Versucher (Lk. 4,13). Jesu Versuchung ist daher nicht bloß ein Leiden, sondern ein Kämpfen gegen den Versucher, aus dem er als Sieger über denselben hervorgeht; durch ihn können seitdem die Seinen alle Angriffe des Zweifels, Aberglaubens und Unglaubens überwinden. Der Stärkere ist über den Starken gekommen (Lk. 11,21). Satan muß ihn verlassen, der Himmel ist geöffnet und die Engel Gottes dienen ihm (Hebr. 1,14; Joh. 1,52) als dem Menschensohne. Sie bezeugen das Wohlgefallen des Vaters von neuem, daß der Himmel über ihm und seinem Wirken auf Erden geöffnet bleibt.

d. **Plan und Verfahren Jesu.** *1.* Die Frage nach dem „Plane" Jesu bei seinem messianischen Amtsantritt und für sein Heilandswirken (der Ausdruck zuerst in den Wolfenb. Fragm.) ist nur im rationalistischen Sinne eine „ungesalzene" (Kahnis), wenn man darunter ein allmähliches Ausreifen seines Messiasbewußtseins und seines durch die Umstände bedingten Verfahrens versteht. Es ist gegen die Quellen, daß Jesus zuerst ein politisches Messiasideal gehabt und dies allmählich erst aufgegeben und mit dem Martyrium vertauscht habe (de Wette, Hase); oder daß er zuerst „zündender Sittenlehrer", dann seit dem Verkehr mit dem Täufer „schwärmerischer Idealist und Prophet des nahen Himmelreichs", dann, seit dem Tode desselben „schroff revolutionärer, antijüdischer Messias" und „himmelstürmender düsterer Riese", endlich seit dem Palmenzuge „tragisch untergehender, aber in den Herzen der Seinen fortlebender Märtyrer" gewesen (Renan); oder daß er sechs Stadien durchlaufen habe (Schenkel), wonach er, mit des Täufes Wirken unzufrieden, aber von ihm angeregt, erst später als Messias sich erkannt habe. Ebenso geschichtswidrig unterscheidet Keim einen galiläischen Frühling, galiläische Stürme und ein jerusalemisches Todesostern, und läßt darnach den durch den Täufer erweckten Messias das Reich als bevorstehend, als auf eine innerliche Gestaltung angewiesen, schließlich doch als sinnliches, aus den Kämpfen mit den finstern Todesmächten hervorbrechendes verkündigen. Überhaupt ist es gegen die Quellen und gegen die echte pädagogische Weisheit Jesu, daß er zuerst nur in Galiläa, dann mächtig die Fahne entfaltend erst kurz vor seinem Todespassah in Jerusalem aufgetreten sei. Auch die Synoptiker kennen einen mehrmaligen Aufenthalt daselbst, und das Auftreten bei dem letzten Einzuge war nicht dazu geeignet, die noch nicht vorbereiteten und empfänglich gemachten noch erst zu gewinnen; es war vielmehr ein letztes Zeugnis, dem andere vorangegangen waren, und diente nur dazu in seiner Art ihnen alle Entschuldigung zu nehmen. Auch Weiß mit seiner Annahme eines allmählichen Entstehens des Messiasbewußtseins und eines zwiefachen Planes, wonach Jesus dem ersten, durch den Unglauben des Volkes gescheiterten, einen zweiten (ebenso gescheiterten) folgen läßt, nämlich Israel durch prophetisches und hernach durch hohenpriesterliches Thun fürs Reich Gottes zu gewinnen, steht im Widerspruch mit den Quellen.

2. Vielmehr tritt Jesus, welcher sich wie die Tauffoffenbarung und sein

Sieg über den Versucher zeigt, im Widerspruch weiß mit den Messiaserwartungen des Volkes (vgl. auch Joh. 2) bei seinem messianischen Amtsantritt mit voller Klarheit und Gewißheit über den Weg, die Mittel und das Ziel seines Wirkens hervor. Es ist ihm hierüber auch nicht erst in der Versuchungszeit ein Licht aufgegangen, noch hat er sich anfänglich ein anderes Bild von der Art und der Zeit des Erfolges gemacht, als es später sich verwirklichte (gegen Beyschlag und Weiß), denn schon sein erstes Wort im zwölften Jahre enthält die deutliche Erkenntnis über seine Person, wie sein Werk; mindestens ist Jesus bei seinem ersten Auftreten, sowohl nach den Synoptikern als nach Johannes sich völlig klar bewußt über das, was er wollte und wozu er berufen war. Sein Plan entspricht dem alttestamentlichen Messiasbild wie er es verstand, also im unzweideutigen Gegensatz zu den falschen Vorstellungen des Volkes, wie seiner Oberen und der Schriftgelehrten; und den bei der Abwehr der drei Versuchungen ausgesprochenen Grundsätzen, wonach er mit Ausschluß jeder Art von irdisch weltlicher politischer Beziehung sich bewußt, Prophet, Priester und König im höchsten Sinne des Wortes zu sein, doch zuerst als Prophet den göttlichen Willen verkündigt, um die Notwendigkeit und das Verständnis für seinen durch stellvertretendes Opferleiden zu dem Ziele königlicher Weltherrschaft führenden Weg kund zu thun und einzuschlagen. Diesen göttlichen Heilsplan, den göttlichen Auftrag und Willen des Vaters zum Besten Israels und der ganzen Menschheit, wie er in der Schrift des Alten Bundes, zwar nicht nach dem Buchstaben, wohl aber nach dem von Christo erschlossenen Geiste vorlag, hat Jesus von Anfang an klar in seinem mit dem Messiasgeist erfüllten Bewußtsein vor Augen. Dem entsprechend bringt er, in echt pädagogischer Weise „weisheitsvoll“ stets die rechten Mittel zu dem gottgewollten Ziele wählend, wie und was und wann der Vater es ihm zeigt, stufenmäßig fortschreitend, das ihm Aufgetragene zur Verwirklichung. Er hat sich also nicht erst durch die Verhältnisse belehren und sein Bewußtsein ausgestalten lassen, als ob er nicht daran gedacht, was werden soll (gegen Haupt).

3. Als **Prophet** (Lk. 24, 19), nur scheinbar ähnlich denen des A. T.s, zeugt er nicht von dem, was ihm gegeben, oder vom Zukünftigen, sondern von sich selbst, als von dem, der die Verwirklichung alles dessen in seiner Person ist, was im A. T. als Hoffnung und Verheißung verkündet wird. Dies drückt Jesus auch aus in seinen **Selbstbezeichnungen**: er nennt sich Sohn (Sohn Gottes), um sein einzigartiges Verhältnis zu Gott als seinem Vater, und **Menschensohn**, um in Anknüpfung an den geheimnisvollen Namen des Messias bei Dan. 7, 13, sich als Sohn Gottes in seiner Menschwerdung zum Heile der Menschheit zu bezeichnen. Als Zweck seines Kommens hören wir ihn sagen: ich bin dazu gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, die Wahrheit zu zeugen, mein Leben zu geben zum Lösegeld für viele, den Frieden zu bringen und nicht das Schwert (Mt. 18, 11; Lk. 19, 10; Joh. 12, 47. 18, 37; Mt. 20, 28. 10, 34 u. Joh. 10, 11). Demnach will er nicht sowohl eine neue Lehre bringen, als sich selbst darbieten; er will die Seelen der Menschen erretten vom Tode, von der Macht der Finsternis, des Fürsten dieser Welt, der Knechtschaft der Sünde und ihren Folgen, durch sein Reich für das Reich seines Vaters, also neues Leben aus Gott in der Gnade und in der Gemeinschaft mit sich und dem Vater in den einzelnen Seelen schaffen.

Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt sich sowohl sein Kommen in die Welt als Gottmensch und sein Gang durch Leiden zur Herrlichkeit, als sein gesamtes Verfahren in den einzelnen Wundern, in seinen Lehren, und in seinem Leiden und Sterben. Es war ein Beruf ohne Gleichen; deshalb auch Jesus und sein Wirken ohne Gleichen. Zu diesem Zweck aber bildet er von Anfang an eine an seine Person, und zwar durch den Glauben gebundene neue Gemeinschaft, in welcher er königlich waltet, weil er für alle heilsvermittelnd als Lamm Gottes die Sünden trägt, die er zu seiner Zeit mit Opferung seines Lebens sühnen wird. Erst nach Überwindung von Sünde und Tod durch sein Sühnopfer kann er das neue Leben den Seinen geben und sein bis dahin nur vorbereitetes Reich an die Stelle des bisherigen Bundesvolkes mit der sichtbaren Tempelgemeinschaft in der Gestalt der Kirche Gottes auf Erden setzen, und durch sie das Reich Gottes als Reich des Geistes in den Herzen der Glaubenden aus dem Weltreich sammeln und herrichten. Daß es sich um die Aufrichtung des Gottesreiches überhaupt handle, daß es durch ihn, und wie es geschehen soll, und daß es auch durch ihn zur Vollendung kommen werde, das war ihm nach seinen in sich einheitlichen Aussagen vom Reiche Gottes von Anfang an klar und gewiß. Aber daß er (wie Weiß behauptete) zuerst das Reich Gottes in den Schranken und Formen der Theokratie Israels habe als ein irdisches Reich der Herrlichkeit und des Glücks gründen wollen, widerspricht allen, auch seinen anerkannt frühesten Aussprüchen. Diese Grundzüge des göttlichen Heilsplanes Jesu sind teils alttestamentlich geweissagt, teils beim Täufer schon erkennbar. Sie erscheinen sofort am Anfang des Wirkens Jesu im Keime, in der Versuchung siegreich durchgekämpft, und treten im Lauf desselben mit immer größerer Klarheit nach den Umständen und im Verhältnis zur Fassungskraft der Seinen hervor.

4. Sein Verfahren ist völlig diesem Auftrage entsprechend. *α*) Mit dem h. Geist gesalbt, voll Gnade, welche Sünden vergibt, Gebrechen heilt, vom Verderben rettet, und voll Wahrheit will er das Reich des Geistes in der Wahrheit und Liebe begründen durch Mitteilung seines Geistes als des Geistes vom Vater im Himmel an die Menschen. Die Mittel sind sein Wort, sein Wandel, sein Sterben — und weil des Gottmenschen, darum sind es gottmenschliche: seine Worte ewiges, göttliches Leben gebende Worte, sein Wandel heiliger urbildlicher Wandel in der Liebe, sein Sterben unschuldiges, freies und sühnendes Sterben, dem die Auferstehung folgen mußte. Mit diesen Mitteln sammelt er um seine Person seine Jünger, sie erziehend und durch sich heiligend, zwölf an der Zahl, als die Träger und Stammväter des Neuen Bundesvolkes, und einen weiteren Kreis von 70, nach der Zahl der Ältesten und der Siebenzigzahl der Völker des Erdreiches. Sie bilden den Grundstamm für die neue Gemeinschaft des Geistes, für die Kirche. Sie sollen seine Zeugen und die Träger seines Geistes sein, berufen, Gottes Plan und Jesu Werk an die Menschheit zu verbreiten. Denn sein Thun war an Zeit und Ort gebunden. Er wirkt zwar Tag und Nacht, aber doch stets zu seiner Stunde, im Anschluß an die Tage seines Vaters wie an die Festtage seines Volkes, und nicht über die Grenzen des auserwählten Volkes hinaus, was durch einzelne bes. motivierte Ausnahmen nur bestätigt wird. Von Jerusalem und seinem Tempel ausgehend, wendet er sich, weil sofort eine feindselige Stimmung gegen ihn

sich regt, nach dem am meisten verlassenen Galiläa, doch auch Samaria nicht übersehend, und stets wieder nach dem Mittelpunkte zurückkehrend. Aber auch die einzelnen Seelen aus der Heidenwelt, welche irdisch und geistlich die Grenzen überschritten hatten und zu ihm gekommen waren, weist er nicht von sich. — β) Die Verkündigung des Wortes hatte zum Mittelpunkt ihn selbst, und von hier aus beleuchtet er alles, den Alten Bund wie die Welt, das Menschenherz wie die Völkerwelt, alles erneuernd und umfassend zur Herrichtung seines Reiches, dessen König er ist. Diesen reichen Inhalt legt Jesus in den verschiedensten Formen seiner pädagogischen Weisheit, wie dem Bedürfnis der Hörer entsprechend in Zwiegespräch, Lehrrede, Gnome, Parabel, parabolischer Erzählung dar, wobei ein Fortschreiten in formaler wie materialer Hinsicht unverkennbar ist, aber auch Wiederholungen wegen der stets neuen Zuhörer und ihren gleichen Bedürfnisse nötig macht, sogar, wie Haupt anerkennt, in sehr umfangreichem Maße. Bei allem Reichtum des Inhalts gebietet er über die einfachste Form, bei aller Tiefe der Gedanken ist er unnachahmlich populär, einfach und durchsichtig klar. Von seinen Reden geben uns die Evangelisten die Höhenpunkte, Spitzen und Grundgedanken, welche Jesus durch Zwischenreden verbunden und klar gemacht. Aber die Evv. machen nicht selbst Reden als Mosaikarbeiten (gegen Haupt). Accomodiert hat er sich den Bedürfnissen wie der Fassungskraft (Joh. 16, 12), also formell, aber nur mit der strengsten Wahrung der Wahrheit; nie materiell hat er irrige Volksvorstellungen aufgenommen, auch nicht bloß vorübergehend; er hat sie vielmehr bekämpft. War doch der Zweck seines Lehrens (Joh. 8, 32), durch die Wahrheit frei zu machen von der Sünde und zu gewinnen für das Reich der Wahrheit, jeden ohne Unterschied, der zu ihm kam. Daher hat er öffentlich und stets für alle, nie bloß für Eingeweihte, mit Ausschluß der Menge, gelehrt (Joh. 18, 20) — im Gegensatze zu den Weisen der Welt, für die das „odi profanum vulgus“ galt, im Unterschied auch von den Schriftgelehrten und Pharisäern, welche die Religion zur Sache einer Schule oder Partei gemacht hatten. — γ) Jesus lehrt durch Wort und Wandel, durch Thun und Leiden, aber er wirkt auch zugleich, was er lehrt; dies bezeugt seine Wunderthätigkeit. Über sie spricht er selbst: Joh. 8, 14 ff. 5, 31—36. 10, 37 f. 15, 24; Mt. 11, 5. Danach sind die Wunder nicht bloß staunenerregende τέρατα, sondern messianische Heilandswerke (ἔργα) und Selbstzeugnisse seiner gottmenschlichen Person, d. i. der in ihm lebenden göttlichen δύναμις, die schöpferisch dem Heilszweck gemäß wirkt (daher σημεῖα). Wir dürfen und können nach Jesu Worten nicht unterscheiden, wie Weiß will, zwischen Wundern Gottes und den eigentlichen Wundern Jesu, welche auf einer körperlichen Heilgabe beruht, so daß Jesus jene nur ankündige, diese vollzieht, was ohne ein befremdliches Rationalisieren (Haupt) nicht möglich ist. Alle Wunder vollzieht Jesus in der Einheit seines Lebens und Wollens mit dem Vater. Sie bezwecken also nicht zunächst den Beweis seiner Messianität, vielmehr sollen sie der erstorbenen Welt das Leben geben, und hiedurch die in Christo vorhandene Herrlichkeit (δόξα Joh. 2, 11), den Durchbruch der neuen Gnaden- und Geisteswelt in der alten, der Sünde anheimgefallenen Schöpfungswelt, somit zugleich die Ehre Gottes (Joh. 11) offenbaren. Jedes Wunder hat neben diesem höheren und allgemeinen noch seinen besonderen Zweck; daher

sind alle Wunder verkörperte Lehrreden. Was er spricht, das geschieht (Mt. 9, 1—8). Die sogen. Naturwunder wie auch die Heilungen sind nicht wunderbarer, als die geistlichen Wunder, Sündenvergebung und Wiedergeburt. Die leiblichen Wunder sind abgesehen davon, daß sie auch Wohlthaten sind für die Leidenden (Akt. 10, 38) Abbilder seiner geistlichen Wirksamkeit; die Naturwunder sind Parallelen zu den Wundern im Reiche Gottes, und so auf einander sich beziehende, also prophetische Hinweise auf die Zukunft des Reiches der Vollendung. Dadurch haben sie auch für das sinnliche Volk pädagogische Bedeutung. Den Wundern entsprechen ferner die nicht minder wunderbaren Selbstzeugnisse, wie die Einblicke und Erkenntnisse des verborgenen Herzens und der Weltverhältnisse, und der wunderbar heilige, sündenlose Wandel, sowie endlich die an ihm selbst gewirkten Wundererscheinungen der Geburt, Taufe, Verklärung, Auferstehung und Auffahrt.

Über Johannes den Täufer vgl.: Gleich, De bapt. Joh. 1689. Ch. Cellarius, De J. Bapt. 1691. 1711. Herm. Witsius, Exercit. de J. B. in s. Misc. sacr. II. J. J. Hottinger, J. B. hist. 1717. Sal. Deyling, Obs. sacr. III. Stein u. Osiander in Keils Analect. IV. Hemsen. De christologia J. B. 1824. Leopold 1825. Usteri in St. u. Kr. 1839. v. Rohden 1838. Gademann, Über das Verh. des Joh. d. T. z. Herrn, Z. f. luth. Th. 1852. E. Haupt, Joh. d. T. 1874. Reynolds, John the Bapt. 1879. Breest, J. der Täuf. 1881. Köhler, Joh. d. T., eine (einseitig) kritische Studie. 1884. Klöpper, Z. f. wiss. Th. 1885. Schmidt, Die Christol. des Täuf. Jhrb. f. d. Th. 1869. || Über die Taufe Jesu vgl.: Hottinger 1708. 9. Olearius, Dem. auctoritas Chr. ex bapt. 1711. Bes. Steinmeyer, Die Epiphanien im L. J. 1880.

Über die Versuchungsgeschichte vergl.: Vitringa, De tent. D. 1695. Hottinger 1709. F. Meyer, War Jesus einer Sünde fähig. Bl. f. höhere Wahrh. 1831. L. J. Baumgarten 1855. In der Tüb. Theol. QSchr. 1828. Usteri, St. u. Kr. 1830. Hasert das. 1830. Ullmann, Die Sündlosigkeit 1838 u. St. u. Kr. 1842. Wimmer, ebend. 1845. Graul, Z. f. luth. Th. 1844. Pfeiffer u. Rink, Ztschr. f. chr. Wiss. 1851. Lauff, St. u. Kr. 1853. Brückner, Die Vers.-Gesch. 1857. Engelhardt, De J. Chr. tent. Dorp. 1858. C. B. Moll, Über die Versuchung 1859. Dorner, Über Jesu sündlose Vollkommenheit. 1862. Haupt, St. u. Kr. 1871. Niemann, Ges. Vortr. 1878. Kluge, Jahrb. f. deutsche Th. 1878. A. Luthardt, Allg. Luth. K.Z. 1879. Hünefeld 1880. Steinmeyer, Die Epiphanien 1880. Heman, im Beweis d. Gl. 1882. Atzberger (kath.), Die Unsündlichkeit Christi 1883.

Über den Plan Jesu vgl.: Reinhard, Über den Pl. J. bearb. v. Heubner 1830. Schmidt, St. u. Kr. 1878. || Über die Lehrweise Jesu: Fecht, De admiranda in Chr. docendi virtute. Rost. 1711. Olearius, De methodo Chr. 1747. Bleek u. Lechler, Über das A. T. in den Reden Jesu, St. u. Kr. 1835 u. 54. Haupt, Alttest. Citate in den Evv. 1871. Ders.: Die pädag. Weish. Jesu 1880. || Wielz, Über die Ironien in d. R. J. in den Nachr. über die exeg. Gesellsch. 1822. Grulich, Über d. Jr. 1838. H. Weiß, Über die Grundzüge der Heilslehre, St. u. Kr. 1869. || Über die Parabeln außer oben S. 143 noch: Krummacher, Geist u. Form d. ev. Gesch. § 197—225. Rettberg, De par. 1879. || Über die Wunder: Heubner, Miraculorum ab Evv. narrat. interpret. gramm. hist. 1807 [gegen die natürl. Wundererkl.]. C. L. Nitzsch, Quantum Chr. tribuerit miraculis 1796. H. A. Schott, De consilio quo J. miracula ediderit. Lps. 1809. 10 (Opp. exeg.). Lehnerdt, De nonnullis effatis Chr., unde ipse quid quantumque tribuerit miraculis cognosci liceat. Regiom. 1833. Jul. Müller, De mirac. natura et necessitate progr. 1839. 41. J. C. K. v. Hofmann, Z. f. Prot. u. K. 1846. Schulze, Über die W. J. Chr. 1864. Steinmeyer, Beitr. I. 1866. || J. F. Winzer, De daemonologia N. T. 1812. 1821, 5 Abh. Th. Meyer, Über die Dämonischen im N. T. St. u. Kr. 1839. Über Besessenheitsfälle (in Vilmars Past.-theol. Bl., V, 1863).

6. Die Zeit des Sammelns, des Neubaus und der Beginn des Kampfes.

I. Die Anfänge des prophetischen Wirkens Jesu vor dem ersten Passah.

a. „Er ist mitten unter euch getreten, den ihr nicht kennt“, so bezeugte der Täufer Jesum am Tage vor dessen Hervortreten nach seinem Siege in

der Wüste an die offiziell vom Sanhedrin an den Täufer gesandte Deputation. Er wies damit das Volk in seinen Oberen von sich weg auf Jesum hin, und zugleich hinauf auf den, der der Zeit nach vor ihm gewesen, der so hoch über ihm ist, sowohl seinem Wesen nach, daß er nicht wert sei, ihm die Schuhriemen aufzulösen, als auch seinem Wirken nach, da er mit dem h. Geist und Feuer, und nicht bloß mit Wasser taufe (Joh. 1,15.36). Dieser ersten Einführung schließt sich die zweite an: „siehe, das ist Gottes Lamm", mit welchen Worten der Täufer am Tage hernach, als er Jesum begegnete, diesen seinen Jüngern zeigte. Also eine Einführung in sein Eigentumsvolk und die Zuführung des letzteren zu ihm. Der Täufer erkennt, daß seine Zeit abgelaufen ist; er weist Jesu seine Anhänger als die ersten Jünger zu. Als Freund des Bräutigams wirbt er um die Braut, sein Volk.

b. Nun zeugt Jesus von sich selbst, nachdem auf das wiederholte Zeugnis des Täufers zwei galiläische heilsverlangende Männer, Andreas und Johannes, ihm nachgegangen waren. Er fesselt sie durch und an seine Persönlichkeit, und gewinnt durch sie den Bruder des ersteren, Simon Petrus, wie durch Joh. seinen Bruder Jakobus 1,42, und am folgenden Tage Philippus, ihren Landsmann, und durch diesen Nathanael (Bartholomäus). Damit war für diese Männer, wie auch für Jesum ein Wendepunkt eingetreten (wie auch die var. ἀπάρτι andeutet). Seine Heilswirksamkeit ist eröffnet, und sie sollen deren Zeugen sein (Joh. 1,52; Lk. 10,23). Mit ihnen kehrt er zunächst zurück in seine und ihre Heimat, nach Galiläa; hier offenbart er bei einer Hochzeit (zu der um seiner Mutter als der Verwandten willen auch Jesus sofort nebst seinen Jüngern geladen ward, auf die wohl durch den aus Kana stammenden Nathanael gebrachte Kunde von seiner Rückkehr) die Herrlichkeit seines verborgenen Wesens in der Verwandlung des Wassers in Wein, nicht ohne mit dem Worte „Meine Stunde ist noch nicht gekommen", teils auf die spätere bevorstehende Zeit seines öffentlichen Hervortretens in Jerusalem hinzuweisen, teils alle fleischlichen Hoffnungen, mit denen man ihn etwa vorwärts zu drängen suchte, zunächst seiner Mutter gegenüber, ein für allemal abzuschneiden (Joh. 2,1–11). Durch die Augenzeugenschaft des Johannes ist sowohl die Thatsächlichkeit des Vorgangs gesichert, als die Annahme aller natürlichen Vermittlungen (weder Hochzeitsscherz noch Geschmackswirkung!), ebenso die eines Stimmungs- (Beyschlag) oder Vorsehungswunders (Weiß) ausgeschlossen; Joh. bezeichnet die vorliegende Thatsache der Verwandlung als erstes Wunder und als Offenbarung der Herrlichkeit Jesu. In diesem ersten Wunder am Anfang seines Wirkens spiegelt sich seine erlösende Heilswirksamkeit überhaupt, sofern er nicht gekommen ist, Gottes Werke zu zerstören, sondern durch seinen neu- und umschaffenden Geist der Gnade, des Friedens und der Freude sie vielmehr zu verklären (Röm. 14,17); sie beginnt hier und reicht bis zur schließlichen Weltverklärung. Im Hause und zwar bei der Familiengründung fing er sein Wirken an, weil vom Hause aus das Ganze der Menschheit erneuert werden muß. — So hatte er in der vorbereitenden Stille die ersten Jünger gewonnen, deren er bedurfte, um mit Zeugen vor seinem Volk öffentlich aufzutreten. Nach kurzem Weilen in Kapernaum (Joh. 2,12), wohin ihn die gewonnenen Jünger werden eingeladen haben, und von wo er auch wohl wieder in die Stille nach Nazareth auf kurze Zeit zurückgekehrt war, zog er zum (ersten) Osterfeste nach Jerusalem.

II. Die Zeit des Sammelns vom ersten Passah bis z. zweiten (780—781 a. u. c.).

a. Die öffentliche Wirksamkeit des Propheten, von Gott gesandt, konnte von Rechts wegen nur in Jerusalem, dem Mittelpunkte seines Volkes, und nur am Passahfeste ihren Anfang nehmen; der Herr trat ein in seinen Tempel, als der vom Täufer bezeugte und von Manchen schon erkannte Messias. Es mußte aber hier zunächst, im Gegensatz zum Wunder in Kana, ein reinigendes Wirken stattfinden, weil das Haus seines Vaters durch das Götzenwesen des Mammonsdienstes entheiligt war, und alles Gericht am Hause Gottes anfangen und alle Heiligung von dort ausgehen muß. Das Recht dazu hatte und bezeugte er auf das Befragen der Obrigkeit als Sohn seines Vaters, dem das Heiligtum gehört; so beginnt seine öffentliche Wirksamkeit mit dieser Ausübung des Hausrechtes und diesem Bekenntnisse seiner Gottessohnschaft. Schon hier regt sich die Feindschaft, oder besser: er deckt die in der Entheiligung des Tempels schon vorhandene auf. Aber er weissagt auch die Aufhebung derselben durch Aufrichtung der neuen Gottesgemeinschaft mittelst seiner Auferstehung von den Toten als Haupt einer Gemeinde, welche sein Leib, eine Behausung Gottes im Geiste ist (Joh. 2, 19. 22; Eph. 2, 22). Doch weder diese Gottesthat, welche Weiß und Beyschlag nach Joh. an dem Anfang, die meisten nach den Syn. am Ende der Wirksamkeit Jesu geschehen sein lassen, welche aber sowohl am Anfang als am Ende in ihrer bedeutsamen Eigentümlichkeit, berechtigt war, zumal letztere gewisse, durch die Wiederholung erklärbare Unterschiede zeigt (so auch Schleierm. und die meisten konservativen Kritiker), noch die anderen Zeichen, welche Jesus thut, verbunden mit der Predigt vom Reiche Gottes (3, 3) und bes. von seiner Messianität (2, 23) machen Eindruck auf das Volk als solches. Man hält ihn selbst in den maßgebenden Kreisen nur für einen Lehrer von Gott gekommen, auf Grund seiner Zeichen, die er that; aber es bedarf der Wiedergeburt, welche bei jedem Einzelnen durch Wasser und Geist vollzogen werden muß, um ihn des Reiches Gottes teilhaftig zu machen, unter Bedingung des Glaubens an die Liebe Gottes in dem vom Himmel gekommenen und ans Kreuz erhöhten Menschensohne. Dies bezeugte das Nachtgespräch mit dem suchenden Nikodemus, einem Mitgliede des Sanhedrins, welcher von Jesu gehört hatte, aber aus Furcht, seiner Stellung zu schaden, nur heimlich und nächtlicher Weile ihn aufzusuchen wagte (Joh. 3). Jesu Seelsorge blieb an ihm nicht ohne Frucht (7, 50. 19, 39), und der Glaube vieler ἄρχοντες (12, 42) ist doch auch wohl nicht ohne des Nikodemus Vermittlung geweckt worden. — Auch außerhalb Jerusalems in Judäa, wo Jesus noch längere Zeit neben und wie Johannes taufend den Grund zum Reiche Gottes zu legen suchte, fand er keinen Eingang, so sehr auch der Täufer noch in seinem letzten Zeugnis dem Volke seine Stellung zu ihm klarlegte. Denn das Mißtrauen der Pharisäer wuchs mit der Zunahme seiner Jünger (Joh. 3, 26, vergl. 12, 19); zwar brach Jesus, um alle Konflikte mit ihnen für jetzt noch zu vermeiden, sein Wirken in Judäa ab, um es unter dem Schutze seiner heimatlichen Provinz fortzusetzen, zumal Galiläa seit der inzwischen erfolgten Gefangennahme des Täufers, der dorthin seine vorbereitende Thätigkeit verlegt und scharf des galiläisch-peräischen Tetrarchen Herodes Antipas gottwidrige Ehe mit der Herodias gerügt hatte, ohne geistliche Einwirkung war (vgl. auch

II. Die Zeit des Sammelns vom ersten Passah bis z. zweiten (780—781 a. u. c.).

a. Die öffentliche Wirksamkeit des Propheten, von Gott gesandt, konnte von Rechts wegen nur in Jerusalem, dem Mittelpunkte seines Volkes, und nur am Passahfeste ihren Anfang nehmen; der Herr trat ein in seinen Tempel, als der vom Täufer bezeugte und von Manchen schon erkannte Messias. Es mußte aber hier zunächst, im Gegensatz zum Wunder in Kana, ein reinigendes Wirken stattfinden, weil das Haus seines Vaters durch das Götzenwesen des Mammonsdienstes entheiligt war, und alles Gericht am Hause Gottes anfangen und alle Heiligung von dort ausgehen muß. Das Recht dazu hatte und bezeugte er auf das Befragen der Obrigkeit als Sohn seines Vaters, dem das Heiligtum gehört; so beginnt seine öffentliche Wirksamkeit mit dieser Ausübung des Hausrechtes und diesem Bekenntnisse seiner Gottessohnschaft. Schon hier regt sich die Feindschaft, oder besser: er deckt die in der Entheiligung des Tempels schon vorhandene auf. Aber er weissagt auch die Aufhebung derselben durch Aufrichtung der neuen Gottesgemeinschaft mittelst seiner Auferstehung von den Toten als Haupt einer Gemeinde, welche sein Leib, eine Behausung Gottes im Geiste ist (Joh. 2, 19. 22; Eph. 2, 22). Doch weder diese Gottesthat, welche Weiß und Beyschlag nach Joh. an dem Anfang, die meisten nach den Syn. am Ende der Wirksamkeit Jesu geschehen sein lassen, welche aber sowohl am Anfang als am Ende in ihrer bedeutsamen Eigentümlichkeit, berechtigt war, zumal letztere gewisse, durch die Wiederholung erklärbare Unterschiede zeigt (so auch Schleierm. und die meisten konservativen Kritiker), noch die anderen Zeichen, welche Jesus thut, verbunden mit der Predigt vom Reiche Gottes (3, 3) und bes. von seiner Messianität (2, 23) machen Eindruck auf das Volk als solches. Man hält ihn selbst in den maßgebenden Kreisen nur für einen Lehrer von Gott gekommen, auf Grund seiner Zeichen, die er that; aber es bedarf der Wiedergeburt, welche bei jedem Einzelnen durch Wasser und Geist vollzogen werden muß, um ihn des Reiches Gottes teilhaftig zu machen, unter Bedingung des Glaubens an die Liebe Gottes in dem vom Himmel gekommenen und ans Kreuz erhöhten Menschensohne. Dies bezeugte das Nachtgespräch mit dem suchenden Nikodemus, einem Mitgliede des Sanhedrins, welcher von Jesu gehört hatte, aber aus Furcht, seiner Stellung zu schaden, nur heimlich und nächtlicher Weile ihn aufzusuchen wagte (Joh. 3). Jesu Seelsorge blieb an ihm nicht ohne Frucht (7, 50. 19, 39), und der Glaube vieler ἄρχοντες (12, 42) ist doch auch wohl nicht ohne des Nikodemus Vermittlung geweckt worden. — Auch außerhalb Jerusalems in Judäa, wo Jesus noch längere Zeit neben und wie Johannes taufend den Grund zum Reiche Gottes zu legen suchte, fand er keinen Eingang, so sehr auch der Täufer noch in seinem letzten Zeugnis dem Volke seine Stellung zu ihm klarlegte. Denn das Mißtrauen der Pharisäer wuchs mit der Zunahme seiner Jünger (Joh. 3, 26, vergl. 12, 19); zwar brach Jesus, um alle Konflikte mit ihnen für jetzt noch zu vermeiden, sein Wirken in Judäa ab, um es unter dem Schutze seiner heimatlichen Provinz fortzusetzen, zumal Galiläa seit der inzwischen erfolgten Gefangennahme des Täufers, der dorthin seine vorbereitende Thätigkeit verlegt und scharf des galiläisch-peräischen Tetrarchen Herodes Antipas gottwidrige Ehe mit der Herodias gerügt hatte, ohne geistliche Einwirkung war (vgl. auch

Jos. Ant. XVIII, 5. 1 ff.). Allein seine judäische Wirksamkeit muß doch bis in den Anfang des Dezember (Joh. 4,35; vgl. S. 191) gedauert haben.

b. Den Rückweg nahm Jesus absichtlich durch das von den Juden für unrein gehaltene Samaria, nicht um dort zu predigen, sondern weil er in seinem Volke Nachstellungen zu befürchten hatte (2,24.25). Aber weil er infolge seines Gespräches mit einem gefallenen Weibe aus dem Volk sich als Prophet dadurch offenbarte, daß er im Gegensatz zur Anbetung auf Garizim und in Jerusalem (am Jakobsbrunnen, dem samaritanischen Tempelberg Garizim gegenüber), den rechten Ort der Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit verkündigte, und um seines bloßen Wortbekenntnisses willen, daß er der auch von den Samaritanern erwartete Messias (Deut. 18), der Heiland der Welt sei, bei den Bewohnern von Sichar, nahe bei Sichem (al Askar), — im Gegensatz zu dem Widerspruch der rechtgläubigen Juden — gläubige Aufnahme fand, blieb er volle zwei Tage daselbst. Seine Thätigkeit gehörte seinem Volke; später hier die Frucht seiner Aussaat zu sammeln überließ er seinen Jüngern (Akt. 8).

c. Nun wandte er sich nach dem so verachteten Galiläa (Joh. 4,43 f.; Mt. 4,12), dem Lande der Heiden, die in Finsternis und Todesschatten sitzen (Jes. 8,23 f.; Mt. 4,15). Ungeachtet der Prophet nichts im Vaterlande zu gelten pflegt, Jesus auch, mit Ausnahme der Weinverwandlung in Kana, noch keine Wunder dort gethan hatte, so war doch schon, auf die von Judäa und Samaria her über ihn in Umlauf gesetzten Gerüchte, verbunden mit der Kunde von seinen Wundern, eine wohlwollende Stimmung, ja im Gegensatz von Judäa unerwartete Willigkeit für seine Person vorhanden, daß sogar ein königlicher Beamter (genauer ein Beamter des Tetrarchen Her. Antipas) von Kapernaum wegen seines totkranken Kindes um Hilfe nach Kana kam und trotz der Schwachheit seines Glaubens, der nur durch die geschehenen Wunder geweckt war, doch die Frucht in der Erfüllung der verheißenen Heilung davon trug, damit er vom Zeichenglauben zum Glauben an Jesu Wort und so zum Glauben an die Person Jesu als Sohn Gottes hindurchdringe. (Diese von Joh. 4,46–53 berichtete Heilung mit der von Mt. 8,5–13 und Lk. 7,2–10 erzählten, wo es sich um einen römischen Centurio, also einen Heiden, handelt und die Heilung in Kapernaum selbst erfolgt, zusammenzuwerfen, verbietet schon die Charakterverschiedenheit der dabei beteiligten Hauptpersonen). Jesus beschloß zunächst hier in der Stille zu wirken, daher er auch seine Jünger in deren Heimat entließ; erst später beabsichtigte er seine Wirksamkeit für längere Zeit in Galiläa zu lokalisieren. Zwar konnte er Nazareth nicht zum Ausgangs- und Mittelpunkt machen, weil die hier herrschende Kleinlichkeit der Gesinnung ihm ungeachtet seiner holdseligen Predigt doch nicht verzeihen mochte, daß er die Heimat nicht durch ein Wunder auszeichnete. Der von Lk. 4,16–31 hier an dem Anfang der galiläischen Wirksamkeit unter Angabe durchaus individueller Züge erzählte Vorgang ist nicht mit dem Mt. 13,53 f. und Mk. 6,1 f. berichteten spätern Besuche Jesu in Nazareth identisch (richtig auch Ewald, Meyer u. a.). Seiner Landsleute Verblendung steigerte sich bis zum Mordanschlag. Darum verlegte Jesus, nachdem er noch in den Schulen des städtereichen Landstriches umher vielfach gepredigt hatte (Lk. 4,43 f.) seinen Wohnsitz endgültig nach Kapernaum (Mt. 4,12), dem Mittelpunkt des großen Land-

und Seeverkehrs, benutzte jedoch, bevor er sein Wirken von hier aus begann, die Wiederkehr des Passahfestes, um noch einmal in Jerusalem seine Gnade anzubieten.

In diesem ersten Jahre also handelt es sich um eine vorbereitende, das ganze Arbeitsfeld prüfend untersuchende und zugleich Einzelne sammelnde Wirksamkeit. Aber die Verstocktheit des Volkes in seiner sinnlichen Herzensrichtung und in seinem Unglauben und zwar in allen Teilen des Landes war Jesu von Anfang an nicht verborgen (Joh. 2,24); doch galt es, das Heil allen anzubieten, um wenigstens Einige aus den Kranken und Sündern zu gewinnen (Mt. 9,12; Mark. 2,17; Lk. 5,31 f.).

III. Die Zeit des Neubaues vom (zweiten) Passah 781 bis zum Laubhüttenfest 782 a. u. c.

a. Nur um des Festes willen war Jesus (auch wohl ohne Jüngerbegleitung) hinauf nach Jerusalem gegangen, nicht um dort bleibend zu wirken (Joh. 5,1–47). Die Frage an den 38jährigen Gelähmten am Teiche Bethesda: „Willst du gesund werden?" war zugleich eine Frage Jesu an sein diesem Kranken gleichendes Volk. Der Herr des Tempels, als den er sich beim ersten Kommen nach Jerusalem gezeigt hatte, heilt, weil er auch Herr des Sabbats ist, an einem Sabbattage. Diese vereinzelte That seines Erbarmens war der Ausgang der neuen, seitdem verstärkten Feindschaft: er übertritt das heiligste Gesetz. Zwar rechtfertigt Jesus sein Thun als ein Thun des Sohnes Gottes, der ebenso wirkt wie sein Vater. Aber diese Rechtfertigung treibt die Feinde nur weiter in den Gegensatz zu ihm, zur Beschuldigung der Gotteslästerung; der Sanhedrin faßt den richterlichen Beschluß, ihn zu töten (Joh. 5,18. 7,19. 25). Dies erklärt genügend die sofortige Umkehr Jesu nach Galiläa zu der schon vorher daselbst mit der Gefangensetzung des Täufers in Aussicht genommenen, nun aber notwendig gewordenen längeren Wirksamkeit, um fern von den Einflüssen Jerusalems in Galiläa die Seinen zu befestigen und die Grundlagen zu der Gemeinschaft des Neuen Bundes zu legen.

b. Zu dem Zweck bindet er jetzt seine noch ab- und zugehenden gläubigen Jünger fester an sich; er ruft sie (Mt. 4,18; Mark. 1,16) in seine Nachfolge, um sie zu Menschenfischern zu machen, und später zeigt er ihnen an dem wunderbaren Fischzug den Unterschied dieses Berufs von ihrem irdischen, und den Segen der Arbeit im Gehorsam auf sein Wort (Lk. 5,1 f.; Mk. 1,16 f.). — Über die nächstfolgende Zeit berichtet am treuesten Markus (1,16—3,12), wohl auf Grund der Mitteilungen des Simon Petrus, in dessen Gedächtnis dieses erste Auftreten des Herrn naturgemäß die tiefsten Wurzeln schlug. Jesu Wirksamkeit in und von Kapernaum aus in der näheren und ferneren Umgegend (Mk. 1,45) des lieblichen und dichtbevölkerten Sees von Genezareth; sein Lehren in den Synagogen; das Heilen der zahlreichen Kranken aller Art bis tief in die Nacht, so daß er sich zuweilen in die Stille zurückziehen muß (3,7) — dies alles hatte zur Folge, teils daß aus Galiläa und Judäa, ja auch aus Jerusalem und bis aus den Grenzen von Tyrus her große Mengen des Volks zusammen strömten, ihn zu hören, teils daß sein Jüngerkreis befestigt im Glauben sich mehrte (Berufung des Zöllners Levi = Matthäus Mk. 2,13 f.), sowie des Unterschiedes ihres Meisters vom Täufer sich bewußt wurde und erkannte,

daß die Zeit der Vorbereitung vorüber, daß in ihm der Neue Bund (Mk. 2,21 f.) gekommen sei, der, wie die Stellung Jesu zu dem Fasten und dem Sabbat, sowie zu den Armen im Geiste, den Sündern und Zöllnern zeigte, nicht mehr der Bund des Gesetzes und seiner pharisäischen Beobachtung war (Mk. 2,23 f. 3,6).

c. Von diesem Fortschritte legt weiter Zeugnis ab die Auswahl von zwölf Jüngern aus seiner näheren Umgebung zu Aposteln, zu den Stammvätern der neuen Bundesgemeinschaft (Mt. 10,1–5; Mk. 3,13–19; Lk. 6,12–16). (Die negative Kritik der Neuzeit, z. B. Seufert, sieht im Apostolat erst eine Institution der apostolischen Kirche, welche später auf Jesum zurückgeführt worden sei!)

Zu den sechs, welche von Anfang an zu Jesu gekommen, waren seitdem noch sechs andere allmählich hinzuberufen. In allen Verzeichnissen stehen sie so geordnet, daß in den drei Gruppen je dieselben vier Jünger genannt sind und daß in jeder der nämliche als erster steht.

I. Voran steht in der I. Gruppe stets

1) Simon, genannt Petrus, dann meist
2) sein Bruder Andreas (Joh. 1,43; Mk. 13,3) und das andere Bruderpaar
3) Johannes und
4) Jakobus
   } die Söhne des Zebedäus, beide von Jesu nach ihrem Wesen die Söhne des Donners, *υἱοὶ βροντῆς* (**Βοανηργὲς** = בְּנֵי רֶגֶשׁ) Mk. 3,17, genannt (wie sie auch so erscheinen: Lk. 9,54).

In der II. Gruppe finden wir:

5) Philippus aus Bethsaida, Joh. 6,7. 12,21. 14,8;
6) Nathanael aus Kana, Joh. 1,46 u. 21,2; = Bartholomäus (Sohn des Tolmai);
7) Matthäus, zuvor Levi, der Zöllner, Mt. 9,9 u. 10,3;
8) Thomas, Zwilling, Joh. 11,16. 14,5. 20,24 ff. 21,2.

Zu der III. Gruppe gehören:

9) Jakobus Alphäi,
10) Simon *ὁ καναναῖος*, nicht aus Kana, was *καναῖος* heißen würde, auch nicht soviel als *κανανίτης*, sondern aus dem hebr. קַנְאָי = Zelotes (ob früher zur Partei der Zeloten gehörig, oder seines Eifers wegen?),
11) Judas Lebbäus (= Thaddäus — der Beherzte oder: Herzblatt), Sohn des Jakobus, Luk. 6,16; Joh. 14,22 — und als letzter stets
12) Judas, Mann aus Karioth im Stamme Juda (Jos. 15,25).

Von dieser Auffassung weicht neuerlich Resch ab, der mit Bezug auf Stellen des Epiphanius (p. 50 c, u. 138 a) Matthäus = Nathanael, und Jakobus Alphäi und Judas, s. Bruder, beide Zwillinge, = Thomas faßt; aber gegen die durchgängige Apostelabteilung.

d. Im unmittelbaren Anschluß an die Auswahl dieser Jünger hält Jesus vor ihnen wie vor der Menge des schon länger vorbereiteten Volkes die **Bergpredigt** (Mt. 5—7). Der Tradition zufolge ist die Örtlichkeit auf den Hörnern zu Hattin, die sich an dem hier ein Bild des Friedens gewährenden See von Tiberias sanft hinstrecken (s. oben 1, S. 304). Er schildert in ihr zuerst die Seligkeit des Reiches Gottes und die Aufgabe der Jünger-

schaar als Salz der Erde und Licht der Welt (5, 3–16); dann (von Mt. v. 17 an) zeigt er im Unterschied und Gegensatz zum bisherigen Alten Bunde des Gesetzes und seiner äußerlichen Beobachtung, die in ihm und durch ihn erfüllte neue Gerechtigkeit des Reiches Gottes und seiner Jünger gegenüber pharisäischer Werk- und sadducäischer Weltseligkeit wie gegenüber den Halben und unentschiedenen Anhängern, und weist schließlich (7, 7 f.) den Weg in der Gerechtigkeit im rechten Trachten, Meiden und Bewähren. Mit dieser gewaltigen Rede war in Jesu Wirksamkeit der eingetretene Wendepunkt, ein Neues zu bauen, gekennzeichnet, zugleich das Verhältnis zum Alten dargethan. Dies zeigen deutlich auch die drei bald darnach zu Kapernaum und zu Nain vollzogenen Thaten: dort die Heilung des Aussätzigen, welche uns Mt. 8, 1–4; Lk. 5, 12–16; Mk. 1, 40–45 berichten, und die Heilung des römischen Centuriosklaven (Lk. 7, 2–10; Mt. 8, 5–13); hier die erste Totenerweckung, vollzogen an dem Sohn der Witwe (Lk. 7, 11–17). Es bedarf der Sündenreinigung des dem Aussätzigen gleichenden Israel, ebenso der Heilung der Fernstehenden, wenn sie berufen, im Glauben kommen; es bedarf mit einem Worte der Totenerweckung durch den Weckruf zu neuem Leben.

e. Ein neues Zeugnis von dem Wendepunkt ist das erst in dieser Periode beginnende Reden in den Gleichnissen vom Himmelreich an das Volk. *1.* Bisher hatte Jesus Einzelne aus Israel um sich gesammelt, sie an seine Person zu fesseln gesucht, sie zu sich gerufen (Mt. 11, 28) als Antwort auf die Frage: Bist du der da kommen soll? (v. 2) und im Gegensatz zu den von allen Seiten gehegten Erwartungen vom Messias. Jetzt, da ein Erfolg nicht einmal beim Täufer (c. 11, 1 ff.) und im Kreise seiner Hausgenossen (c. 12, 46 f.), geschweige bei der großen Menge und bei den feindlichen Schriftgelehrten und Pharisäern von der Predigt an die Armen zu merken war (c. 11 u. 12), muß Jesus, wie die Jüngerwahl gezeigt, das Reich Gottes bauen und für dasselbe gewinnen. Er beginnt die Predigt vom Reiche Gottes; aber in dem Sinne wie Jesus das Reich zu bauen allein beabsichtigen konnte: als Reich des Geistes, das geistlich innerlich in den Herzen der Menschen durch den Glauben an ihn die Seligkeit für die Armen im Geist bringt. Um allen Mißverstand im Sinne des Volkes, welches nur ein politisches Reich kannte und hoffte, zu wehren, lehrt Jesus zuvor, und zwar in Gleichnissen über dieses Reich. Er hatte schon vorher seine Lehren durch Gleichnisse erläutert, er fährt auch nachher fort, zum Volk ohne Gleichnisse in offener Rede zu sprechen; aber die Lehre vom Reiche Gottes, ohne sofort angefügte Deutung und in einer Reihe von zusammenhängenden Darstellungen, ist selbst den Jüngern, wie dem Volk jetzt auffällig; Jesus sprach sich daher über den Zweck dieser Lehrweise Mt. 13, 34 aus. *2.* Er redet zum Volk ohne Deutung, die er später den Jüngern darbietet. Dieser sein Aufschluß bezieht sich nicht bloß auf die daselbst gegebenen Gleichnisse, aber handelt auch nicht vom Wesen dieser Lehrform; sondern weshalb er nach Gottes Ratschluß diese Weise für das Volk Israel anwenden muß. Zwar bilden die Gleichnisse das schönste Mittel zur Unterweisung über die Geheimnisse Gottes, indem die tiefsten Wahrheiten in einfachster Form, für die einfältigen, im Glauben stehenden Jünger faßlich, für die tiefen Geister unergründlich, aber für die Klugen und Weisen völlig unzugänglich waren. Jesus vollzog nach seinem Wort über den vorhandenen

Unglauben durch diese Lehrweise das Gericht der Verstockung. Das Volk, ohne die Deutung zu suchen, noch zu hören, noch zu verstehen, um des verschlossenen Herzens willen, verhärtet sich noch mehr; Jesu Rede straft es; es ward gedrängt zur Entscheidung gegen ihn und zur Trennung von den zwar schwachen, aber doch im Glauben suchenden Jüngern. Letzteren aber bot diese Lehrweise ernstlich die Mahnung, ihn zu suchen, nach der Deutung und dem Inhalt zu fragen, und die Möglichkeit, das, was sie empfangen hatten, zu mehren. Wer wie die Jünger Jesum suchte im Heilsverlangen (als Arme im Geist), der hatte den Anfang für das Verständnis des Gleichnisses, für das Reich Gottes, als Reich der Seligkeit.

3) Direkt konnte Jesus vom Reich Gottes, seinem Wesen und seinen Gütern, seinen Ordnungen und seinen Aufgaben, seiner Kraft und seinem Fortgange, seinem Umfang und seinem Abschluß in der Zeit und in der Vollendung nicht reden; denn dadurch würde Israel sich noch mehr gegen ihn in seinem bisherigen Unglauben verstockt haben — vor der Zeit, die ihm bestimmt war. Es war auch durch diese Lehrweise den noch Bußethuenden der Weg nicht abgeschnitten, zu ihm zu kommen; es war allerdings schwerer, als bisher; er redete, wie sie es verstehen konnten, um sich für sie verständlich und sie für seine Person noch empfänglich zu machen. So ward die Scheidung zwischen Glauben und Unglauben dadurch vertieft. Bisher hatte er sie gesucht, jetzt sollen sie ihn suchen und fragen. Bei den gläubig gewordenen Jüngern konnte Jesus auf der bisherigen Grundlage fortbauen; anders beim Volk; es mußte erst für seine Person gewonnen werden. Bei Matth. wird das Motiv im Ratschluß Gottes über die Verstockung, bei Mark. die Absicht, bei Luk. der Zweck dieser Lehrweise betont. Aber weder eine Vorherbestimmung zum Bösen, denn sie haben sich verstockt, weil sie *οἱ ἔξω* sind, oder als *οἱ λοιποί* noch nicht Jünger geworden, noch von einer zum Guten ist die Rede; denn was sie empfangen, sollen sie aufnehmen im Glauben. — Es ist also nicht ein neuer oder gar letzter Versuch, den Jesus mit dieser Änderung seiner Lehrweise macht, als ob seine Methode bisher nicht die angemessene gewesen wäre.

f. Kurz vor dieser Zeit schildert Matth., um ein Bild zu geben von der unermüdlichen Arbeit Jesu, „zwei Heilandstage des Menschensohnes": (8,18—9,34). Um der großen Menge derer, welche ihm lediglich um seiner Wunder willen nachliefen, und welche doch nicht die richtige Erkenntnis von dem Jüngerberuf in der Nachfolge Jesu hatten (Mt. 8,18—22; Lk. 9,59—60), zu entgehen, fährt Jesus an das Ostufer des Sees Tiberias; die ihm nachfolgenden Jünger erleiden gewaltigen Sturm und beweisen in ihrem Klein- und Unglauben (Mark. 4,40), daß sie den noch nicht kennen, dem Wind und Meer gehorsam sind (Mt. 8,24—27 u. p.). Im Gebiet von Gadara bei Gerasa landend, heilt Jesus zwei Dämonische, welche die ganze Gegend unsicher gemacht hatten; findet aber trotz dieses überwältigenden Zeugnisses seiner Heilandsmacht bei diesen innerlich herabgekommenen Bewohnern für die Rettung jener aus Satans Banden so wenig Verständnis und Empfänglichkeit, daß sie wegen des Verlustes ihrer Schweineherden und in Sorge vor weiteren Schädigungen ihn bitten, das Land wieder zu verlassen. Sofort kehrt Jesus zurück, gestattet aber nicht, daß die Geheilten ihm folgen; sie sollen die Zeugen seiner befreienden Gnadenmacht bei ihren undankbaren und selbstsüchtigen Landsleuten

bleiben (v. 28—34). Alsbald nach Kapernaum über den See zurückgekehrt, erregt er auch hier durch die Heilung des Gichtbrüchigen, weil er sich dabei als den offenbart, der Macht hat auf Erden, Sünden zu vergeben, den Anstoß der ihn deswegen der Gotteslästerung beschuldigenden Pharisäer; dieser nahm noch zu, als er bei dem in seine Gemeinschaft berufenen Zöllner Levi (= Matthäus) das ihm bereitete Mittagsmahl in Gegenwart der Berufsgenossen mit seinen Jüngern einnahm, wobei er der Gegner Unbarmherzigkeit strafte durch den Hinweis auf den Zweck seines Kommens, die Sünder zur Buße zu rufen. Doch auch bei den Johannesjüngern erregt Jesus Anstoß, weil seine Jünger nicht, wie sie von ihrem Meister gelernt hatten, zu fasten pflegten. Darüber befragt, weist Jesus auf den Unterschied der Gnaden- als Freudenzeit hin gegenüber dem Alten Bunde mit seinem Gesetz; er als Bräutigam vertreibe die Trauer durch seine Gegenwart. — Noch im Lehren über die rechte Art des Fastens begriffen, wird er von einem Obersten (Synagogenvorsteher) (Mk. 5, 21; Lk. 8, 40) aus Kapernaum mit Namen Jairus um Hilfe für seine im Sterben liegende Tochter gebeten. Auf dem Wege in dessen Haus läßt er sich durch die im Glauben geschehene Berührung des blutflüssigen Weibes absichtlich aufhalten, um deren verborgenen, aber aufrichtigen Glauben ans Licht zu ziehen und durch ihn den scheinbar großen, aber in Wahrheit schwachen Glauben des Vaters, der bei der inzwischen gebrachten Nachricht vom Tode des Kindes, auf Hilfe schon verzichtet hatte, zum rechten Glauben an seine Heilandsgnade auch noch dem Tode gegenüber zu führen. Durch die Kunde von solchen Thaten wird aus der Umgegend, aus Sebulon und Naphthali, alsbald eine Menge von Kranken herbeigebracht; unter anderen heilt er zwei Blinde und einen dämonisch Stummen, was bei der Menge große Freude erregte, die Pharisäer aber hier zum erstenmale vor der Menge veranlaßte, ihrer schon länger bestehenden Feindschaft den boshaften Ausdruck zu geben: Jesus thue in Gemeinschaft mit dem Obersten der Teufel seine Wunderzeichen! Mit diesem in der unklaren Menge erregten Mißtrauen ward auch sie nun in den Kampf gegen Jesum hineingezogen. — (Mt. 9, 1—17, dieselbe Reihenfolge bei Mark. 2, 1—22; Lk. 5, 17—39; Mt. 9, 18—23; bei Mark. 5, 22—43; Lk. 8, 41—56; nur ausführlicher, und wie bei Matth. nach der Rückkehr von Gadara (Mark. 5, 1—21; Lk. 8, 26—40).

g. Heilen und Lehren wechseln ab. Jesu Arbeit unter dem verschmachteten und zerstreuten Volk ohne Hirten wächst, so daß er die Seinen um Arbeiter bitten heißt (Mt. 9, 35 f.), aber auch mit den Zwölfen einen ersten Versuch macht (Mt. 10; Mk. 5, 7 f.; Lk. 9, 1 f.). Er sendet sie aus, damit sie thun was er that: lehren und heilen. Ihre Arbeit wie seine eigene gehört zunächst nur dem Volke Israel; für die Samariter ist die Stunde noch nicht gekommen. In seiner Ausrüstungsrede sagt er ihnen, was sie hier zu thun, zu leiden, und wessen sie sich von seiner, des Sendenden, Seite zu versehen haben; doch gilt natürlich das für diese Sendung Verheißene auch über den nächsten Zweck dieser Sendung hinaus. „Den Armen wird das Evangelium gepredigt," — darin besteht Jesu und nun auch seiner Jünger Wirksamkeit für das neu zu gründende Reich Gottes. Und der Erfolg? Das Volk verwundert sich über die Wunder, aber es thut nicht Buße (Mt. 11, 21 f.). Die Pharisäer, aus Jerusalem gekommene Schriftgelehrte (Mk. 3, 22) sagen, er treibe die Dämonen

durch Beelzebub aus (Mt. 9,33.34), und lästern Gott (9,3, vgl. Joh. 5,18). Ja selbst Johannes der Täufer, der wegen seines treuen Zeugnisses im Gefängnis schmachtet, wird von Anfechtungen befallen, da auch ihn jetzt die Erwartung eines das Reich Gottes in sichtbarer Herrlichkeit aufrichtenden Messias trügt. Er nimmt Anstoß an Jesu Auftreten; aber in der Aufrichtigkeit seiner Zweifelssorge wendet er sich direkt an Jesum selbst. Dieser weist zur Lösung der Frage auf seine dreifachen Heilandszeichen und auf die sie begleitende Heilspredigt, und warnt vor dem Anstoß an seiner Person. Doch legt Jesus zugleich vor dem Volke, welches den Täufer so hoch gehalten, das offene, wenn auch indirekte Bekenntnis ab, daß dieser der Vorläufer gewesen und gibt damit deutlich zu verstehen, daß er selbst der Verheißene sei, mit absichtlichem Hinweis auf Mal. 3,1 f.

h. Jesus selbst fährt trotz des sich schon regenden Widerstrebens in seiner bisherigen Wirksamkeit fort, erfreut im Geist über die Erfolge seiner von der ersten Probe zurückkehrenden Jünger, denen der Vater das Geheimnis geoffenbart hat, und voll erbarmender Liebe zu den Mühseligen und Beladenen, welche alle er zu sich lockt (Mt. 11,25 ff.; Lk. 10,21); freilich vergeblich. In Nazareth ärgern sie sich über ihn wegen seiner Weisheit (Mt. 13,53 f.). Die Pharisäer beharren dabei, ihn wegen seiner Wunder zu verlästern (Mt. 12,24 f.) und verlangen doch auch wieder trotz ihres feindlichen Verhaltens ein Zeichen zu sehen (12,38–45). Den Klugen und Weisen bleibt das Himmelreich verborgen; mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht. Daher denn Jesus auch in der Form der Gleichnisreden fortfahren muß. Der Bergpredigt, welche die Grundgesinnung als Erfordernis für das Himmelreich lehrt, entspricht die Seepredigt in den sachlich zusammenhängenden teils vor dem Volk, teils nach Entlassung nur zu den Jüngern vorgetragenen Gleichnissen über den Entwicklungsgang des Reiches Gottes in der Welt (Mt. 13; Mk. 4,3; Lk. 8,5).

i. Inzwischen kam die Botschaft an Jesum, daß der Täufer in seinem Gefängnis auf der Bergfeste Machärus am Geburtstag des Herodes der Rache der Herodias zum Opfer gefallen und sein Bekenntnis mit seinem Blute besiegelt habe. Zwar war es nicht das Auftreten des Täufers als solches noch sein Zeugnis von Jesu, dem Messias, sondern nur seine scharfe Bußpredigt an Herodes, welche ihm den Tod gebracht; als aber Herodes von dem Wirken Jesu gehört hatte, für seinen Thron von diesem Davidssohne fürchtete, und sein böses Gewissen ihm eingab, Johannes sei von den Toten auferstanden, so war zu befürchten, daß er Jesu nachstelle (Lk. 13,31 f.). Daher (ἀκούσας Mt. 14,13) zog sich dieser zu Schiffe auf die Ostseite des Meeres in die Stille der Wüste zurück, in die Nähe von Bethsaida Julias nach Gaulonitis, dem Gebiet des Tetrarchen Philippus (Lk. 9,10; Joh. 6,1.19 f.), um sich seinen Jüngern zu widmen. Doch blieb sein Aufenthalt der Volksmenge, welche ihn nach der nicht erfolglosen Wirksamkeit der Zwölfe mit besonderem Verlangen auf der Wanderung zum Passah suchte, nicht verborgen. Sie zog sogar mit ihren Kranken ihm nach in die Wüste und verharrte den ganzen Tag bei ihm. Die sich hier anschließende erste Volksspeisung berichtet außer den Syn. auch Joh., dessen Erzählungsfaden bei diesem Ereignis mit dem synoptischen zusammentrifft. Durch diese zwiefache Bezeugung, wie durch die spätere

Wiederholung desselben Wunders und die sich anschließende Rede Jesu hier wie durch sein Wort dort (Mk. 8, 19; Mt. 16, 9) ist jede Ausdeutung derselben, daß Jesus das vorhandene Brot der Jünger ausgeteilt habe und alle anderen ihrem Beispiel gefolgt wären, — wie Weiß u. a. noch wieder wollen, — völlig ausgeschlossen. Freilich tritt das Ereignis selbst bei ihm hinter den Folgen fast zurück. Denn das Volk, wunderbar in der Wüste gesättigt, bekennt Jesum als den verheißenen Propheten und will ihn zum König ausrufen, wohl gar als solchen nach Jerusalem einführen (Joh. 6, 14. 15). Diesen aus lediglich irdischen Hoffnungen und Berechnungen entspringenden Huldigungen muß Jesus sich und seine Jünger entziehen; er befiehlt letzteren auf die Westseite zurückzufahren und bleibt allein im Gebet mit seinem Vater, seiner auf dem Meere geplagten Jünger gedenkend (Mk. 6, 48), bis deren Not, da sie ohne ihn (anders Mt. 8, 23) wegen des stürmischen Meeres das Ufer nicht erreichen können, ihn treibt, sich in seiner Gottessohnschaft, wandelnd auf dem Meere (nicht am hohen Meeresufer, wie Beyschlag und Weiß ausdeuten) und sie rettend, zu offenbaren. Eine einzigartige, daher auch von Joh. erzählte, aber nicht (gegen Weiß) den Zusammenhang unterbrechende lehrreiche Erfahrung von der Allgegenwart ihres Herrn, dem die Jünger auch Ausdruck geben (Mt. 14, 28. 33), ein einzigartiges Zeichen seiner Gottheit und Providenz, insonderheit für Petrus bestimmt zur Stärkung seines Glaubens, aber auch zur Bestätigung, daß sie ohne ihn nichts vermögen. Sie haben hier von neuem einen Blick gethan in sein Wesen, und erlangen so ein Verständnis für seine am folgenden Tage vor der großen fleischlichen Volksmenge in Kapernaum im Anschluß an die Speisung (nicht wie Weiß behauptet, an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten) gehaltene Rede (Joh. 6, 26—58), daß er das Brot des Lebens sei, das vom Himmel gekommen, und daß nur wer im Glauben an ihn sein Fleisch isset und sein Blut trinkt, die Auferstehung aus dem Tode und das ewige Leben habe. Diese „harte" (v. 60) Rede mit ihren Worten voll Geist und Leben bringt eine Sichtung in die fleischliche Menge; viele verlassen ihn. Nur die Zwölfe, welche außer der Speisung noch in der Nacht jene so einzigartige Offenbarung gehabt, bekennen auf seine ihnen die einzig mögliche Antwort schon in den Mund legende Frage: „Ihr wollt doch nicht etwa auch weggehen?" Jesum, den Heiligen Gottes, der Worte des ewigen Lebens habe (Joh. 6, 67—71) — welches Bekenntnis von Kapernaum nicht, wie Weiß annimmt, mit dem von Cäsarea zu identifizieren ist. Seitdem wendet sich nunmehr sein Thun vorzugsweise diesen Jüngern zu.

k. Ganz in der Stille hatte Jesus das eingetretene Passahfest, das dritte seiner Wirksamkeit in Jerusalem, verlebt; daher Johannes hievon nichts berichtet. Er war alsbald wieder nach Galiläa zurückgekehrt, da man dort ihm nachstellte (Joh. 7, 1), um den letzten galiläischen Sommer bis zum Laubhüttenfest beständig auf der Reise zu verleben. Ja er wünschte nicht einmal, daß es jemand wisse, teils wegen der sich steigernden Konflikte mit den ungläubigen Galiläern und den sie aufreizenden Pharisäern, teils weil er sich vorzugsweise (Mk. 9, 30 f.) der Unterweisung seiner Jünger hingeben und weder sich selbst noch sie stören lassen wollte; es galt die Befestigung der Jünger in ihrem Glauben an Jesum als den Christ, der, was ihnen nicht mehr verborgen bleiben konnte, ungeachtet er Sohn Gottes ist, doch seinem

Todesleiden entgegenzieht. In diese Zeit fällt die fluchtartige (Mk. 7,24) Wanderung an die äußerste Nordgrenze infolge der Anschuldigung der Pharisäer, daß Jesu Jünger ihre Satzungen nicht hielten (Mt. 15,1 ff.), zuerst in die Gegend von Syrien und Phönizien; er konnte aber nicht, da das kananäische Weib mit ihrem „großen" Glauben ihm seine Hilfe abdrang (Mt. 15,21 f.; Mark. 7,24), im Verborgenen bleiben; dann weiter an der Nordgrenze entlang in die heidnische Gegend der „zehn Städte", wo er den Taubstummen (ein Abbild des Heidentums) heilt (Mk. 7,31–37), und am Norduser des Sees abermals eine Volksmenge von 4000 speist (Mt. 15,29–38), und dann hinüber an das westliche Ufer bei Magdala (15,39) und Dalmanutha (Mk. 8,10), wo die Zeichen suchenden Pharisäer und Sadducäer wieder abgewiesen werden (Mt. 16,1–11). Um dieses ehebrecherische Geschlecht zu meiden, fährt er wieder an das einsamere Ostufer, auf der Fahrt vor den Lehren dieser Gegner seine Jünger warnend. Ihre Unterweisung tritt von nun an wesentlich in den Vordergrund (Mk. 9,31). Wie sehr sie derselben trotz ihres Glaubens bedurften, zeigt ihr geringes Verständnis der Gleichnisse (Mt. 15,16 f.) wie der Warnung (16,6 ff.); Lukas (9,18) betont das Alleinsein mit ihnen. Sein Volk nahm ihn nicht auf; den Wenigen aber, die es thaten, gab er Macht, Gottes Kinder zu werden. Als Frucht dieser nachhaltigen Erziehung hören wir aus der Jünger Munde, bei Cäsarea Philippi am See Merom, jenes große Bekenntnis, das Petrus im Namen aller vom Menschensohne ablegt; worauf der Herr ihm und den mitbekennenden Aposteln die Verheißung gibt, daß er auf diesem Felsen des bekennenden Glaubens seine unüberwindliche Kirche bauen werde. Von jetzt an, nachdem ihre Glaubenserfahrung von Christo, ihrem Heiland, zur Heilsgewißheit erstarkt war, können die Jünger auch die erste (ἤρξατο) Leidensankündigung hören, die sie freilich, wie Petri für Jesum versucherischer Rat zeigt, noch nicht fassen (Mt. 16,18–28; Mk. 9,32).

Wir stehen wieder an einem Wendepunkte im Leben des Herrn, wie seiner Jünger; daher die genaue Zeitbestimmung (Mt. 17,1). Auch Jesu galiläische Wirksamkeit hat sich je länger je mehr auf die Zwölfe beschränken müssen. Das Volk, welches sich nicht hatte erziehen lassen wollen, war nach der Speisung von ihm gegangen, und hatte Jesum aufgegeben. Damit ist das letzte Ziel des göttlichen Ratschlusses ins Auge gefaßt, die messianisch-prophetische Lehrthätigkeit Jesu ihrem Wesen nach abgeschlossen, die erste Leidensverkündigung geschehen. Es ist durchaus willkürlich die Krisis von Cäsarea mit Joh. 6 zu identifizieren (gegen Weiß).

1. Um diesen Abschluß zu feiern, bestieg Jesus (eine Woche später) mit den drei Auserwählten, Petrus, Johannes, Jakobus, einen nahen Berg — ob den in einer Breite mit der Südspitze des gal. Meeres gelegenen Thabor, wie die später entstandene Tradition will (vgl. oben 1, S. 304), oder einen anderen, ist unsicher — um hier zu beten (Lk. 9,28), worauf die Verklärung und die Stimme des Vaters die entsprechende Antwort war. Diese weist zurück auf den Anfang seiner Arbeitsthätigkeit bei der Taufe, und bezeugt dem Sohne, daß er in seiner Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes an die Armen nur verkündigt, was er vom Vater gehört, und daß er dadurch den Namen des Vaters verklärt habe (Joh. 3,11. 8,26 ff. 7,16. 17,8.14.26).

Nun wird er selbst verklärt; das Wohlgefallen des Vaters ruht auch jetzt auf ihm und bezeugt sich darin, daß dieselbe Gottesstimme über ihn, als den Zeugen der Wahrheit und das verklärte Licht der Welt, spricht: αὐτοῦ ἀκούετε. Diese Verklärung weist aber auch auf die Zukunft: Jesus sieht in diesem Verklärungslicht seinen Ausgang, über den er mit den Zeugen des Alten Bundes, dem Vertreter des Gesetzes und der Weissagung redet (v. 31). Christus als allein bleibender Mittler des neuen Bundes muß den Tod erleiden, um Gesetz und Propheten zu erfüllen und verklärt zu werden in seiner Gemeinde, die sein Wort hört durch seine Apostel; deren Repräsentanten waren die auserwählten drei Zeugen. Die Jünger haben es wieder erfahren, wer der ist, der nunmehr so oft von seinen Leiden spricht und diesen entgegengeht (Mt. 17). — Die Verklärung, eine geschichtliche Thatsache, keine Vision noch Mythe (2 Petr. 1, 16), war so für Jesum ein Vorschmack und für die Jünger ein Einblick in die Herrlichkeit, zu welcher er trotz und wegen seiner Leiden als Haupt der neutestamentlichen Gemeinde gegenüber dem verschwindenden alttestamentlichen Bunde soll verklärt werden. Freilich zunächst galt es noch einen schweren Kampf gegen sein vom bösen Geist beherrschtes und verstocktes Volk, wovon der Besessene am Fuß des Verklärungsberges ein erschreckendes Abbild ist (Mt. 17, 14—21).

IV. Der Beginn des Kampfes vom Laubhüttenfeste 782 bis zum (4.) Passah 783 a. u. c.

Von Anfang an hatte Jesus zwar zu kämpfen; jetzt ist das Kämpfen aber seine durch das Verhalten seines Volkes herausgeforderte Hauptthätigkeit. Er thut es mit dem immer direkter abgelegten Zeugnis von sich selbst. Dadurch macht er die Anklagen der Gegner zu nichte; zugleich aber deckt er auch ihre Mordpläne auf und läßt seine warnungsvollen Weherufe ergehen. Sie zeigen, daß sein Volk reif sei zum Gericht; ja im Wort vollzieht er es schon. So tritt er auf den Kampfplatz, aber stets mit der Absicht, die Kinder seines Volkes auch jetzt noch zu sich und somit zur Buße zu rufen; vor allem aber seine Jünger in ihrem durch die Leidenszeit gefährdeten Glauben zu stärken.

a. Es geschah beim Besuch des Laubhüttenfestes (Joh. 7, 1—10, 21). Da der Mordplan in Judäa und Jerusalem schon 5, 18 gefaßt war, vermied Jesus das öffentliche Hinaufziehen mit der Volksmenge, wozu seine Brüder ihm rieten; er kam erst in der Mitte des Festes in Jerusalem an. Groß ist die Spannung aller; sie zeigt die in Galiläa und Judäa herrschende Gesinnung, jene mehr für, diese mehr wider ihn; seine Worte wie seine Thaten werden für und gegen ihn als Messias gewendet. Er wehrt die Bedenken ab; denn der Ursprung seiner Lehre sei vom Vater, er selbst komme von ihm her und werde auch zu ihm zurückkehren. Er verheißt — im Anschluß an die festliche Wasserausgießung vom Altar, die zur Feier der Wasserspende durch Moses in der Wüste stattfand — die Sendung des Geistes: er gebe das Wasser des Lebens und sei das Licht der Welt; und doch bestehe der Plan, ihn zu töten? Niemand wagte Hand an ihn zu legen (v. 44), ja Nikodemus faßte sogar den Mut, für ihn zu sprechen (v. 50). Gegenüber der Sündennacht, welche die auf der That beim Feste ertappte Ehebrecherin aufdeckt, knüpft Jesus in seiner Abschiedsrede an den letzten Festritus der Tempel-

beleuchtung (erinnernd an die Feuersäule) an. Er bekennt sich als das Licht der Welt und sein Sein als früher denn das Abrahams, während seine Gegner um ihrer Sünde willen vom Teufel, dem Menschenmörder von Anfang, herstammten. Er drängt zur Entscheidung, und sie tritt ein. Denn um der soeben gehörten Gotteslästerung willen wollen sie ihn steinigen. Die Heilung des Blindgebornen (Joh. 9,1 f.) soll sie von der Wahrheit seiner Rede überzeugen. Aber das gerichtliche Verhör, nach welchem die Wunderthat nicht bezweifelt werden kann, verhärtet die Gegner nur desto mehr. Schon geht man soweit, die Anhänger Jesu aus der Volksgemeinde auszuschließen. Das ist die Ursache, daß Jesus sich gegenüber den „blinden Blindenleitern" (wie er die Pharisäer nennt) als den „guten Hirten" bekennt, der auch sein Leben dahin gebe für die Schafe (Todesankündigung wie Mt. 16,21 f.).

b. Zurückgekehrt nach Galiläa, ist Jesus mit seinen Jüngern beschäftigt (Lk. 9,43 f.), belehrt den Petrus wegen der Tempelsteuer mittelst des wunderbaren Fischzuges, welcher nicht aus einem mißverstandenen Worte Jesu erdichtet ist, wie Weiß meint (Mt. 17,24 f.), und ermahnt alle an dem Vorbild der Kindlein zum rechten Verhalten (Mt. 18,1—35; Lk. 9,46—50). Alsdann beginnt seine letzte Rundreise durch sein Volk, auf der er neben reicher Unterweisung, vorzugsweise seiner Jünger, überall den Kampf aufzunehmen entschlossen ist. Während Mt. 17,22 und Mk. 9,30 nur von vielen solchen Wanderungen berichtet, läßt Lukas in seinem großen Reisebericht (9,51—18,33) erkennen, daß Jesus mehreremale auch Judäa berührt hat, was Joh. durch seinen Bericht von der Reise zum Tempelweihfest bestätigt. Nach Mt. 19,1; Mk. 10,1 und 32 wie Lk. 9,51 ist die galiläische Wirksamkeit abgeschlossen: es beginnt die Todesreise zum letzten entscheidenden Kampf, er voran, die Seinen voll Bangens ihm nach (Mk. 10,32). Ob alle von Luk. in seinem Reiseberichte angeführten Reden und Begebenheiten dieser letzten Reise angehören und in der angegebenen Reihenfolge sich ereignet haben (Wiesel.), oder ob er nur eine Schilderung der Wirksamkeit Jesu in Wort und Lehre geben wollte (Keil, v. Hofm. und die meisten), wird sich schwerlich entscheiden lassen. Durch den obengenannten Festbesuch wird diese Zeit von ca. 6 Monaten in zwei Zeiträume geteilt. Über den ersteren berichtet Luk., über den anderen Joh. am eingehendsten.

c. Auf dem Wege nach dem Süden von Galiläa werden die Boten Jesu an der Grenze von den Samaritern abgewiesen (Lk. 10,51—56). Deshalb nimmt Jesus einen längeren Aufenthalt in Galiläa, sendet aber aus dem ihn begleitenden Jüngerkreise die 70 Sendboten vor sich her, mit dem ähnlichen Auftrage, wie ihn früher die Zwölfe empfangen hatten (Lk. 9,1—16), um das ganze Land vor seinem Tode nochmals mit der Botschaft vom Reich zu versehen. Erst Lk. 17,11 kommt er auf die Grenzstraße zwischen Samaria und Galiläa, das ihn auch, wie Lk. 10,12 f. zeigt, abwies, und dann (nach Mk. 10,1; Mt. 19,1) nach Peräa. In diese Zeit, in den Dezember, fällt seine Reise — wohl über Bethanien, mit dem Besuch bei Martha und Maria (Lk. 10,38—42) — nach Jerusalem zum Tempelweihfeste (Joh. 10,22—39). Jesus benutzte jeden Anlaß, nochmals dort seine Stimme zu erheben. Im Volk bestand nach Joh. 7,43. 9,16. 10,19 eine Spaltung über ihn, ob er nicht doch der Messias sei; die Juden forderten, daß er sie nicht darüber im unklaren lasse. Auch jetzt sagt es Jesus nicht mit direkten Worten, aber doch sachlich dreimal. Sein

letztes Bekenntnis gipfelt in dem, daß er und der Vater eins seien, worauf er vor den entrüsteten Juden sich nochmals rechtfertigt. Vergeblich: sie suchen jetzt ihn zu steinigen und zu greifen (Joh. 10, 39), worauf er nach Peräa zurückkehrt (v. 40), wo er wohl in Bethabara in aller Stille mit seinen Jüngern bis in die Zeit des bevorstehenden Passahfestes blieb (Mt. 19, 1 p.). — Das ganze letzte Halbjahr war eine Zeit wachsender Feindschaft, wie in Jerusalem, so in Samaria und Galiläa gewesen. Die Schriftgelehrten versuchen ihn in schwierigen Fragen nach dem höchsten Gebot: wer ist mein Nächster (Lk. 10, 25 f.); die Pharisäer über Ehescheidung (Mt. 19, 6 f.) und über das Reich Gottes (Lk. 17, 20 f.). Wiederholt geben seine Heilungen überhaupt, bes. die am Sabbat vollbrachten, erwünschten Anlaß zu Angriffen; so die des stummen Besessenen Lk. 11, 24 f., des gichtbrüchigen Weibes 13, 10 f., des Wassersüchtigen 14, 1 f., selbst daß er bei ihnen zu Tisch war. Auch seine Straf- und Warnreden, bes. über die Pharisäer (11, 37 f.), da er weder deren Heuchelei (12, 1 f.), noch ihre Habsucht (16, 1 f.) schonte, dazu ihr Murren über seine Sünderliebe (15) zeigen die Zunahme der Feindschaft. Sie bleiben nicht weniger erfolglos als seine Streitreden und Mahnrufe, begleitet von Lehr- und Gleichnisreden. Es fallen in diese Zeit die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, vom reichen Kornbauer, vom treuen Haushalter, vom großen Abendmahl, vom verlornen Schaf, Groschen und Sohn, vom klugen Haushalter, vom reichen Mann, vom Pharisäer und Zöllner. Nur der Blindgeborne und Nikodemus treten für den Herrn ein, dazu die Zwölfe; sie erfahren seine Hirtentreue und vertrauen auf sie. Doch ist bei ihnen noch viel fleischlicher Sinn zu bekämpfen; daher die vielen besonderen Unterweisungen: vom Ringen nach dem ewigen Leben (13, 22 f.), von den Ärgernissen, von der Versöhnlichkeit, von der Demut, von dem Reichtum als Hinderung ins Reich Gottes zu kommen, von den Arbeitern im Weinberge, die ohne Aussicht auf Lohn darin schaffen. Er kennt die Seinen — auch dem Judas schaut er ins Herz — und er wird erkannt von ihnen (Joh. 10, 14). Wenn auch große Volksmassen ihn umgeben, so täuscht er sich doch nicht über ihre Unempfänglichkeit (Lk. 11, 29). Er straft sie und mahnt, die Gnadenzeit zu benutzen (12, 35 f.); ja er spricht auch sein Gericht aus im Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum und in dem Wehe über Jerusalem (13, 1 ff. u. 34 f.).

d. Von Anfang an hatte Jesu Predigt von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes in die Gewissen der heuchlerischen Hüter des Gesetzes und der im Besitz der Macht sich bedroht fühlenden Volksobersten zu Jerusalem ihren Stachel eingegraben. Ihre Feindschaft wuchs durch die täglich unermüdlich gehaltenen Reden des Herrn in Jerusalem zum Haß. Der Sanhedrin beschäftigte sich schon lange mit dem Gedanken, ihn aus dem Wege zu räumen. Den offiziellen Beschluß soll die an dem verstorbenen Freunde Lazarus zu vollziehende Auferweckung jetzt zur Reife bringen; in dem vor Jerusalems Thoren gelegenen Bethanien geschieht jene von Johannes, dem Jünger, den Jesus lieb hatte, allein berichtete Liebesthat, über welche, nachdem Jesu öffentliche Wunder- und Lehrthätigkeit im wesentlichen abgeschlossen war, die Syn., da sie andere solche Thaten zur Bezeugung seiner messianischen Wirksamkeit erzählten, mit Schweigen hinweggehen konnten. Johannes dagegen, welcher den sich stetig steigernden Gegensatz der Juden aufdecken will, mußte gerade diese letzte Groß-

That berichten, nicht weil sie die Ursache des jetzt beschlossenen Einschreitens der Obrigkeit war, denn diese lag in der schon lange vorhandenen, durch jede neue, und so auch durch diese Großthat gesteigerten Feindschaft (c. 10,31.39); wohl aber weil sie mit den folgenden Thatsachen des Einzuges wie der Salbung und des so bedingten Beschlusses im Zusammenhang stand. Es wurde nach dieser That Israels Stellung offenbar: Israels Obrigkeit in allen Parteirichtungen war einmütig besorgt um das Fortbestehen der Theokratie; das Volk folgte blind den blinden Leitern. In dieser That will Jesus vor den Seinen, die ihr Glaube für das wunderbare, ihnen noch zu erschließende Geheimnis befähigte, ehe er selbst den Tod erfuhr, wie vor dem Volke, welches in seinen Oberen den Tod beschlossen, sich als die Auferstehung und das Leben, als Sieger über den Tod offenbaren; er will allen bezeugen, daß, wer an ihn glaubt, nicht sterben werde (Joh. 11). Es wird dadurch vor dem Volk seine Herrlichkeit als die seines Vaters offenbar, wonach durch ihn, auch wenn er demnächst selbst durch ihre Anschläge dem Tod erliegen muß, doch das Leben aus Gott, das ewige, den Tod überwindende Leben für die um der Sünde willen dem Tode unterworfenen Menschenwelt erschlossen ist. Alle die an ihn glauben, sterben nicht, und die nicht an ihn glauben, können ihn, den Todesüberwinder, nicht durch den Tod beseitigen. Seine an ihn glaubenden Jünger werden ihn sehen in seiner Herrlichkeit am Tage seiner Wiederkunft. Auf die Kunde von dieser eine so laute und ernste Mahnung enthaltenden That, welche die tiefste Erregung bei allen, die davon vernahmen, hervorbrachte, war der Sanhedrin zunächst tief betroffen. Vor dem Volke brauchte man Vorwände, unter anderen, daß das Volk noch mehr unter das römische Joch kömmen werde u. dgl. Unter sich sprach man es offen aus: die eigne Herrschaft sei in Gefahr. Da glaubte der Sadducäer Kaiphas, der in jenem denkwürdigen Jahre als Hoherpriester, wie das gesetzliche Versöhnungsopfer fürs Volk so jetzt Jesum als ein solches Opfer darbringen sollte, die das Volk wie die eigene Herrschaft rettende staatskluge Entscheidung gefunden zu haben; es sei uns besser, meint er, wenn jener Eine sterbe, als daß das ganze Volk verderbe. Das war aus ruchlosem Munde eine Weissagung auf den Ratschluß Gottes, der sich jetzt erfüllen sollte, freilich in anderem Sinne als Kaiphas meinte: denn Jesus war in die Welt gekommen, um für das Volk zu sterben, und um die unter den Heiden zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln (11,51.52). Seine Stunde war gekommen. Doch entzieht er sich noch ihren Händen, sie sind noch unschlüssig, wie sie ihren Plan ausführen wollen; sie wollen nicht auf das Fest: er aber will es. Sie verlangen Anzeige von seinem Aufenthalte (11,57). Daher geht Jesus noch von Bethanien in die Stille nach Ephraim (3—4 Stunden n. ö. von Jerusalem), um von hier aus im Anschluß an die Festkarawanen öffentlich hinaufzuziehen zu seinem Todespassah.

Über die Tempelreinigung: Steinmeyer, D. Theophan. ꝛc. 1881. || Über die eherne Schlange: Menken 1829. Kern, Bengels Archiv 1822. Jakobi, St. u. Kr. 1835. || Über Jesu Gespr. mit der Samarit.: P. Antonii, De convers. Samarit. 1696. Steinfaß, Klief. u. Dieckh. Th. Ztschr. 1861. Hölemann, Jesus u. d. Samariterin, letzte Bibelstudien 1885. Fr. Delitzsch, Ein Tag in Capernaum 1871 u. ö. || Über die Bergpredigt s. S. 143, ferner: M. Baumgarten, Doctrina J. C. de lege Mosaica 1838. Theodos. Harnack, J. d. Chr. oder die Erfüllung des Ges. und der Proph. 1842. Bleek, St. u. Kr. 1833. Holtzmann, Jesu Stellung zum Gesetz, J. f. prot. Theol. 1878. || Resch, Das Apostelverzeichnis, Z. f. kirchl. W. 1888. Seufert, Ursprung u. Bed. d. Apo-

stolats. Leiden 1887 (radikal u. wunderlich). || Über Jesu Selbstbezeugung als Menschensohn: Heumann, 1740. Scholten 1809. Kling, St. u. Kr. 1836. Nebe 1860. Baur, Z. f. wiss. Th. 1867. Schulze, Vom Menschensohn u. vom Logos 1867. Nösgen, Vom Menschensohn u. Gottessohn 1868. Usteri, Vom Menschensohn. Zürich 1885. Evang. K.Z. 1886. || Schulze, Die Sündenvergebung Jesu u. das Wunder. Bew. des Gl. 1869. || Zum Wandel auf dem Meere: Steinmeyer, Die Theophanien. || Zur Verklärung: Hävernick, Meckl. K.bl. 1839. Krüger, Z. f. luth. Th. 1856. Steinmeyer, Die Epiphanien. || Über Martha und Maria: Hülsemann, Gesch. der Auferw. des Laz. im Lichte der göttl. Offb. 1835. L. Bonnet, La famille de Bethanie. 1852. Fournier, Bethanien 1837. W. Baur, Laz. v. Beth. u. s. Schwestern 1854. Schulze, Martha u. Maria 1866. || Luthardt, Die Krisis in der galil. Wirks. Jesu Z. f. kirchl. Wiss. u. L. 1880. Schnedermann, Jesus u. der Pharisäismus, ebendas. 1882. Ders., Das Judenthum in d. Ev. 1884. Schürer, D. Predigt J. in ihrem Verh. z. A. T. 1882. Haupt, Die pädag. Weisheit Jesu in der allmähligen Enthüllung s. Person. Bew. des Gl. 1880. || Steinmeyer, Die Geschichte der Auferweckung des Lazarus 1888.

7. Die Leidenswoche.

I. Die Vorbereitung.

Das Zeugnis Jesu im Worte hat von Anfang an, da wo es not war und so wie es not war, bald nur andeutend, bald bestimmter über seine ihm klar bewußte Leidenszeit Licht gegeben; sein Tod entspricht dem Ratschluß des Vaters, er war ihm vom Vater auferlegt und, wie vom Vater so auch von ihm, dem Sohne im Gehorsam gewollt. Seine Stunde überfällt ihn also nicht unerwartet, sondern er geht freiwillig den Weg der Erhöhung ans Kreuz zur Herrlichkeit, den Opferweg des von Gott erwählten Passahlammes. Er sagt es den Seinen, daß sie sich darein schicken und nicht Anstoß nehmen, wenn es geschieht (Joh. 14,29; 16,1.4). Es nimmt auch niemand ihm das Leben, sondern er gibt es hin; und wenn er sich bisher den Häschern entzog, so geschah es nicht aus Furcht, sondern weil seine Stunde noch nicht gekommen war. Jetzt war es der Fall. Darum stellt er sich seinem Volk, aber nicht ohne ihm auf jedem Schritt von neuem sein Zeugnis vor Augen zu halten, damit sie keine Entschuldigung haben. Wie er geliebet hat die Seinen, so liebte er sie bis an das Ende (Joh. 13,1). — Von dieser letzten Woche berichten die Quellen reichlich, und Johannes wieder in harmonischer Ergänzung der anderen Evv.

a. **Der königliche Einzug und Jesu Bekenntnis.** *1.* Mit den Zwölfen und seinen sonstigen Anhängern aus Galiläa war Jesus aus der Stille hervorgetreten und am Donnerstag den 7. Nisan in der Nähe von Jericho mit den Festkarawanen zusammengetroffen. Durch den blinden Bartimäus läßt Jesus sich jetzt öffentlich als Sohn Davids bekennen, und durch die an ihm vollzogene Heilung bezeugt er sich als denselben, freilich, wie die wiederholte letzte Leidensverkündigung an die Seinen besagt, daß er als Messias sterben müsse. So zieht er in Jericho ein, und ladet sich bei dem reichen, aber heilsbegierigen Oberzöllner Zachäus zu Gaste, trotz des Murrens der Seinen. Diese, wie das Volk immer noch von falschen Messias- und Reichshoffnungen getragen, finden seine Einkehr und sein Verweilen bei „dem Sünder" ungeeignet; er sollte den Jubel benutzen und von ihm getragen sofort hinaufgehen gen Jerusalem. Jesus aber sucht nicht bloß bis zum letzten Augenblick das Verlorne, sondern er sagt es ihnen, wenn auch im Gleichnis (von den anvertrauten

Pfunden), so doch mit unzweideutiger Klarheit, daß sein Reich ein Reich des Geistes sei, und seine Herrlichkeit in Zukunft bevorstehe; zugleich sich bekennend und das Volk wie dessen Herren zur Rede stellend, daß sie seine Herrschaft im Geiste nicht anerkennen wollen, sondern vielmehr sprechen: „Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche" (Mk. 10,46 f.; Lk. 18,35—19,38; Mt. 20,29 ff.).

2) Am folgenden Tage, dem Freitag (8. Nisan), setzte Jesus mit neuen Festpilgern die Reise von Jericho an fort; er blieb jedoch in Bethanien, während das Volk zur Feier des Sabbatanfanges noch den kurzen Weg von einer Stunde hinaufzieht. Es bricht der letzte Sabbat in den Arbeitstagen (Joh. 12,1 f.) seines Fleischeslebens an; er will ihn feiern im Hause seiner um ihn als ihren Herrn und ihr Haupt sich sammelnden Freunde seiner aus Israel gewonnenen dankbaren Glaubensgemeinde. Maria und Martha, die Jünger alle sitzen zu seinen Füßen und hören seinen Worten zu; die Liebe aber ist auch dieses Mal bedacht, ihre Dankbarbeit zu bezeugen. Im Hause Simons, eines von ihm geheilten Aussätzigen, wird Jesu ein festliches Mahl bereitet; bei Tische sitzt der Herr zwischen den zwei dankbaren und gläubig gewordenen Zeugen seiner Herrlichkeit, dem vom Aussatz geheilten Simon und dem vom Tode erweckten Lazarus, und während Martha in ihrer Weise, aber dieses Mal ohne sich zu beschweren, dient, salbt Maria Jesu Haupt und Füße mit dem köstlichen Nardenöl, das sie bei des Bruders Bestattung nicht verwendet. Jesus aber nimmt diese aus dankbarer Gesinnung kommende Ehrenbezeugung, wie überhaupt von nun an alle, die ihm gebracht werden, an, ja jenes Liebesopfer gegen des Judas Anklage in Schutz, wie er die Salbung denn auch prophetisch auf seine Bestattung (Mt. 26,6 ff.; Mk. 14,3-9) deutet. Joh. 12,1 f. ergänzt, um den Zusammenhang der Salbung mit der Auferweckung des Lazarus einer- und dem Verrat des Judas andererseits ins Licht zu stellen, den synopt. Bericht durch diese Motivierung der Salbung und durch Nennung der Namen der Beteiligten, und gibt damit den deutlichsten Beleg für die Wahrheit dieser Erzählung. Daß Luk. die Salbung Marias ganz übergeht, erklärt sich nicht, wie manche wollen, daraus, daß die von ihm 7,37 f. erzählte Salbungsgeschichte mit der vorliegenden identisch ist, (gegen die Verschiedenheit von Ort und Zeit und die abweichende psychologische Motivierung), sondern vielmehr daraus, daß dem Luk. der Charakter der Maria und ihr Verhältnis zum Herrn schon durch die bei ihm allein sich findende Geschichte des ersten Besuchs Jesu in Bethanien Lk. 10,38 f. hinreichend klargestellt war.

3) Die Bewegung im Volk wuchs indes. Die Erweckungsthat in Bethanien ward den zum Fest kommenden Fremden bekannt, die nun aus Jerusalem hinauszogen, teils um Jesum, der viele und so große Zeichen, wie kein anderer gethan (Joh. 11,47. 12,57. 15,29), teils um Lazarum, den jener von den Toten erweckt habe, zu sehen (12,9) und sich dadurch von der Wahrheit zu überzeugen, so daß der Hoherat schon beriet, ob man nicht auch letzteren beseitigen müsse (v. 10).

4) Am Sonntag (10. Nis.) kamen viele derselben um ihn abzuholen. Und Jesus weicht dieses Mal nicht der, wenn auch nur flüchtigen, Begeisterung des insonderheit und mit Recht durch die Erweckung des Lazarus erregten Volkes aus; aber er selbst bleibt Herr der Bewegung, indem er den beabsichtigten und geweissagten Königseinzug in seine Stadt veranstaltet, so

wie er ihn haben will, ganz nach Sach. 9, 9; teils um durch die Art desselben zu zeigen, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei, teils um jedem Anstoß vorzubeugen, teils aber auch um damit das bisher vor dem Volk zurückgehaltene Bekenntnis nun vor allem Volk abzulegen, daß er der Verheißene und zugleich der Sohn Gottes sei, dem alles unterthan ist (im Sinn von Ps. 110, 1 und Mal. 3, 1 f.). Der Einzug ist seine eigenste That (Mt. 21, 6). Früher (Joh. 6, 15) hatte er sich ihm entzogen oder kam in der Stille (7, 1-14); jetzt sagt er vor Israel im Wort der That und in Erfüllung der Weissagung (so wichtig war es), was er später dem Heiden Pilatus bekennt. Die ganze Stadt wird von diesem Ereignis ebenso erschüttert (Mt. 21, 10), wie bei der Ankunft der Magier und deren Frage nach dem neugebornen König (Mt. 2, 3). Und nicht bloß der Einzug, sondern die Art desselben veranlaßt zu der allgemein aufgeworfenen Frage, wer er sei? (v. 11), und trieb damit die Obrigkeit zur Entscheidung; das hatte Jesus beabsichtigt. Daß auch jetzt kein Erfolg erreicht und die Erregung des Volkes nicht länger anhalten werde, als bis es erkannt habe, welch ein Reich — kein irdisches, sondern ein geistliches — ihm der Messias aufrichte, das zeigen die beim Blick vom Ölberg unter Thränen gesprochenen Worte über den bevorstehenden Untergang seiner Stadt (Lk. 19, 42 f.). Der Einzug ging bis in den Tempelvorhof; gegen Abend aber verließ Jesus die Stadt wieder und blieb zur Nacht mit den Zwölfen in Bethanien (Mk. 11, 11).

b. **Die letzten Zeugnisse.** *1.* In der Frühe des Montags (11. Nis.) suchte Jesus (Mk. 11, 12 f.) an dem Feigenbaum neben dem Wege, der nach Jerusalem führte, Früchte, seinen Hunger zu stillen; aber er findet nur Blätter. Sofort läßt er denselben verdorren und vollzieht in beabsichtigter Symbolik mittelst dieses (einzigen) Strafwunders das Gericht über Israel, für welches es nach dem Gleichnis (Lk. 13, 6 f.) reif geworden war. Diesen doppelten Charakter tragen alle Zeugnisse der letzten Zeit an sich: letzte Verkündigung der Gnade neben der Ankündigung des Gerichts. Das Volk hatte keine Frucht gebracht, trotz der Liebesarbeit Jesu. Dies zeigt der wiedereingerissene Tempelunfug, zeigt die nun auch absichtlich wiederholte Reinigung desselben für seine letzten Prophetenreden (Lk. 19, 45; Mt. 21, 12; Mk. 11, 15). Sie war auch dieses Mal eine symbolische Handlung, aber von andrem Charakter als früher und ihre Wiederholung durchaus erklärlich. Trotz der Mißstimmung und der Mordanschläge der Oberen, die sich sogar über das Hosiannarufen der Kinder ärgern, macht Jesus die Stadt, speziell den Tempel doch noch einmal zum Schauplatz seiner lehrenden und helfenden Heilandsthätigkeit (Mt. 21, 14; Mk. 11, 17; Lk. 19, 47 f.). *2.* Am folgenden Tage (Dienstag 12. Nis. Mk. 11, 20) sehen die Jünger auf dem Wege von Bethanien nach der Stadt den verdorrten Baum, und fragen verwundert, wie das geschehen; worauf Jesus ihnen am Bilde dieses auf sein Wort verdorrten Feigenbaumes verheißt, daß auch sie, so sie Glauben haben und nicht zweifeln, kein Hindernis in der Ausübung ihres Berufs unter Israel und den Heiden mehr kennen und alles, was sie mit Gesinnung vergebender Liebe im Gebet erbitten, empfangen werden (Mt. 21, 21 f.; Mk. 11, 22 f.). In den Tempel gekommen, hatte sich Jesus vor den Abgesandten des hohen Rates wegen der Tempelaustreibung zu verantworten. Er belehrt sie in Gleichnissen (von den Weingärtnern und vom großen Abend-

mahl), beantwortet die spitzfindigen Fragen der Pharisäer wegen der Abgaben an den Kaiser, die der Sadducäer wegen der Auferstehung, die der Schriftgelehrten wegen des vornehmsten Gebotes, und fragt dann selbst nach dem Messias, als dem Sohne und Herrn Davids; woran sich, wegen des definitiven Beschlusses des Sanhedrins Jesum zu töten, dessen Wehe und Gerichtsweissagung über die Stadt, den Tempel und das Volk anschließt (Mt. 21, 23—23, 39 p.). Nicht auf seinem Volk als solchem kann sein Auge mit Wohlgefallen ruhen; nur auf der armen Witwe, die ihr Scherflein in den Gotteskasten legt (Lk. 21, 1—5) und auf den Hellenen (Proselyten des Thores), welche in dieser Stunde, da er die Verwerfung seines Volkes ausgesprochen, ihn im Vorhof der Heiden sehen wollen (Joh. 12, 20 ff.). Sie sind der Ersatz; ihr Kommen ist eine Verklärung vom Vater, entsprechend der auf dem Berge; dort nach seiner Verwerfung seitens der Galiläer, hier nach derjenigen seitens der Judäer. Nachdem er in tiefster Bewegung sich selbst mit dem Weizenkorn verglichen, welches sterben muß, um Frucht zu bringen, und ebenso den Seinen vorgestellt hatte, daß man, um seine Seele zu bewahren, sie hassen müsse (Joh. 12, 24 f.), verließ Jesus unter der Bezeugung seines Vaters vom Himmel (wie man solche Stimme so oft gefordert Mt. 16, 1. 12, 38) mit einer letzten Mahnung, daß sein Volk, so lange es Zeit ist, das Licht der Welt annehmen solle (Joh. 12, 28—36), sein Heiligtum auf immer. — Beim Weggehen aus demselben zeigen die Jünger hin auf die Herrlichkeit des Baues, was Jesus Anlaß gibt, vom Ölberg aus im Blick auf den gegenüber in seiner vollen von Herodes jüngst noch gewaltig erhöhten Pracht erglänzenden Tempel noch einmal die Zerstörung anzukündigen und die gewaltige Rede von seinem Kommen zum Weltgericht und seinem nahen Tode zu halten (Mt. 24, 1—25, 46). Nun hat der Prophet von Nazareth sein Lehramt auch in Jerusalem abgeschlossen. Die letzten zwei Tage gehören seinen Jüngern. *3.* Während Jesus am Mittwoch (13. Nis., Mt. 26, 1 f.) in der Stille mit ihnen zu Bethanien weilte, hatte das Synedrium beraten, wie man sich seiner Person bemächtigen könne. In seiner Verlegenheit, da es doch nicht am Feste geschehen dürfe, kam ihm Judas zu Hilfe. Er hatte sich in seinen auf den Messias gerichteten irdischen Berechnungen getäuscht gesehen, wollte vielleicht auch nur, unbekümmert um die Mittel, Jesum zur rascheren Entscheidung drängen, — „der Sohn des Verderbens", dem besser wäre, nicht geboren zu sein (Mk. 14, 21), — und erbot sich, gegen die geringe Summe von 30 Silberlingen (30 Seckel = 100 bis 120 Denare, etwa 80 Mark), Jesum auszuliefern — eine grauenvolle That, welche in einem ergreifenden Gegensatz steht zu der Salbung der Maria, deren Liebe derselbe Judas bemängelt hatte. Dieselbe unverdrossene Liebe, mit welcher Jesus an seinem Volke gearbeitet, hatte auch diesen Jünger getragen.

c. **Die Feier des letzten Passah und die Stiftung des neutestamentlichen Bundesmahles; Jesu Abschied von den Seinen und seine Rechenschaft im hohenpriesterlichen Gebet.** *1.* Für den Donnerstag (14. Nis.) Abend, mit dem der 15. begann, bestellte Jesus durch seine zwei vertrauten Jünger, ohne daß es Judas erfahren kann, die Feier des gesetzlich geordneten (nicht antizipierten) alttestamentlichen Passah, des letzten, wonach er sich so gesehnt, weil nun an dessen Stelle die Erfüllung, das Bundesmahl der durch ihn vollendeten Erlösung treten sollte. Nachdem er den Jüngerstreit durch das Fußwaschen beendet (gegen v. Hof-

mann, der dieses nach der Abendmahlseinsetzung folgen läßt), und das Passahmahl nach vorgeschriebener Weise mit ihnen genossen, stiftet Jesus jenes Herrenmahl, in welchem er selbst seinen Leib und sein Blut seiner Gemeinde, die sein Leib ist, darzureichen zusagt, so oft sie darin seinen Tod verkündigt — d. h. bis daß er wiederkommt. Es ist eine Stiftung für die Dauer seiner Kirche in der Zeit, aus der Jesu Blick in die Ewigkeit hineinragt (Lk. 22, 30). — Darnach deckt seine Liebe dem Judas die Gedanken auf, um ihn von der nächtlichen That abzuhalten (Mt. 26, 21); aber Satan treibt denselben hinaus, er enteilt dem Zusammensein mit dem Herrn. Dieser hält nun den Jüngern, welchen er sich in seinem Mahl für die bevorstehende Anfechtung selbst dargegeben, im Gegensatz dazu vor, daß alle ihn demnächst verlassen, ja Petrus ihn verleugnen werde (Mt. 26, 31 f.; Joh. 13, 36 f.). Sie verstanden jedoch weder jenes noch dieses (Lk. 22, 31—38); ihr Herz war bestürzt; und doch sollten sie die Säulen der neuen Gemeinde sein! Deshalb widmet der Herr ihnen noch die wenigen Nachtstunden. 2. Er spricht in den von Joh. c. 14—16 uns überlieferten (Trost-) Reden zu den Jüngern von der Gemeinschaft, in welcher die Seinen stehen durch ihn mit dem Vater, mit ihm selbst als dem Weinstock, mit dem heiligen Geiste, den er vom Vater ihnen senden werde, damit er und der Vater durch ihn in jedem der Gläubigen Wohnung machen könne (der Gedankengang ob., S. 73). Er schließt diese Abschiedsreden als der Gesandte des Vaters mit dem hohenpriesterlichen Gebet (Joh. 17), um für sein bevorstehendes priesterliches Sühnopfer die Vollmacht zu erbitten, indem er sich, die Seinen und alle die, welche durch sie aus der Welt gerettet werden sollen, dem heiligen und gerechten Vater anbefiehlt: „Ich habe ihnen deinen Namen kund gethan, und will ihnen kund thun, auf daß die Liebe, damit du mich liebst, sei in ihnen, und ich in ihnen" (Joh. 17, 26). Der Sohn legt in diesem Gebet an seinen Vater vor seinen Jüngern demnach teils Rechenschaft ab von dem ihm vom Vater übertragenen Werk, des Vaters Namen zu verklären in dem ihm gegebenen und durch ihn an die gläubig gewordenen Jünger übermittelten Wort, teils erhebt er auf Grund dieser vollkommenen Rechenschaft Anspruch auf seine Verklärung zur hohenpriesterlichen Vertretung der Menschheit. Dies Gebet ist das Gegenstück zum Gebet in Gethsemane: dort die Herrlichkeit, hier die Niedrigkeit des vollkommenen Hohenpriesters. Es war die Stunde seiner verborgenen Verklärung (13, 31—33), der die zukünftige in seinem Tode und in der Welt folgen soll, um die er 17, 1 bittet. Es kam der Fürst dieser Welt, aber er hatte nichts an Jesu. Dieser konnte deshalb seinen Leidensgang als Erlösungsgang antreten, damit die Welt erkenne, daß er den Vater liebe und thue, wie derselbige ihm geboten hat. Jesus geht über den Kidron hinaus in der Nacht.

II. Des Heiligen Leiden.

a. **Der Seelenkampf in Gethsemane.** Mit dem Gang über den Kidron beginnt Jesu Leiden. Vom Vater verlassen, war er überlassen der sündigen Welt, damit sie mit ihm mache, was sie gelüstete. Jetzt war seine Stunde gekommen, den Kelch zu trinken, den des Vaters Ratschluß ihm bereitet. Joh. hat den Seelenkampf nicht mitgeteilt; nicht weil er nicht zu seinem Christusbilde gepaßt hätte — denn die ähnliche Stimmung erscheint angedeutet

schon Joh. 11 u. bes. 12, 27, wo beides nebeneinander sich findet — sondern weil derselbe schon bei den Syn. berichtet war und das hohenpriesterliche Gebet ihn ersetzen konnte (bes. 17. 19). Gegen die keineswegs, wie Strauß behauptet, ungeschichtliche Hoheit seines Christusbildes — der Mt. 26, 29 f. geschilderte Christus steht ebenso hoch — verstößt nicht das vermeintliche Schwanken in Gethsemane, wie überhaupt nicht das wahrhaft Menschliche. Die richtige Deutung gibt Hebr. 5, 7. Es ist die Zurüstung des Opfers, die Jesus als Hoherpriester an sich vollzieht, indem er die Leidenstaufe über sich ergehen läßt (Mk. 10, 38; Lk. 12, 50), am Anfang die Weihe zum messianischen Propheten, hier die zum Hohenpriester. Aber nicht willenlos ergibt er sich; ein anhaltendes Kämpfen beginnt zugleich gegen den Fürst dieser Welt, der in neuer, letzter Versuchung gegen ihn ankämpft, und in dem Leiden, das er über ihn bringt, seinen Gehorsam zu Falle bringen will. Doch geht dieser πειρασμός nicht aus von seiner σάρξ, die nicht ἀσθενής ist, weil ja ohne Sünde, noch traf er ihn am Fleisch, (denn v. 41 bezieht sich auf die Jünger). Vielmehr ist Jesu Kampf zugleich ein Ringen mit Gott, seinem Vater; er fühlt die Schwere der ihm aufgelegten Sündenlast, die ihm den Blutschweiß des Todeskampfes verursacht und welche er allein tragen muß, da er vom Vater zur Sünde gemacht wird (2 Kor. 5, 21); er fühlt auch das Grausen des Todes, und zwar um so stärker, je weniger seine sündlose Natur mit diesem gemein hat. Aber das Verantwortungsvolle seiner Aufgabe erkennend, betet sich Jesus anhaltend (ἐκτενέστερον) hinein in den Willen des Vaters; schon daß er betet, zeigt die Bereitschaft, den Willen des Vaters zu thun. So offenbart sich in Gethsemane nicht Seelenschwäche, sondern im Gegenteil Seelengröße. Mit seinem gottmenschlichen Willen tritt Jesus dem des Vaters zunächst entgegen, aber in seinem Beten (Mt. 26, 39; Lk. 22, 42) erklärt er sich geneigt, bis er schließlich des Vaters Willen zu seinem eigenen macht (vgl. auch schon Joh. 12, 27) und die Last der Sünde der Welt als eigne auf sich nimmt. Diese Bitte zeigt die Größe der Aufgabe und seines Gehorsams. Sein Opfer ist ein freies, und nunmehr sein Wille auch unerschütterlich. Er hat Gehorsam gelernt an dem, das er litt, und Erhörung gefunden, wie seine Befreiung von der εὐλαβεία (Hebr. 5, 7) durch den Vater und des Engels Stärkung zeigt. Nunmehr geht er ohne Scheu vor dem Tode seinen ihn suchenden Feinden entgegen, um sich ihnen freiwillig zu stellen.

b. **Der Weg zum Kreuze.** Jesus trägt die Sünden der Welt als das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, in stillem Dulden, um sie am Kreuz zu sühnen. Ausgesondert wird es *1.* durch die Verhaftung. Zwei Jünger sind mitbeteiligt. Durch des Judas Verrat an der Spitze der jüdischen und der auch zur Hilfe geholten bewaffneten römischen Mannschaft wird Jesus seiner Freiheit beraubt — der einzig freie, wie soeben seine freie Hingabe im Gehorsam an den Vater gezeigt hat. Von seiner Freiheit gibt er auch den Häschern Zeugnis, indem er ihnen zeigt, daß sie ihn nicht gefangen nehmen können — sie stürzen vor seinem „Ich bins“ zu Boden —, daß er sich vielmehr freiwillig ihnen darbietet, und daß er zugleich die Seinen schützend befreit, wobei aber des Petrus fleischlicher Eifer mit dem Schwerte dareinschlägt und so die Gewaltmaßregeln der Feinde rechtfertigt. *2.* Auf die Nachricht von der geglückten Gefangennahme beruft **Kaiphas, der Hohepriester**, in

der Nacht eilends die Mitglieder des Synedriums, um Jesum noch vor dem Morgenopfer des Passahtages zu verurteilen. Der Beschleunigung wegen wird Jesus zuerst (Joh. 18, 13) einem (nicht amtlichen) Verhör beim älteren Hohenpriester, dem abgesetzten aber im hohen Ansehen stehenden Hannas, der zugleich Schwiegervater des Kaiphas war, und im anderen Flügel des hohenpriesterlichen Palastes wohnte, bis zur Versammlung des Rates unterworfen. Die unberechtigten, ja auch unnützen Fragen beantwortet Jesus mit dem Hinweis auf seine öffentliche Wirksamkeit (Joh. 18, 19—23). Über den Hof zu Kaiphas zurückgeführt, wird Jesus Zeuge der Verleugnung seines Petrus. Er selbst wird der empörenden Mißhandlung der Wächter preisgegeben, bis man ihn gegen Morgen vor das versammelte Synedrium führt, wo er, da die falschen Zeugen keine stichhaltige Anklage machen können, auf die eidlich gestellte Frage vor Kaiphas sein gutes Bekenntnis ablegt, daß er der Messias und Gottes Sohn sei. Auf dieses sein eignes Bekenntnis wird er der Gotteslästerung wegen zum Tode verurteilt. In besonderer Beratung (Mt. 27, 1) ratschlagt man über die Begründung der Anklage und beschließt, den Vollzug dieses Todesurteils von dem römischen Prokurator Pilatus zu fordern, der allein das jus gladii, d. h. das Recht die Todesstrafe zu vollstrecken hatte (Lk. 22, 66). So wird er, der als der Menschensohn kommt in den Wolken des Himmels zum Weltgericht, verurteilt, von allen verlassen, die für ihn eintreten konnten, verurteilt lediglich auf sein Bekenntnis; und damit keiner eine Entschuldigung habe, hat Jesus es eidlich bezeugt, daß er der Sohn Gottes sei. *3.* Nun wird er überantwortet an die Heiden: des Judas Verrat wiederholt sich seitens der Juden und ihrer Obrigkeit, daß sie ihren Messias an die Heiden ausliefern (*παραδιδόναι*, dasselbe Wort), die ihn weder kennen, noch erkennen wollen. Israel verwirft seine Hoffnung und damit sich selbst. Es geschah das Unerhörte, daß der Messias Israels von der heidnischen Obrigkeit, welche sich nicht um die Wahrheit zu kümmern hat, sondern um das, was er Unrechtes gethan, gerichtet wird. Man fühlt im Hohenrat das Ungereimte, und will daher nicht Untersuchung, sondern nur Bestätigung und Ausführung des schon gefällten rechtmäßigen Urteils. Am Freitag (15. Nis.), vor Tagesanbruch noch, zwischen 4 und 5 Uhr des Morgens, wird Jesus auf das Prätorium geführt, das nicht in der Burg Antonia, sondern im großen Palast des Herodes sich befand (die Lokalitäten keineswegs sicher festzustellen, vgl. oben 1, S. 312). Der ganze Rat begleitete ihn, um bei der Wichtigkeit der Sache und der Eile Eindruck zu machen und weiteren Verhandlungen vorzubeugen, damit bis zum Morgen des Festes alles abgethan wäre. Pilatus, nach Philo (Leg. ad Caj.) ein stolzer unbeugsamer Römer, den Juden weder freundlich noch gefällig, fragte nach dem Grunde der Anklage, und bestand trotz ihrer Weigerung auf seiner Forderung. Religiöse Gründe hätten den Pilatus nicht bewogen, das Urteil auszuführen; darum klagen sie Jesum als politischen Verbrecher an, daß er sich zum Könige der Juden mache, das Volk aufwiegele und Abgaben zu entrichten verbiete. Pilatus fragt daher Jesum nach seiner Königswürde, und Jesus bekennt sich als König der Wahrheit im Reiche Gottes, worauf Pilatus ihn zum erstenmal für unschuldig erklärt. Als er aber bei der erneuten Forderung der Juden hört, Jesus habe schon in Galiläa einen Aufruhr erregt, schickt er Jesum

— aus Verlegenheit, um den Handel los zu werden, zugleich auch wohl aus Courtoisie — an den zum Fest in Jerusalem anwesenden Herodes Antipas. Doch da Jesus auf alle Fragen der Neugier schwieg, sandte dieser den unschädlichen Schwärmer an die rechtmäßige Obrigkeit, an Pilatus zurück. Dieser erklärte ihn wieder für unschuldig und wollte eine Festsitte, ihn loszulassen, benutzen, wenn er, was ihm in Bezug auf ihren Neid (Mk. 15, 10) genügend schien, ihn vorher hätte geißeln (Lk. 23, 16) lassen. Diese beabsichtigte Bestrafung eines Unschuldigen, wie die Gegenüberstellung des Barabbas zur Wahl, was kein Notbehelf war, gab sich deutlich als Zeichen der Verlegenheit auf einem ihm nicht zustehenden Gebiet, religiöse Fragen zu entscheiden (Mt. 27, 22) und damit zugleich der Schwäche. Da das Volk auf Überredung der Obrigkeit den Mörder wählte und für Jesum den Tod forderte, ließ Pilatus den Gegeißelten nochmals dem Volke vorführen, um dessen Mitleid zu erregen, ihn zum drittenmal für unschuldig erklärend. Die Anklage auf Gotteslästerung, welche sie nun zu der vorigen hinzufügten, veranlaßte ihn nochmals nach seinem Wesen und Ursprung zu fragen, und nur die Drohung der Juden, daß er sich die Gunst des Kaisers verscherze, wenn er diesen loslasse, machte den an sich schwachen Pilatus nachgiebig. Je feiger er wurde, desto frecher die Juden. Er wagte nur noch, wie es schon die Kriegsknechte vorher gethan, sie in ihrem Könige und damit ihre messianische Hoffnung zu verhöhnen. Die Hände waschend, zum Zeichen daß er alle Verantwortung den Judäern überlasse, befahl er die Hinrichtung. Es ist die Sünde der feigen Ohnmacht wie der lauen Gleichgültigkeit aus Mangel an Erkenntnis der Wahrheit, indem hier die Heidenwelt sich hergibt (jeder andere Römer als Vertreter des Kaisers hätte ebenso handeln müssen), Israels gesetzwidrigen Willen zu vollziehen. Beiden gegenüber steht das erhabene Wort Jesu, daß er lediglich nach Gottes Rat den Tod erleide, und daß sie nur dessen Werkzeuge seien; was freilich ihre Verantwortlichkeit nicht aufhebt (Joh. 19, 11).

c. **Der Opfertod am Kreuz.** Derselbe göttliche Ratschluß fügte es, daß Jesus nicht durch Gift, wie Sokrates, noch durchs Schwert, wie der Täufer, noch durch Steinigung, wie Stephanus, starb, sondern an dem der jüdischen Sitte fremden Kreuze sein Leben dahingab. Im Sinne der Welt lag darin die größte Schmach; die Kreuzigung war unter den Todesarten die schrecklichste und schimpflichste (servile supplicium, Cic. in Ver. 5, 66) nur für die schwersten Verbrecher; kein römischer Bürger durfte zu ihr verurteilt werden. Jesus wurde ein Fluch. Aber durch seine hier bewiesene, unvergleichliche Geduld im Leiden und seinen Gehorsam in der Liebe wurde das Holz der Schmach zur Stätte seiner Herrlichkeit, und die vorbildliche Weissagung erfüllt, daß der Glaube mit Wohlgefallen darauf ruhend, des ewigen Lebens teilhaftig werde (Joh. 3). — *1.* So trägt Jesus sein Kreuz zu der außerhalb der Mauern (Hebr. 13, 12), wohl auf der Nordostseite der alten Stadt, gelegenen Schädelstätte Golgatha (so wegen der Formation genannt, die eine Art isolierten Vorgebirges dicht an der vorüberführenden Straße, darstellt und zugleich Stätte der Hinrichtung war), wie das Lamm zur Schlachtbank geführt, um mit zwei Empörern abgethan zu werden. Vor 9 Uhr früh kam der Zug dahin. Gleichzeitig mit dem Morgenopfer im Tempel ward Jesus gekreuzigt — inmitten der Übelthäter. Über seinem Haupte ließ Pilatus

jene dreisprachige, die Juden verhöhnende Inschrift anbringen: „Jesus von Nazareth, der Juden König“ (Lk. 23, 38; Joh. 19, 21). Jedoch nicht in der Stille geschah es. Große Volksmengen waren Zeuge; sie begleiteten den Zug. Die Weiber, voll menschlichen Mitgefühls mit dem stillen, sanften Dulder beklagen ihn, als Jesus vor dem Thore den Berg hinauf das schwere Kreuz tragend, zusammenbrach und ein fremder Mann, aus den in Afrika ansässigen Juden, der wohl zum Morgenopfer in die Stadt hineinging, gezwungen wird, Jesu den Liebesdienst zu thun. Wie diesem sein Thun nicht vergessen ward (er u. seine Söhne wurden Christen Mk. 15, 2), so werden auch die weinenden Weiber nicht ohne ernste Mahnung gelassen; Jesu Worte, welche auch jetzt noch zur Buße rufen, sind die Antwort auf des Volkes Selbstverfluchung vor Pilatus. Aber auch in dieser tiefsten Erniedrigung Jesu fehlte es nicht an den beweiskräftigen Zeugnissen seiner wirklichen, aber verborgenen Hoheit. — 2. Was sein Sterben besagen will — Bedeutung und Kraft seines Todes —, das deuten die sieben Worte, unter denen er stirbt. Auf Grund seines versöhnenden Opfertodes bezeugt er sich als Hohenpriester, der fürbittend im Namen der Menschen beim Vater eintritt, ja um Vergebung bittet für die, welche in Unwissenheit zur Ausrichtung des Ratschlusses Gottes sich verschuldet haben (Lk. 23, 34), und der dann im Namen Gottes selbst den bußfertig bekennenden Sünder gerechtspricht und ihm das Paradies, sein Reich, als das Reich begnadigter Sünder sofort nach dem Sterben eröffnet (Lk. 23, 43). Mit seinem Tode hört das natürliche Band, welches ihn in den Tagen seines Fleisches mit der Mutter verbunden hatte, auf; er ist für sie nur der Sohn Gottes, der auch für ihre Sünde sich geopfert. Diese seine Liebe bis in den Tod wird der Grund und der Halt für alle Lebensbande unter den Menschen in der Bruder- und Freundesliebe, als deren Vorbild er das zwischen Maria und dem Jünger, den er lieb hatte, stiftet (Joh. 19, 26). Das vierte Wort deutet das Geheimnis seines Sterbens. Der Schmerz des Todes ist die Verlassenheit von Gott, der Zorn des Vaters, den er für die Sünde der Welt erfährt (Mt. 27, 46). Nachdem die Sühne geleistet ist, kann er zur Stärkung in seinem Körperleiden die Feinde, für die er sein Leben gelassen, um einen Liebesdienst bitten (Joh. 19, 28), denn ihnen will ers mit lautem Siegesruf verkündigen, daß sein Werk und damit der Ratschluß des Vaters wie die Weissagung in seinem Gehorsam für alle und für alle Zeit zu einemmale (ἅπαξ Hebr. 9, 12. 26. 28. 10, 12) vollbracht ist, so daß niemand etwas hinzuthun kann (Lk. 23, 46; Joh. 19, 30). Nunmehr vollendeter Hoherpriester geht er ins Allerheiligste (Hebr. c. 5—9) zum Vater, freiwillig sein Leben in dessen Hände legend, als Opfer für die Welt. — Die Menschen haben Macht über seine Kleider, die man verteilt und verspielt, über die Schmerzen, die man ihm so lange er lebt, anthut; der Haß der Pharisäer darf ihn noch am Kreuze und inmitten der Todesqual mit satanischem Spotte verfolgen (Mt. 27, 40 f.; Mk. 15, 30 f.; Joh. 19, 36). Aber über sein Leben haben sie keine Macht; dies gibt er, wann und wie es ihm nötig ist, sobald die Sühne vollbracht, freiwillig und mit klarem Bewußtsein dahin. Um die neunte Stunde zur Zeit des Abendopfers (nachmittags 3 Uhr) verscheidet er. — 3. Dies Sterben war nicht das eines Menschen. Daß es der Sohn Gottes gewesen, der in den Tod gegangen, zeigen nun auch noch die Wirkungen α. in der Natur (wunderbar plötzlich auftre-

tende Verfinsterung der Sonne von 12—3 Uhr, Zerreißen des Tempelvorhangs, Erbeben der Erde, Aufthun der Gräber); β. am Leibe Jesu (kein Bein gebrochen und der Lanzenstich mit dem Wunderzeichen des aus ihm, dem Toten, wie aus einem Lebenden ausströmenden Blutes und Wassers (Sach. 13, 1: 1 Joh. 5, 6), und γ. in der Menschenwelt (Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns, Reue des Volkes, Belebung der Seinen).

d. **Das Begräbnis.** Zu diesen von Gott gefügten Wandelungen gehört auch das Begräbnis Jesu. Es ist der Beweis des wirklich eingetretenen Todes. Die Seinen, belebt durch den Glaubensblick auf sein Sterben, und im Glauben an sein Wort, haben ihre Liebe nicht verloren. Während man seitens der Feinde sein Grab bei den Gottlosen an der Richtstätte bestimmt hatte, sorgen die Seinen (in unbewußter Erfüllung von Jes. 53), daß er im Tode sein Grab fand bei den Reichen. Noch am selbigen Abend stellte Joseph von Arimathia sein eigenes in Felsen gehauenes, neues, noch ungebrauchtes Grab zur Verfügung, und Nikodemus wagt es, den Leichnam von Pilatus zu erbitten und mit den Frauen Spezereien zu bringen. Er ward beklagt von den Frauen, aber auf Forderung des Rats wurde sein Grab versiegelt und bewacht, damit das Wort, das er von seiner Auferstehung gesprochen habe, nicht etwa in Erfüllung gehen könne.

So wird sein Tod, die schmachvollste Erniedrigung nach der Absicht der Menschen und im freiwilligen Gehorsam des Sohnes, für ihn zu der vom Vater beabsichtigten und von ihm durch Gehorsam erworbenen Erhöhung (ὑψοῦν). Der Kreuzestod wurde der Eingang zu seiner Herrlichkeit. Als Jesus sich in der Johannestaufe bereit erklärte, die Todestaufe auf sich zu nehmen, hörte er des Vaters Stimme: du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Ruht das Wohlgefallen des Vaters jetzt nicht auch auf seinem Opfertod? Welche Antwort erfolgt jetzt von seiner Seite?

Joh. Gerhard, in Chemnitii Harmonia evv. V.: de passione comm. 1641 f. Seb. Schmid, De pass. J. Chr. satisfactoria. Gerh. Vossius, Harm. de pass. J. Chr. 1656. Henr. Müller, Hist. pass. Rost. 1661. 69 (deutsch 1675. 1744). Ant. Bynaeus, De morte J. Chr. 1691—98. 3 T. J. J. Rambach, Betrachtungen über das ganze Leiden Christi. Jena 1732. Schneckenburger, Chron. der Leidenswoche in s. Beitr. 1832. Friedlieb, Archäol. der Leidensgesch. 1843. Wichelhaus, Versuch eines ausführl. Comm. zur Gesch. des Leidens J. Chr. 1855. Hengstenberg, Vorlesungen über die Leidensgeschichte 1875. Steinmeyer, Apol. Beitr. II: Die Gesch. der Passion des Herrn. 2. A. 1882 (gegen Strauß, Ritschl 2c.). G. A. Süßkind, Passionsschule, 3 Abt. 1873. 1880. 85 [erbaulich]. Nebe, Die Leidensgesch. n. d. 4. Evv. 2 Bde. 1881. 82.

Über den Einzug in Jerus.: Pfaff 1718. J. G. Walch 1738. Steinmeyer, Theophanien. || Über die letzten eschat. Reden M. Geyer, 1660. Flatt in s. opp. ed. Süsskind 1826. Zahn, Bengels Archiv 1816. Schott, Opusc. II. Jena 1818. Mau 1841. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen 1861. Vgl. außerdem S. 143. || Über den Seelenkampf: Dettinger, Tüb. kath. Quart.schr. 1837. 38. Heidenreich, Theol. Studd. aus Württemb. 1887. J. Gilbert, im Expositor 1887, I. || Über das Kreuz: Zöckler, Das Kr. Christi 1875 S. 56 f., 426 f. Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung. 1879. W. Meyer, Abh. d. bair. Akad. der Wiss. XVI. 2. || Keil, Hat Judas das h. Abendm. empfangen? Z. f. kirchl. Wiss. 1880. Schürer, Über das φαγεῖν τὸ πάσχα 1883. Über das hohepriesterl. Gebet Joh. 17 die Erklärungen von Luther, Gerhard, Schmieder, Geß, bes. Steinmeyer 1886. — Hölemann: Der Gekreuzigte auf Golgatha. Judas Ischarioth. Pont. Pilatus, in s. Letzt. Bibelstudien, Lpz. 1885.

8. Die Verherrlichung Jesu in der Auferstehung und Himmelfahrt.

Über die Kritik und die Glaubwürdigkeit der Auferstehungsberichte bes. gegen diejenigen, welche wie Baur, Holsten und Ritschl die Objektivität der leiblichen Auferstehung leugnen und nur eine Erfahrung davon (als Vision oder Gemeindetradition) festhalten —, zu vergl. S. 15 u. 21.

a. Nach Jesu Worten vor und bei seinem Tode, wie nach seiner Auferstehung ist sein Tod ein wirklicher gewesen; seine Auferstehung ist weder eine Vision der Jünger, noch eine Wiederkehr des nur scheinbar erstorbenen Lebens, noch eine bloße Sage. Wie Jesus seinen Tod, so hat er auch die Auferstehung geweissagt. Sie fällt unter einen zwiefachen Gesichtspunkt. Sie ist *1.* eine That des Vaters, der seine schöpferische Herrlichkeit offenbart (Röm. 6, 4; Mt. 12, 39. 16, 4; Lk. 11, 29), das einzige Zeichen für die ungläubige Welt, als Antwort des gerechten Vaters *α*) an die Welt, deren Verschuldung er nicht unbestraft lassen kann; er vereitelt der Menschen Rat, indem er den zum Erlöser macht, den sie verworfen hat; und *β*) an den Sohn, den er als den Heiligen um seines Gehorsams willen nicht im Tode lassen konnte, vielmehr nach seiner Erniedrigung erhöhen mußte, den er somit als seinen Sohn gerechtfertigt, beglaubigt hat.

2. Die Auferstehung ist auch eine That des Sohnes, in der er seine ἐξουσία (Joh. 10, 17. 18) offenbart: sein heiliges Recht, da er ohne Sünde vom Tode nicht gehalten werden durfte, wie seine allmächtige Kraft, wodurch er dem Tode die Macht genommen und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat. Er hat selbst den Tempel seines Leibes aufgerichtet, Joh. 2, 19 f., nicht in seinem bisherigen irdischen Fleische, sondern in verklärter Herrlichkeit. Denselben Leib, den er in den Tod gegeben, hat er nunmehr als Organ, um seinen Geist als den heiligen, als den des verklärten Gottmenschen und damit sein Heilandswerk der Menschheit anzueignen.

b. Diese Gottesthat geschah im verborgenen; kein Mensch konnte Zeuge sein. Die erste, völlig zuverlässige Nachricht erhielt Israels Obrigkeit durch die geflohenen Grabeswächter; aber statt daß nun jene sie sich dazu dienen ließen, wozu sie gegeben, verstockten sie sich in ihrem Unglauben und unterdrückten die Wahrheit durch Lüge (Mt. 28, 11—15). Es bedurfte einer anderen Bezeugung von dieser Thatsache an die Menschheit. Wie sein Kommen in die Welt bei der Geburt, so ist dieses sein Kommen als Auferstandener durch unmittelbare Gottesboten verkündigt. Solche Botschaft kann nur im Glauben empfangen werden. Seiner Jünger Klein-, ja Unglauben kannte Jesus. Darum ergänzt er der Engel Botschaft durch seine eigene persönliche Offenbarung an die Seinen, um sie zu Zeugen von sich als dem aus dem Tode Erstandenen zu machen. Von diesen Offenbarungen berichten die sämtlichen Evv., wie auch Paulus 1 Kor. 15. Wie Jesus es verheißen (Joh. 14, 18. 19. 16, 16—28), so haben die Jünger ihn wiedergesehen, nicht in seiner fleischlich irdischen Leiblichkeit, noch in einem Übergangsstadium derselben, sondern in dem aus dem Grabe mitgebrachten, verklärten, geistlich himmlischen Leibe, der nicht mehr an Zeit und Raum gebunden, vom ewigen Geiste beherrscht ist. Was in der Verklärung und beim Wandel auf dem Meere vorübergehend an ihm hervortrat, das ist jetzt sein beständiger Zustand.

Seine göttliche Herrlichkeit durchdringt seine menschliche, aber verklärte Natur. Jetzt trägt er nicht mehr das σχῆμα ὡς ἄνθρωπος, aber er kann sich sinnenfällig den Seinen offenbaren. Nicht der großen fleischlichen und unbeständigen Menge (Akt. 10,41) zeigt er sich, sondern den vorerwählten Zeugen, welche mit ihm durch den Glauben Gemeinschaft in der Liebe gehabt. Jene war unfähig dafür; sie würde geleugnet haben, daß es der Gekreuzigte sei: im günstigsten Falle wäre ihr Anerkennung durch Furcht abgezwungen worden, ohne bußfertige Bekehrung. Nur den Seinen offenbart er sich, nicht zum bleibenden irdischen Verkehr, sondern damit sie ihn als lebendigen Herrn und König glauben, der auch ungesehen und alle Tage bei ihnen ist mit seinem Beistand, und der sie zu ihrem Beruf beleben will und kann.

c. In der Frühe am dritten Tage, am ersten Wochentage — seitdem zum Tage des Herrn geworden — finden *1.* die zum Grabe behufs Salbung des Leichnams kommenden Frauen, dieselben, die auch unter seinem Kreuz gestanden hatten, nämlich Maria seine Mutter, sowie deren Schwester, des Kleophas Weib, und Maria von Bethanien, den Stein weggerückt, das Grab leer. Maria von Magdala, die sich in gleicher Absicht zu jenen gesellt hatte, eilt, da sie das Grab leer sieht, bestürzt zu Petrus und Johannes (Joh. 20,2), während ein Engel zuerst jenen am Grab zurückgebliebenen Frauen die Thatsache der Auferstehung Jesu bezeugt, mit dem Befehl, es Petro insbesondere zu sagen, und zu verkünden, daß Jesus in Galiläa die Seinen sammeln wolle. Zuerst sagen sie vor Zittern und Entsetzen von dem Erlebten nichts (Mk. 16,8). Die Jünger, welchen die Frauen erst später davon Mitteilung machen, schenken in ihrer Niedergeschlagenheit diesen Frauennachrichten keinen Glauben. Aber schon vorher sind Petrus und Johannes auf der Magdalena Nachricht eilend zum Grabe gegangen, auf einem anderen Wege, als die heimkehrenden Frauen, so daß ihnen diese nicht begegnen. Sie finden es so, wie sie gehört; nur können sie, da alles in bester Ordnung liegt, nicht an einen Raub glauben. Sie kehren um nach Hause, ohne Licht über die Sache empfangen zu haben. *2.* Magdalena aber, die langsamer nachgefolgt war, blieb weinend am Grabe zurück. Weder das offne und leere Grab, noch der Engel Frage, wen sie suche, kann sie beruhigen; erst als sie den Herrn sieht, den sie anfänglich für den Gärtner hielt, und am Ton seiner Stimme erkannte (Joh. 20,14 f.) wird sie des Geschehenen gewiß. In der Freude des Wiedersehens will sie seine Füße umfassen, aber Jesus lehnt es ab, trägt ihr vielmehr auf, den Jüngern seine Auffahrt zum Vater und das Wiedersehen in Galiläa zu melden. Die Jünger glauben ihrem Worte nicht, und so erscheint Jesus ihnen, um ihren Mut zu beleben, schon in Jerusalem; desgl. den anderen Frauen, deren Huldigung er annimmt. Sodann dem Petrus (1 Kor. 15,5) und am Nachmittag den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus (nach neuerer Annahme = el-Kulônieh, nw. v. Jerus.), welche bei der Heimkehr den versammelten Zehn erzählen, was sie erlebt haben (Lk. 24,13 f.), und zur Bestätigung auch erfahren, was dem Petrus begegnet war. *3.* Plötzlich ist der Herr in ihrer Mitte, grüßt sie mit dem Friedensgruß, und überzeugt alle, daß ers leibhaftig sei (Joh. 20,19—23; Lk. 24,36—43; Mk. 16,14). Nur Thomas fehlte, und um ihn von seinen Zweifeln frei zu machen, erscheint er acht Tage später auch ihm und damit den anderen wieder (Joh. 20,26—29). — Jede dieser Offenbarungen hat an sich ihre selbständige

Bedeutung für die Empfänger; doch zielen die an die Frauen, an die Emmausjünger und an Petrus zunächst nur darauf hin, in den Jüngern den Glauben an den Auferstandenen und Verherrlichten zu wecken. Der Höhepunkt der Erscheinungen aber ist die am Osterabend im Kreise der Zehn; denn hier findet die Ausrüstung derselben mit dem heiligen Geist zum Apostelamt statt, auf daß sie seine Zeugen seien, die er gesendet. Daher, weil Thomas gefehlt, die Wiederholung, um auch ihn (wie von neuem die anderen) zu überzeugen und ihn so zum freudigen Bekennen zu treiben. — 4. In den folgenden 30 Tagen begegnet Jesus zum drittenmal seinen Jüngern, und zwar sieben von ihnen beim Fischzuge an dem See Tiberias (Joh. 21, 1–24). Hier will er seine Menschenfischer ermahnen, ihre Arbeit auf sein Geheiß zu thun und ihren Segen allein von ihm zu erhoffen, aber zugleich dem Petrus sich noch besonders bezeugen und im Gegensatz zu seiner Verleugnung nun auch ein Bekenntnis seiner Liebe empfangen, welche die Voraussetzung ist, sein Hirtenamt recht zu führen und Treue bis in den Tod zu bewähren. Das Martyrium kündigt der Herr dem Petrus an, aber nicht dem Johannes. — 5. Noch erscheint er dem Jakobus, wohl nicht dem ersten Märtyrer unter den Aposteln, sondern dem bis dahin ungläubigen Bruder Jesu, dem späteren Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem (1 Kor. 15, 7); und endlich einer größeren Menge, wohl den 500 (nach 1 Kor. 15, 6) auf dem Berge in Galiläa, wobei Jesus in Gegenwart dieser seiner gläubigen Zeugen den letzten Befehl zur Begründung seines Reiches auf Erden gibt, welches sie durch Predigen, Taufen und Lehren unter allen Völkern bis ans Ende der Erde ausrichten sollen, unter dem Beistand seiner Macht und Liebe.

d. Erzählungen wie diese über Jesu Auferstehung und seine Begegnungen mit den Jüngern, mit solcher genauen Angabe der Umstände und Verhältnisse im Einzelnen, mit solchen Worten Jesu, mit solchen Aufschlüssen und Aussagen, mit solchen Aufträgen, können weder im visionären noch nüchternem Zustande erfunden, noch aus Traditionen der Gemeindeerfahrung hergeleitet werden. Nur der vom Geist gewirkte Glaube kann solche geschehenen Thatsachen festhalten, erfassen, verstehen und deren Folgerungen und Wirkungen verwerten. Auch der Befehl Jesu an seine Jünger Mt. 28 ist ebensowenig wie Mk. 13, 9. 14, 9; Lk. 24, 47 erst später im Blick auf die gesegnete Heidenmission Jesu in den Mund gelegt (gegen Weiß), da schon die Voraussetzungen dazu in Mt. 5, 14; Joh. 10, 16. 12, 32, wie in dem Gleichnis vom großen Abendmahl u. a. St. vorliegen.

e. Der Hingang zum Vater. Jesu **Himmelfahrt**, fand auf seine Anordnung statt bei seiner letzten Erscheinung vor den Elfen auf dem Ölberge nach Bethanien hin, in unverkennbarer Erinnerung an die an diesen Orten geschehenen Thatsachen. Öfter hatte Jesus von seinem Hingang zum Vater gesprochen (Joh. 16, 5. 16. 28. 6, 62. 7, 33. 36), zuletzt am Ostermorgen; Joh. 20, 17 lehrt aber nicht, daß die Auffahrt damals schon geschehen sei (Kinkel), sondern nur, daß er im Auffahren begriffen sei. Um der Jünger willen hat Jesus 40 Tage bei ihnen geweilt. Aber auch um der Jünger willen ist er sichtbar vor ihren Augen zum Vater aufgefahren, von dem er gekommen war. Wie sie Zeugen seiner schmachvollen Erniedrigung am Kreuze gewesen, so sollten sie auch Zeugen seiner glorreichen Erhöhung sein. Nun wissen sie, daß

er nicht mehr auf Erden weilt; sie wissen wo sie ihn den lebendigen Herrn zu suchen haben. Die 40 Tage haben jetzt ihren Abschluß; aber sein Verkehr und seine Gemeinschaft mit ihnen erfährt keine Änderung. Nachdem er sie zum letztenmal auf das bevorstehende Kommen des Geistes und ihren Beruf gewiesen, scheidet er segnend von ihnen. Das war ihr letzter Glaubensblick auf ihren Herrn. Denselben sollen sie bewahren. Sie sollen sich wissen unter dem Schutz des Erhöhten, und sollen arbeiten unter seinem Segen nach seinem Befehl. Jesus macht keinen Abschied von ihnen; denn er bleibt bei ihnen (Mt. 28, 20); er läßt ihnen nur noch durch seine Boten (Akt. 1, 10) seine Wiederkunft verkündigen. Sein Hingang macht sie deshalb voll großer Freude. Die Antwort auf seine Erhöhung und auf seine Aufträge ist, daß sie ihn anbeten als ihren Herrn im Himmel, der sich gesetzt zur Rechten der Majestät in der Höhe. Der Hingang Jesu ist daher weniger Abschluß der Thätigkeit Jesu auf Erden, als Anfang seiner himmlischen Wirksamkeit durch seine Apostel und in seiner Kirche, der Gemeinde der Gläubigen; daher denn den Bericht darüber hauptsächlich die Apg. gibt.

Vgl.: Joh. Gerhard, Commentarius in harm. hist. de resurr. et asc. J. Chr. 1617. Gegen Strauß bes. Christlieb, Moderne Zweifel, S. 556 f.; — Güder, Die Thats. d A. 1862. Paul, D. geschichtl. Beglaubigung d. A. Z. f. wiss. Th. 1863, u. Die Bed. der Auferst. rc., JBB. f. d. Theol. 1865. W. Beyschlag, Die Auferst. rc. (gegen Strauß), Berl. 1865. Ders.: St. u. Kr. 1870. Greiner, D. A. J. Chr. nach ihrer Thats. u. Bed. f. d. Gem. 1869. — Rüling, D. H. ist auferst. Dresden 1884. Bauer, Die Gewißheit unseres Christengl. 1884. Schlottmann, Die Osterbotschaft u. d. Visionshypoth. 1886; bes. Steude in Stud. u. Kr. 1887 u. bes. Abdr. 1888. || Gebhardt, Die Auferst. J. Chr. 1869. Thomas, La resurr. de J. Chr. 1870. Doedes, De J. in vitam reditu 1871. Bes. Steinmeyer, Apol. Beitr. III. 1871. H. Schmidt, Jhrb. f. d. Th. 1872. 73. Hölemann, Jesu Himmelf., Letzte Bibelst. 1885.

Die Geschichte des apostolischen Zeitalters oder die Geschichte der Geistesoffenbarung in der Kirche Jesu Christi auf Erden.

9. Aufgabe, Quellen und Chronologie der Geschichte des apostolischen Zeitalters.

a. Das apostolische Zeitalter ist die grundlegende Periode für die Aneignung des Heiles in Christo durch die Menschheit mittelst der durch den heiligen Geist in den Aposteln gewirkten neuen Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche Jesu Christi. Es ist die dritte Stufe der Heilsoffenbarung: die Zeit der Verklärung Christi durch den h. Geist; weil noch Offenbarungszeit des erhöhten und auch durch Erscheinungen (an Stephanus, Paulus, Johannes) sich offenbarenden Hauptes in seiner Gemeinde, darum nicht bloß Anfang, sondern zugleich grundlegende, normgebende und prophetisch weissagende Ausgestaltung der Kirche; sie ist die Offenbarungszeit der Kirche und ihres Wesens in sichtbarer Erscheinung. Apostel hat es nur einmal gegeben; ihre Wirksamkeit ist nach den Geistverheißungen an sie (Joh. 14, 26. 16, 13—15), nach den Geistwirkungen durch sie, nach den Geistzeugnissen von ihnen eine einzigartige, unvergleichliche. Dieser Stellung in der Kirche sind sich die App. bewußt und ebenso die Zeugen der nachapostolischen Zeit; letztere weisen in allen Stücken (Leben, Lehre, Ordnung, Kultus u. s. w.) auf jene zurück und halten alle

apostolische Überlieferung fest; die Apostel selbst wissen und bekennen sich als Fundament der Kirche, deren Eckstein Christus ist (Eph. 2, 20), als Zeugen seiner Auferstehung (Act. 1, 22. 2, 32), Botschafter an Christi Statt (2 Kor. 5, 20), Haushalter über Gottes vorher unbekannte, nun in Christo und durch sie geoffenbarte geheimnisvolle Ratschlüsse zur Erlösung der Welt (1 Kor. 4, 1), Mitarbeiter Gottes und Christi (2 Kor. 6, 1), sofern Gottes und Christi Geist durch sie wirkt (Joh. 15, 26. 27), so daß wer sie hört, Christum selbst hört, und ihre Botschaft auch durch einen Engel vom Himmel nicht geändert werden kann (Gal. 1, 8): ihr Wort war das einzige, unwandelbare, göttlich gewisse und beglaubigte Evangelium.

b. Als Quellen haben wir neben der Apg. vor allem die Schriften der Apostel und ihrer Schüler; es sind dies die Urkunden und Zeugnisse der Geistoffenbarung, wie die Mittel zur Heilswirkung in der Kirche, integrierende Glieder der Offenbarungsgeschichte. — Außerbiblische Quellen sind die Schriften der apostolischen Väter; die einzelnen Nachrichten bei den Kirchenvätern, bes. bei Eusebius und Hieronymus, bieten wenig; noch weniger die apokryphischen: die apostol. Konstitutionen, die pseudoclementinischen u. a. Schr. Die betr. heidnischen und jüdischen Quellen sind sehr dürftig, kaum nennenswert.

c. Da wir die Quellenkritik eingehend S. 30 ff. und 44 ff. dargestellt haben, so erübrigt hier nur noch eine Angabe der chronologischen Haltpunkte. Absolute Data sind *1.* der Tod des Herodes Agrippa, Akt. 12, 23 und Jos. arch. XIX, 8. 2. Nach letzterem starb er, als er das 3. Jahr unter Claudius vollendet hatte; dieser war am 24. Jan. 41 n. Chr. zur Regierung gekommen, mithin war das 3. Jahr im Jan. 44 vollendet. Nach der Apg. war er nach dem Osterfeste nach Cäsarea gegangen und starb bei den zu Ehren des Claudius zur Feier seiner Rückkehr aus Britannien in Rom wie in den Provinzen gehaltenen außerordentlichen Festspielen (Dio Cass. LX, 23); nicht bei den von Herodes d. Gr. eingerichteten, alle vier Jahre zu feiernden Festspielen, die damals ins Jahr 43 fielen (gg. Wies.). — *2.* Die Hungersnot Akt. 11, 27 f. und Jos. arch. XX, 2. 6; 5. 2 war die unter den Prokuratoren Cusp. Fadus u. Tib. Alexander (44—48, nach dem Tode des Agrippa); da auch die Sidonier heimgesucht waren und bei den Juden Hilfe suchten, so kann sie frühestens 45 über Judäa gekommen sein. — *3.* Die Vertreibung der Juden aus Rom (Akt. 18, 2) fand nach Suet. v. Claud. 25: impulsore Chresto statt, was am natürlichsten auf die Predigt von Christo zu deuten ist, die in Rom wie sonst vielfach Anlaß zu Unruhen in den Judengemeinden gab. Nach Tac. ann. XII, 5, 2 (Dio C. LX, 6) hat Claudius auch die mathematici vertrieben; wenn beides gleichzeitig (Wies.), dann a. 52. — *4.* Die Flucht des Paulus zur Zeit des Königs Aretas Akt. 9, 24—26; 2 Kor. 11, 32. Die widerrechtliche Besetzung von Damaskus durch Aretas kann nur vom Mai 37 auf die Kunde vom Tode des Tiberius († 16. März 37 n. Chr.) bis höchstens Anfang 39 stattgefunden haben (bis zur Regelung der arabischen Verhältnisse unter Caligula Dio C. LIX, 9. 12); die Flucht des Paulus also wohl noch 38. — *5.* Die Zeit der Prokuratoren Felix (52—60) und Festus (60—62) Akt. 21, 27—26.

d. Darnach gestaltet sich die Chronologie der Apostelgeschichte.

a. 31: (p. u. c.: 784) nach Anger, Meyer u. a. (a. 30, 783 nach Wies.): Die Gründung der Kirche am Pfingstfeste.

a. 34: Tod des Stephanus, Bekehrung des Paulus, drei Jahre vor der Flucht, die a. 38 (s. oben c. *4*).

a. 44: Herodes Agrippa †; kurz vorher Hinrichtung des Jakobus maj.; Hungersnot unter Claudius, frühestens 45.

a. 46—50: Die erste Missionsreise des Paulus.

a. 52: Das Apostelkonzil Akt. 15.

a. 52—55: Die zweite Missionsreise des Paulus.

a. 56—59: Die dritte Missionsreise und Gefangennahme des Paulus in Jerusalem.

a. 59—61: Zweijährige Gefangenschaft des Paulus unter Felix und Festus in Cäsarea.

a. 61 (Spätsommer): Reise des Paulus nach Rom (im Herbst zur Zeit des Versöhnungsfestes in Kreta Akt. 27, 9; den Winter über in Malta); im Frühjahr 62 Ankunft in Rom (so Meyer, Hilgenf., Hausrath, Wendt; — nach Wiesel., Beyschlag, v. Hofm., Keim, Wandel im J. 61; nach Nösgen sogar 60).

a. 62—64: Die zweijährige Gefangenschaft des Paulus in Rom, aus der er noch vor dem Neron. Brande (19. Juli 64) entlassen wurde.

e. Die Einteilung. Der Anfang ist die Thatsache der Kirchengründung und der Schluß der Tod des letzten Apostels, des Johannes. Zu den wichtigsten Wendepunkten dieser 70 Jahre gehört die Zerstörung Jerusalems, und vorher die Bekehrung des Saulus. Darnach entwickelt sich die Geschichte der apost. Kirche in drei Zeiträumen:

1. Von der Stiftung der Kirche bis zum apostolischen Wirken des Paulus, oder die Begründung der Kirche durch die Zwölfe in Israel und unter den Heiden: vorzugsweise die Wirksamkeit des Petrus.

2. Vom Jahr 37 — ca. 70, oder die Ausbreitung der Kirche in der Heidenwelt, wesentlich alle in des Apostels Paulus Werk, wenn auch gefördert von den anderen Mitaposteln.

3. Von der Zerstörung Jerusalems (a. 70) bis zum Tode des letzten Apostels, des Johannes, oder der Kampf der wesentlich heidenchristlichen Kirche gegen die heidnische Weltmacht, ihre Gewalthaber wie ihre Wissenschaft; zugleich die innere Vollendung der apost. Kirche in Verfassung, Leben und Lehre: vorzugsweise die Wirksamkeit des Ap. Johannes.

Vgl. im allgemeinen: L. Cappellus, Hist. apost. 1634. 83. F. Spanheim, De apost. rebus. Leyd. 1679. (3 Abh.) Buddeus, Eccl. apost. s. de statu eccl. Chr. sub. ap. comm. hist. dogm. 1729. W. Cave, The lives, acts and martyrdoms of the Ap. 1684. 1841. 1857. Benson, History of the planting of the Chr. Relig. 1756; deutsch von Bamberger 1768. Heß, Gesch. der Ap. Jesu 1788–1820. Stier, Die Reden der Ap. 1861. Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der Kirche durch die Ap. 1832. 47. Gfrörer, Gesch. des Urchristent. 1838. Schwegler, Das nachap. Zeitalter 1846 [vgl. oben S. 10]. Thiersch, Die Kirche im ap. Zeitalter 1852. 3. A. 1879 [von bed. Werte; doch berücksichtigt die neue Aufl. leider zu wenig die neueren Arbeiten]. J. P. Lange, Das ap. Zeitalter 1853 f. Ph. Schaff, Geschichte der apost. Kirche 1851. 54. Lechler, Das ap. und nachap. Zeitalter. 1857 u. 3 A. 1885. Ritschl, Entst. der altkath. Kirche (1850) neu 1857 [vergl. oben S. 11 f.]. Ewald, Geschichte der ap. Z. [Bd. VI der Gesch. des Volkes Israel) 1858. Pressensé, Histoire des trois prem. siècles de l'église chrét. 1858 ff.; deutsch von Fabarius 1862 ff. [Elegante dabei auf gründlichen Studien beruhende, positive Darstellung]. Renan, Les apôtres 1866. Ders. St. Paul 1869. Sepp (kath.), Gesch. der Ap. 1866. Hausrath, Neutest. Zeitgesch.

Bd. 2 u. 3. 1872 f. W. J. Kip, The church of the Apostles. N. Y. 1879. E. Ferrière, Les apôtres. Paris 1879. E. Chastel, Histoire du Christianisme depuis son origine. I. avant Constantin. 1881. Ph. Schaff, The Apostolic Age, N.York 1882. Zündel, Aus d. Apostelzeit 1886.

Vgl. auch die exeg. und krit. Schr. über die Apostelgesch. (S. 145 f.). Die neuesten Darstellungen: Weizsäcker, d. ap. Zeitalter 1886. O. Pfleiderer, das Urchristentum, seine Schriften und Lehren im gesch. Zusammenhange 1887.

Über die Chronologie s.: Anger, De temporum in actis ap. ratione 1833; Wieseler, Chron. des ap. Zeitalters, 1848. Keim, Gränze und Wendepunkte des ap. Zeitalters, in s. „Urchristentum" 1878. W. H. Anderson, Fasti apostolici. A Chronology of the Years between the Ascension of our Lord and the Martyrdom of SS. Peter and Paul. Lond. 1883. Wandel, zur Chronol. des Lebens Pauli, Ztschr. f. k. Wiss. u. k. L. 1888.

10. Das petrinische Zeitalter.

I. Gründung der Kirche am Tage der Pfingsten.

a. Die Vorbereitung. Die Offenbarungen des Auferstandenen, welche auch die Apg. zu Anfang als τεκμήρια τῆς ζωῆς τοῦ Χριστοῦ betont, haben nicht allein zum Zweck gehabt, die Jünger zum Glauben zu führen (denn Joh. 20, 29), sondern vor allem die Zwölfe, deren Namen daher mit Absicht wiederholt werden, als die vorerwählten Zeugen zu Aposteln von der Auferstehung Christi an die Menschheit auszurüsten und unter Voraussetzung ihrer gläubigen Überzeugung zu den Grundsäulen der Kirche zu machen. Das gilt zumal von den drei letzten Erscheinungen, deren besondere Bedeutung in der an die Jünger ergangenen Weisung liegt: daß nur die demütige Liebe im Glauben an den Auferstandenen fähig ist, die Schafe zu weiden und dabei das Leben zu lassen wie der große und gute Hirte der Schafe gethan; daß sie nur im Vertrauen auf den allezeit und überall mitwirkenden Beistand des erhöhten Herrn und nur mit den geistlichen Mitteln der Predigt, der Taufe und der Lehre die Völker zu Jüngern machen sollen; daß sie endlich in der Kraft des hl. Geistes von Jerusalem — so lautet der besondere Befehl Jesu, denn die Gottesordnung wird durch die Sünde Israels nicht umgestoßen — als diese Zeugen von dem und für den zur Rechten erhöhten und vom Himmel herab königlich auf Erden waltenden Herrn ausgehen sollen. Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte seines königlichen Regiments, Leben zu schaffen in der Todeswelt, das Lebensreich des Geistes in der erstorbenen Menschheit herzurichten. Auf diese Geisteskraft wartend, sammeln sich die Jünger innerlich durch Gebet; aber auch äußerlich machen sie sich empfänglich, sofern sie, der Schrift gemäß, die durch den Ausfall und Selbstmord des verlorenen Judas leer gewordene Stelle mittelst Wahl, Gebet und Losen (wie bei der Verteilung Kanaans an die zwölf Stämme) durch einen Augenzeugen Jesu und seiner Auferstehung, den Matthias, ergänzen. So wartet die wieder geschlossene Zwölfzahl, um Jesum, ihr Haupt, in Anbetung geschart (1, 24), auf die Zeit der Erfüllung seiner Verheißung und die Ausrüstung mit dem hl. Geiste.

b. Die göttliche That. Schon am Osterabend (Joh. 20, 22) hatte der Auferstandene den Jüngern durch Anhauchen den hl. Geist mitgeteilt. Christi Geist war jetzt erst nach seiner Verklärung (Joh. 7, 39) für die Seinen zum Empfange vorhanden als das belebende, neuschaffende Prinzip ihres per-

sönlichen Lebens; als den Geist der Wiedergeburt empfingen sie ihn damals. Aber verheißen ist er ihnen außerdem als Kraft zum Zeugenamte und zur Neuschaffung der Menschheit für die durch sie neu zu begründende Heilsgemeinschaft der Kirche. Das ist geschehen am Pfingsttage. Dem Kommen des Logos im Fleisch entspricht das Kommen des Vaters und Sohnes im hl. Geist. Der Auferstandene und Erhöhte ist das Haupt der Kirche, sie ist sein Leib. Wie Menschwerdung und Auferstehung Christi als schöpferische Thaten Gottes sich aller natürlichen Erklärung entziehen, so auch diese Pfingstthat. Und wie des natürlichen Menschen Geburt wunderbar ist, so ist nicht minder wunderbar sowohl die geistliche Wiedergeburt des einzelnen, als auch die Wiedergeburt der Menschheit, welche jetzt ihren zeitlichen Anfang nimmt durch die Schöpfung des dazu bestimmten geistlichen Organismus, der Kirche.

c. Die Erfüllung. Am Passahtage ist die Erfüllung des Passahopfers vollzogen; am Tage nach der Darbringung der Erstlingsgarbe ist Jesus als „das Weizenkorn", als der Erstgeborne aus dem Grabe hervorgegangen; es begann die Ernte aus dem Tode ins Leben. Zu Pfingsten wurde die Getreideernte abgeschlossen, und die ersten Brote dargebracht; jetzt brachte Jesus in der Erfüllung das Erstlingsopfer seines Heilandswerkes aus der Menschheit seinem Vater die erste Frucht aus dem Volke Gottes, geheiligt durch den h. Geist dar. Dazu war Pfingsten noch das Fest der Gesetzgebung, durch welche Israel als das priesterliche und königliche Volk Gottes hergestellt werden sollte; jetzt wird als Erfüllung dazu das neutestamentliche priesterliche Königreich im Geiste geschaffen (1 Petr. 2, 9).

d. Der Hergang. Am ersten Wochentage, als die Jünger (die Zwölfe und andere, 120 = 10 × 12) zur Festversammlung um die Zeit des Morgengebetes (9 Uhr früh, Akt. 2, 15) wohl in der Halle Salomos versammelt waren, fand die zwiefach verheißene Geistausgießung in einem für alle Anwesenden unverkennbar deutlichen äußeren und wunderbaren (nicht natürlichen, zu vgl. ὥσπερ) Hergange statt. Die begleitenden σημεῖα sollten die vom Himmel her unwiderstehlich wirkende, aber zugleich auch die jeden einzelnen erfüllende, ihn in alle Wahrheit leitende, in der Liebe beseligende, auch alles Unheilige tilgende Kraft des hl. Geistes darthun. Dem natürlichen Geistesleben entnommen, werden die Jünger in eine neue von dem im Himmel verklärten Christus herstammende göttliche und heilige Lebenssphäre versetzt; es wird die Jüngerschaft von Christo, ihrem Haupte, durch den hl. Geist zu einer neuen vom hl. Geiste Christi beherrschten und getragenen Gemeinschaft umgeschaffen. Die Zwölfe, um welche sich alle anderen, in gleicher Weise vom Geist neugeschaffenen gläubigen Jünger scharen, werden dadurch Organe des hl. Geistes, in denen des Vaters und ihres Herrn Christi Geist (Mt. 10, 20) auch sofort für das Volk Israel wirksam ist.

e. Die erste Äußerung der Geisteserfüllung war das λαλεῖν γλώσσαις ἑτέραις Akt. 2, 4, καιναῖς Mk. 16, 17, was nach der Apg. nur von dem Reden in fremden Muttersprachen anderer Völker verstanden werden kann (so Bengel, Meyer, Thiersch, v. Hofm., Nösgen). Das in 1 Kor. 12 und 14 erwähnte war weder eine abgedämpfte Form noch eine Ausartung, sondern ein anderes, gleichfalls geistgewirktes, wunderbares γένος (1 Kor. 12, 10. 28). Der Gottes würdige Heilszweck des Pfingstwunders liegt deutlich ausgeprägt vor: es war

ein Zeugnis für die Völker aller Zungen. Am Anfang bezeugt sich Ziel und damit Aufgabe der Kirche. Alle Völker sollen in ihren Zungen die großen Thaten Gottes preisen. Keine Schranke sollen die Apostel in den Sprachen, der Scheidewand der Völker, erkennen. Der Geist Gottes will auch diese trennende Wirkung der Sünde aufheben, weil in Christi Tod die durch die Sünde entstandene Scheidewand zwischen Gott und Menschheit aufgehoben ist. Nicht Einerleiheit, aber Einheit im Geiste, der die Mannigfaltigkeit nicht zerstört, aber heiligt, damit alle Völker in ihren mancherlei Zungen den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten (Joh. 4), ist die Wirkung des Geistes in der Kirche. Die Kirche Jesu Christi erscheint bei ihrer Stiftung als eine im einträchtigen Glauben Christum bekennende neue Gemeinschaft aus aller Welt, allen Völkern und Zungen.

f. Die Deutung der Pfingstthat muß Petrus, der Felsenmann, als erster Apostel, in seinem ersten Geistzeugnis dem Spott wie dem Staunen und Fragen der Menge entgegenstellen. Er predigt in der Sprache seines Volkes und ἐν νοΐ, aber zugleich in der Kraft des h. Geistes und des von ihm gewirkten Glaubens das Wort, durch das er jedem, der sein Herz nicht verschließt, den Geist mitteilen, wie den Glauben wirken soll. Der Wichtigkeit ihrer jetzt beginnenden Hauptthätigkeit, auf Grund des Zeugnisses Jesu nunmehr selbst von Jesu zu zeugen (Joh. 15,26.27), sind sich die Zwölfe klar bewußt. Sie treten zusammen mit Petrus auf und wissen sich stehend „vor dem ganzen Hause Israel". Sein gläubiges Bekenntnis von Christo wird der Felsen, auf dem der Verheißung gemäß Christus seine Kirche baut. Die Predigt des Ap. weist die falsche Deutung ab und begründet die richtige durch Hinweis auf die jetzt erfüllte Verheißung, Joel 3, daß auf alles Fleisch ohne Unterschied von Geschlecht, Alter und Stand der Geist ausgegossen worden sei; daß damit aber auch zugleich das sichere Anzeichen des bevorstehenden Gerichtes und der mit demselben eintretenden Auflösung der himmlischen wie irdischen Ordnung der Welt eintrete. Das letzte Ende hat seinen Anfang genommen. Dem Gericht entgeht niemand, es sei denn nur durch Anrufung des Namens des Herrn, d. i. des gekreuzigten und auferstandenen Christus. Das ist der Retter, und der Rettungsweg ist Sinnesänderung und Glaube, wodurch Vergebung der Sünden und Empfang des hl. Geistes in der sichtbar vollzogenen Taufe und Aufnahme in die Kirche als Gemeinschaft des Geistes vermittelt und besiegelt wird.

g. Die Wirkung. Diese Predigt ging gleich einem zweischneidigen Schwert durchs Herz, und hatte den Erfolg, daß drei Tausend aus dem „verkehrten Geschlechte" des gegenwärtigen Judentums die dargebotene Rettung ergriffen. Die neue in den App. durch die Geistsendung begründete Heilsgemeinschaft hält ihre erste Ernte aus Israel (Ps. 110,3 und Joh. 14,12 f.). Die Gläubiggewordenen werden hinzugethan durch die Taufe zu der schon in den Aposteln bestehenden, um ihren unsichtbaren Herrn als ihr Haupt gescharten und ihn als ihren Heiland gläubig bekennenden Kirche. Diese große Schar bedarf sofort der Pflege. Nach der Anweisung Mt. 28,20 sollte das „Lehren" hinzukommen, damit sie halten, was Christus befohlen. Daher Unterricht in der Apostellehre seitens aller Apostel zur Befestigung im Heilswege, ferner die brüderliche Lebensgemeinschaft der thätigen, helfenden und

pflegenden Liebe, dazu das Brotbrechen, worin als in der Feier des Bundesmahles die Liebesmahle zur Belebung aller als Hausgenossen und Glieder am Leibe des Einen unsichtbaren Herrn gipfelten; endlich die Gebetsgemeinschaft als Äußerung des geistlichen Lebens und zur Stärkung im himmlischen Berufe. Das waren die Kennzeichen der jungen Kirche, der neuen Gemeinschaft des h. Geistes. — Während die ungläubigen Juden die Apostel fürchteten, wuchs dagegen durch deren Wirksamkeit die Zahl der Gläubigen, und ihr lebendiger Glaube wurde durch gottesdienstliche Vereinigungen im Tempel wie in den Häusern zu Gebet und Liebesmahl gestärkt, und bewährte sich in Beweisen der Liebe. „Weil sie alle Ein Herz und Eine Seele waren, darum sagte keiner von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern sie hielten es alles gemein" (4, 32) und teilten einander mit, „je nachdem einer es bedurfte". Das war keine äußere gesetzlich geordnete Gütergemeinschaft, sondern eine auf der freien vom h. Geist getriebenen Liebe ruhende Gemeinschaft des Gebrauchs, die dem Mangel, wo und wie es nötig war, abhalf. Die eigentliche Triebkraft war der Außenwelt verborgen. Aber ihre Frucht war das Wohlwollen bei allem Volk und in Wechselwirkung damit stand die Mehrung der Gemeinde durch ihr Haupt.

II. Das Wachsen der Gemeinde unter der Trübsal.

Petrus war das Werkzeug, durch welches Christus seine Kirche in der Welt begründen wollte; er war daher derjenige Apostel, der wie kein anderer Jesu nahe gestanden und wie kein anderer von ihm erzogen und ausgerüstet worden war. a. Leben und Charakter des Petrus. *1.* Er stammte aus dem galiläischen Bethsaida (Joh. 1, 45), war Sohn eines Johannes (= Jonas Joh. 1, 43. 22, 15; Mt. 16, 17) und hatte sich, wahrscheinlich bei seiner Verheiratung in Kapernaum niedergelassen, wo er bei seiner Schwiegermutter (Mk. 1, 30) wohnte und mit seinem jüngeren Bruder Andreas das Fischergewerbe betrieb. Daß er bei Jesu Auftreten schon verwitwet war, folgt nicht, wie Weiß meint, aus dem Dienen der damals geheilten Schwiegermutter; sicher war er 1 Kor. 9, 5 verheiratet. Er verstand als frommer Israelit, der auf die Verheißung seines Volkes hoffte, die Zeichen der Zeit; beide Brüder wurden vom Bußruf des Täufers angezogen; jedoch nur Andreas war bei diesem geblieben, bis er vom Täufer zu Jesu, dem auftretenden Lamm Gottes gewiesen, in diesem den Messias gefunden hatte; dann führte der jüngere Bruder auch den älteren, Simon, zu Jesu. Alsbald erkennt Jesus in diesem Manne den vom Vater gegebenen Jünger, den Felsen der Kirche, welchen er nun zum Felsenmann erziehen sollte. Sofort gibt er ihm beim Eintritt in die neue Gemeinschaft den neuen Namen Kepha (**Κηφᾶς**, gr. **Πέτρος**); aber er selbst nennt ihn später nie so. — Diesen Nachrichten des Johannes-Ev. widerspricht weder Mark. 3, 16, wo die Auswahl zur Zwölfzahl mit der Namengebung in Verbindung gebracht wird, was nicht ausschließt, daß sie schon geschehen war; sie wird erst hier, als die für den Apostelkreis und die Kirche bleibende, erwähnt; noch weniger Mt. 16, 18, wo nur eine Anspielung auf den Namen stattfindet. — Noch war Simon nicht bleibend in Jesu Gemeinschaft getreten; es geschah erst durch Jesu Berufung beim Fischzuge und durch die Erfahrungen, welche er bei Jesu im Schiff machen mußte. Die Jünger Jesu, welche in der Nachfolge Jesu Menschen-

fischer werden wollen, müssen ihren Beruf ausüben im Gehorsam auf Jesu Wort, auch selbst da, wo, und dann, wann ihre scheinbar wohlerprobten Erfahrungen widersprechen; den Erfolg aber sollen sie dem Herrn anheimstellen, dann sind sie auf der Höhe ihres Berufs. Als sündiger Mensch zum Glaubensgehorsam durchgedrungen, verläßt Petrus alles, in der Gewißheit, daß Jesus für ihn wie für die Seinen sorgen werde.

2. Diesen Jünger stellt Jesus durch jenen Namen und durch seine bes. Berufung als den ersten unter den Zwölfen dar. Darin stimmt, wie Strauß gegen Baur u. a. anerkennt, die joh. Vorstellung mit der syn. überein; Joh. macht ihm diesen Vorrang nicht streitig, weder durch tendenziöse Voranstellung seiner eignen Person, noch durch ein gleichartiges Herabziehen der Person des Petrus (wie dies Holtzmann aus 13,24. 18,16. 20,4. 21,7 glaubt folgern zu dürfen). Gleiche Schwächen zeigen an ihm auch die Synoptiker. — Daß Simon von Natur nicht der Felsenmann war, sondern neben vertrauensvoller Hingabe auch die Eigenart des galiläischen Volkscharakters (Mt. 11,7 ff. und 16 f.), die launenhafte Unbeständigkeit verbunden mit seinem sanguinischen Temperament verband, zeigt seine spätere Geschichte: er konnte leicht fassen, war schnell im reden (Mt. 16,16. 19,17), vorschnell im handeln (Mt. 26,51), konnte seinen Herrn sogar verleugnen (26,69 ff.) und auch gegen besseres Wissen aus Menschenfurcht heucheln (Gal. 2,14 f.). Seine Naturanlage mußte erst durch das Läuterungsfeuer des Geistes Christi geheiligt werden, damit Simon durchs Wort der Lehre und Mahnung, durch Warnung und Versuchung, durch Fallen und Buße im Glauben, durch Gebet und Verheißung zum Petrus für die Gemeinde werde. So sieht er die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu in dessen Wundern zu Kana wie im eignen Hause, in der Speisung des Volks wie im Hause des Jairus und zuletzt in der Verklärung Jesu. Daneben hat er Jesu Lehre beim Fischzug wie im Wandel auf dem Meere wie beim Sturm nicht vergessen. Auf Jesu Aufforderung bekennt er im Namen der anderen ihn als den Heiligen Gottes und den Sohn des lebendigen Gottes (Joh. 6 u. Mt. 16), dort im Gegensatz zu der sinnlichen Menge, welche Jesu harte Reden nicht vertragen konnte, ihn als Messias überhaupt nicht erkannte, während seine Worte Worte des ewigen Lebens waren; hier im Gegensatz zu der schwankenden, unsicheren Volksmeinung über den Menschensohn. Dies Bekenntnis seines Glaubens stammte weder vom Täufer, noch aus seiner eignen Reflexion, sondern aus einer durch den hl. Geist in ihm gewirkten Offenbarung des Vaters. Es war mehr als nur Glaubenserfahrung auf Grund der Worte Jesu.

3. So tief und fest dieser Glaube war, so war er doch noch nicht frei von sinnlichen Erwartungen; trotz der Verklärung Jesu doch noch das Bauen von Hütten, trotz der Stimme des Vaters und seiner Mahnung, allein auf Jesu Wort zu hören, doch kein Verständnis für Jesu Leidensgang zur Herrlichkeit! Neben der Versicherung ihm treu zu folgen und selbst sein Leben zu lassen, nicht bloß jene vorschnelle (satanische) Warnung, sondern sogar ein Verleugnen, neben dem Mangel an dienender Liebe die falsche Demut bei der Fußwaschung! So aufrichtig Petrus in seinem Glauben war, es fehlte ihm die Kraft der Beharrlichkeit; er schläft ein in Gethsemane; mutig folgt er in den Hof des Hohenpriesters, aber alsbald der tiefe Fall! Doch da Jesus für ihn bei dieser Sichtung gebeten (Lk. 22,31), hatte sein Glaube in dieser dunklen

Stunde nicht aufgehört. Erst der Auferstandene läßt ihn die ganze Kraft der Gnade aus seinem Todesleiden bei der Wiederaufnahme in die Apostelzahl erfahren; er ist der erste am offenen Grabe, dem sich Jesus noch insbesondere offenbart (1 Kor. 15, 5; Lk. 24, 34), der zuletzt dreimal die Treue der Liebe gelobt. — Dieser so geartete und ausgerüstete Apostel, dessen Gaben und Berufung Gott nicht gereuten, konnte, nachdem er sich bekehrt (Lk. 22, 31), seine Brüder stärken. Er ist der erste, welcher am Tage der Pfingsten das erste Zeugnis vom gekreuzigten und auferstandenen Christus abgelegt und dadurch der Felsen geworden ist, indem er Grund gelegt für die ganze Kirche. Seitdem steht er, der Apostel des freudigen Bekenntnisses und des kühnen Vorkämpfens, an der Spitze der Kirche.

b. Ihm zur Seite stehen die anderen Apostel, bes. der jugendliche Johannes in dem Feuereifer erster heiliger Liebe. Ihr geistkräftiges Wort wie die heilenden Thaten lenkten die Aufmerksamkeit nicht bloß der Menge auf sie, sondern auch der Obrigkeit. So zog sehr bald die Heilung eines von Jugend an Lahmen, der allen Tempelbesuchern durch sein Betteln bekannt war, und das damit verbundene Zeugnis der Apostel, daß der gekreuzigte Christus ihn geheilt habe, das feindliche Verhalten der Obrigkeit nach sich. Die Priester waren eifersüchtig auf die lehrenden „Laien", die Sadducäer nahmen Anstoß an der Predigt von Jesu Auferstehung, der Hauptmann der Tempelwache fürchtete Unruhen. Man nimmt die beiden Apostel gefangen; und in feierlicher Sitzung des Hohenrates verteidigt Petrus mit gewaltiger Rede ihr Thun. Die Heilung, die nicht zu leugnen, sei eine Rettungsthat des Gekreuzigten — und nur in seinem Namen sei nach Gottes Ratschluß (δεῖ) die Rettung der Menschen. Zum erstenmal muß nach dem Kreuzestode Jesu die Obrigkeit des auserwählten Volkes zu der Bußforderung und Gnadenanerbietung Jesu Stellung nehmen: man verbietet den Aposteln das Predigen. Aber diese stehen im Dienste Gottes. Sie erklären sofort öffentlich, daß sie diesem Befehl nicht nachkommen könnten. Da die Obrigkeit nicht wagte, gegen sie einzuschreiten, aus Furcht vor dem Volke, das ihnen zufiel — an jenem einzigen Tage 5000 Männer —, so wurden sie einfach entlassen. Die Gemeinde schloß sich um so enger zusammen; im Gebet um Abwendung der sich regenden Feindschaft gegen Christus (Ps. 2), um Bekehrung der widerstrebenden Obrigkeit, um Kraft des Glaubens und Bekennens. Der Herr antwortete in einem Zeichen, daß er die Grundfesten der Erde erschüttern könne, wenn die Feinde den Felsen der Kirche angreifen wollten, und erfüllt alle mit dem heiligen Geiste zu neuem Zeugnis (Akt. 3, 1—4, 31).

c. Je größer die Gefahren von außen, um so mehr mußte der heilige Geist in ernster Zucht durch das Wirken der Apostel die Gemeinde von aller Lüge und bes. aller Heuchelei frei machen (Akt. 4, 32—5, 11). Nur eine solche Gemeinde konnte in den Verfolgungen Stand halten. Da die Apostel, wie sie erklärt hatten, im Predigen und Heilen fortfuhren, war bald Anlaß genommen gegen sie von neuem einzuschreiten, und zwar geschah es jetzt gegen alle. Aber der Engel des Allmächtigen öffnete die Thür des Gefängnisses, und auf besonderen Gottesbefehl predigten sie sofort im Tempel das Wort des Lebens. Daß sie in Gottes Namen handelten, mußte der Obrigkeit klar sein, auch ohne das rechtfertigende Bekenntnis des Petrus (5, 26—33). Dennoch aber will man

sie töten, steht jedoch auf den weltverständigen Rat des Gamaliel, den Ausgang zuvor noch abzuwarten, davon ab, und begnügt sich, sie wegen Ungehorsams geißeln zu lassen (Akt. 5, 12—42).

d. Bisher war es die Obrigkeit, welche sich gegen den heiligen Geist verstockte. Bald sollte das unter dem Einfluß der Pharisäer stehende Volk selbst seine innere Gesinnung kund thun. Je mehr die Kirche wuchs und Einfluß in Jerusalem und in der Umgegend gewann, so daß die Zwölfe bei ihrem gesteigerten Dienste am Worte nicht mehr hinreichten, um die Armen täglich genügend zu versorgen, vielmehr zu diesem Dienste ein besonderes Amt, den Diakonat, bestellen mußten, um so mehr wuchs auch der Widerspruch im Volke. Gerade jene Diakonen, von denen mehrere aus den hellenistischen, d. h. unter den Griechen gebornen Juden stammten, kamen bei ihrem Liebesdienste mit den Gegnern in nahe Berührung. In den Synagogen kam es zu Verhandlungen über das Evangelium. Alle Gegner widerlegte Stephanus, einer der Diakonen, voll Glaubenskraft und Weisheit, mit besonderem Nachdruck, so daß sie mit falschen Zeugen ihn der Gotteslästerung anklagten. Die Obrigkeit, jetzt vom Volk gedrängt und unterstützt, wagte nunmehr energisch einzuschreiten. Seine Verteidigungsrede, welche nicht etwa von Luk. frei konzipiert ist, wie die neg. Kritik behauptet (nach Pfleiderer: vorausweisendes Programm des folgenden Geschichtsverlaufes), sondern entweder aus des Jakobus oder des Paulus Mitteilungen stammt, ward zur Anklage gegen die Verschuldung des sich verhärtenden Judentums. Der Alte Bund, Gesetz und Tempel seien nicht von ewiger Dauer, durch sie werde vielmehr eine höhere Stufe der Erfüllung vorbereitet. Nicht er, der Angeklagte, übertrete das Gesetz Mosis, wohl aber zeige die Geschichte, daß das Volk von Anfang an gegen Gott ungehorsam gewesen. Ihre Sünde sei die Wurzel ihres jetzigen Unglaubens und ihrer Verschuldung gegen Jesum, den verheißenen Gerechten. Hier wird er von der Wut des Volks unterbrochen. Doch unbekümmert um den gegen ihn sich erhebenden Tumult legte er noch freudiges Zeugnis ab von der Christusoffenbarung, die ihm jetzt zu teil wurde. „Ich sehe den Himmel offen und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen", — nicht in Ruhe sitzen, sondern für seine Kirche kämpfend eintreten und deren siegenden Blutzeugen empfangen. Unter dem Steinregen des gegen alles Gesetz die Todesstrafe tumultuarisch sofort vollziehenden Volkes, mit der Bitte auf den Lippen um Vergebung für die Feinde, und den Blick auf seinen Herrn gerichtet, dem er seinen Geist befiehlt, entschlief er. Ein Wendepunkt in der Geschichte der Kirche. Das erste Blut auf die junge Aussaat bringt die Keime schnell zum Reifen. Si Stephanus non orasset, ecclesia Paulum non haberet (Aug.). — Von einem Gegensatz des Hellenisten Stephanus gegen die Judenapostel, den Baur aufstellt, weiß die Apg. nichts (Akt. 6, 1—7, 60).

III. Der Übergang des Evangeliums von Israel an die Heiden.

a. Ein planmäßig angestellte, von der Obrigkeit geleitete Verfolgung gegen alle Christen in Jerusalem und Judäa trifft zunächst die Zwölfe nicht. Ihr Ansehen beim Volk wegen ihrer Wunder schützt sie noch; aber die fliehende Gemeinde geht über die Grenzen des auserwählten, doch sich verstockenden Volkes hinaus. Sie bringt die frohe Botschaft bis Cypern, Phönicien, Syrien.

Den Übergang vermitteln nicht die Apostel. — Durch einen der Diakonen, den Philippus, kommt das Ev. nach Samarien, wo man es mit Freuden annimmt, namentlich nachdem der heidnische Goet, Simon, ungeachtet seiner „großen vermeintlichen Gotteskraft" die überlegene Kraft der Wahrheit erfahren (Akt. 8, 13). Das angefangene Werk des Diakonen wurde alsbald durch die App. ergänzt; auf ihre Fürbitte wurde hier auch die Gabe des Geistes zum Dienst am Ev. gegeben, wodurch Gott selbst bezeugte, daß Philippus recht gethan, die Gläubigen in Samaria zu taufen. Christus selbst hat die Thür zu denen, welche nicht Volk Gottes sind, geöffnet; er hat sich sein Volk erwählt, nachdem das auserwählte sich verschlossen; aber zugleich schließt er die neu und aus der Ferne Berufenen zusammen mit der Muttergemeinde in Jerusalem zu einer Kirche unter der Leitung der App. (Akt. 8, 4—24.)

b. Noch weiter streut derselbe Philippus den guten Samen aus. Durch göttliche Offenbarung wird er in die Nähe von Gaza, nach der südlichsten philistäischen Grenzstadt am Meere, getrieben, um hier einen Äthiopier, den Schatzverwalter der Königin von Meroe (Saba), die den Titel Kandace führte, einen aufrichtig suchenden Proselyten auf seiner Heimreise von Jerusalem begriffen, zu taufen. Jedoch über Israels Grenze soll er noch nicht hinaus; auf erneute Weisung Gottes zieht er weiter an der Küste nördlich bis Cäsarea und wirkt unter der dortigen gemischten Bevölkerung. — Die Thür zu den Heiden war so geöffnet; aber noch warten die Apostel selbst der Weisung, ihnen das Ev. zu bringen. Dies geschieht durch Petrus. Auf seinen Reisen zu den außerhalb Judäas überall zahlreich entstandenen Christengemeinden kommt er an die Küste nach Lydda (Heilung des gelähmten Äneas), nach Saron, Joppe (Erweckung der eben verstorbenen in Liebeseifer thätigen Tabitha). Hier wird er durch Boten in das Haus des Cornelius, eines Hauptmanns der dortigen römischen Kohorte, vielleicht schon eines Proselyten des Thores gerufen. Wie dieser suchende Heide nicht ohne Gottes Weisung den Petrus hatte zu sich bitten lassen, so wird auch dem Petrus durch eine besondere Weisung Gottes in einer Vision zu erkennen gegeben, daß „Gott die Person nicht ansehe, sondern daß unter allen Völkern diejenigen ihm annehmbar sind, die ihn fürchten und recht thun", um durch die Predigt von Christo gerettet zu werden. Solche sind nicht unrein, und sollen nicht erst durch die Beschneidung für das Heil befähigt werden. Petrus verstand diese Weisung, und, damit er und ebenso die Gläubigen im heidnischen Hause dessen völlig gewiß werden, läßt der Herr schon während der Predigt des Petrus den heil. Geist auf die gläubigen Hörer fallen und sich vernehmlich im Zungenreden äußern, so daß Petrus getrost zu der Geistestaufe nun auch sofort die Wassertaufe — ohne vorangegangene Beschneidung — hinzufügen konnte. Damit war denn durch ein Gotteszeichen dem Petrus zuerst und auch allen Aposteln der Weg zu den Heiden gewiesen, und auch die Muttergemeinde, welche zuvor bedenklich war, erkannte diese Weisung an, und war voll Dankes über die den Heidenvölkern erwiesene Gnade. (Akt. 8, 25—40. 9, 31—11, 18.)

c. Noch einen Schritt weiter ging die Gemeindebildung in Antiochien. In diese berühmte Stadt, die dritte des römischen Reiches (Jos. bell. Jud. III, 2), welche damals der bedeutendste Sitz hellenischer Bildung im Orient war, und die Brücke zwischen dem Orient und Occident bildete, hatten helleni-

stische Judenchristen aus Cypern (der Heimat des Barnabas Akt. 4,36) und Cyrene das Ev. gebracht, und nicht bloß bei einzelnen, sondern in großen Kreisen der Heiden Aufnahme gefunden. Die Mutterkirche, in Erkenntnis der Wichtigkeit einer Gemeinde gerade an diesem Orte, sandte den hellenistisch gebildeten Barnabas dahin, durch dessen Wirksamkeit die Gemeinde nicht bloß wuchs, sondern sich auch selbständig als geschlossenes Ganzes von Heidenchristen gestaltete. Die Heiden erkannten, daß die Christen nicht eine jüdische Sekte oder Partei seien, daher entstand hier der Name Χριστιανοί, wie er nur in heidnischer Umgebung sich bilden konnte. Doch blieb auch diese Gemeinde in enger Gemeinschaft mit der Muttergemeinde; von dort bekam sie Lehrer und dahin steuerte sie Liebesgaben bei der bald hernach entstandenen Teuerung (Akt. 11,19 26; vgl. S. 238).

d. Über die Muttergemeinde selbst brach nach einiger Zeit der Ruhe im Jahre 44 eine blutige Verfolgung herein. Dem Herodes Agrippa I. war vom Kaiser Claudius die Königswürde verliehen (vgl. oben 1, S. 371) und seine Herrschaft auch über Judäa an Stelle der bisherigen römischen Statthalterschaft ausgedehnt worden. Nun hatten die Juden wieder einen König, der, wie die früheren Herodianer, um sich als Eiferer fürs Gesetz ihnen genehm zu machen, die Christen, zunächst in der Hauptstadt, verfolgte. Jakobus, der Bruder des Joh., wurde mit dem Schwert getötet (unter den App. der erste Märtyrer) und Petrus gefangen gesetzt; er sollte nach dem Osterfeste ebenfalls hingerichtet werden, wurde aber durch einen Engel wunderbar befreit. Nachdem er dem Jakobus, dem Bruder des Herrn, der nicht Apostel war, die Leitung der großen Gemeinde übergeben, verließ er noch in derselbigen Nacht die Stadt, um seinen Wirkungskreis anderswo zu suchen. Die App. haben an Israel ihre Aufgabe erfüllt, nachdem Volk, Sanhedrin und König ihrer Botschaft eine solche Feindschaft entgegengestellt hatten. Zunächst kam zwar nur über den König das Strafgericht; er starb bei den zu Ehren des Kaisers veranstalteten Spielen, selbst als Gott verehrt, von schrecklichen Schmerzen ergriffen, nach wenigen Tagen (Akt. 12,1 23; Jos. arch. XIX, 7 u. 8). Aber das weitere Gericht nahte heran.

So war dem Evangelium die Thür zu den Heiden geöffnet, den App. ein neuer Weg gewiesen, ihre Wirksamkeit in Israel aufgehoben und ein neuer Ausgangs- und Mittelpunkt neben Jerusalem begründet, — aber inzwischen auch ein weiteres Werkzeug auserwählt, das in der Botschaft des Ev. an die Heiden seine Lebensaufgabe haben und Vorkämpfer und Führer der anderen App. in diesem Werke sein sollte.

Vgl. im allgemeinen: Stengel, Comm. rer. gest. apost. principis Petri 1621. Hier. Xaver Hist. S. Petri, c. animadv. Le de Dieu 1639. Koch, De Petri theologia per diversas vitae periodos explicata. Lugd. 1859. Morich, Des Ap. Petr. Leben u. Lehre 1874. Auch Sieffert in PRE.[2] XI. — Von den zahlr. neueren kath. Darstellungen s. u. a. T. Livius, St. Peter, bishop of Rome etc., Lond. 1888, und Janvier, Hist. de St. Pierre etc., Tours 1888.

Über das Pfingstwunder: Herder, Von der Gabe der Sprachen am ersten Pfingstf. 1794. J. A. G. Meyer, De charismate τῶν γλώσσων 1797. Milville, Obs. exeg. de dono linguar. 1816. Schulthess, De charism. Sp. s. 1818. Bleek, St. u. Kr. 1829. 30. Baur, Tüb. Ztschr. 1830. Steudel, ebenda 1830. 31. Schneckenburger, Beitr. 1832. Bäumlein, Stud. d. Würt. Geistl. 1834. D. Schulz, Die Geistesgaben der ersten Chr. 1836. Baur, St. u. Kr. 1838. Wieseler 1838. 1860. Zinsler, De char. τ. γλ. 1847. Englmann, Von den Charismen 1848. Roßteuscher, Gabe der

Spr. 1850. Frohschammer (kath.), Von den Char. 1850. Hilgenfeld, Glossolalie in der alten Kirche 1850. Maier, Gloss. d. ap. Z. 1855. Svenson, Z. f. luth. Th. 1859. v. Hengel, De gave der taalen. Leid. 1864. Bonwetsch, die Prophetie im ap. u. nachap. Ztalter in d. Z. f. k. W. u. k. L. 1887.

Zu der Pfingstrede vgl.: A. Köhler, Z. f. luth. Th. 1870. || Über Handauflegung: Bauer, St. u. Kr. 1865. Hoelemann, Neue Bibelstud. 1866. || Müller, Die Gütergemeinschaft B. d. Gl. 1879. || Über die Rede des Stephanus: Krause, Comm. in hist. et orat. Steph. 1786. Baur, De orat. h. a. Steph. consilio 1829. Luger, Zweck, Inh. u. Eigent. der Rede des St. 1838. Thiersch, De St. or. 1849. Lange, Rauch, F. Nitzsch in St. u. Kr 1836. 50. 60. Senn, Z. f. Prot. u. K. 1859. Witz, Jahrb. f. d. Th. 1875. Oehninger, Die Rede d. St. 1882. G. W. Schmidt, Der Bericht der A.G. über Steph. 1882. || Über Simon den Magier: Simson, Z. f. hist. Th. 1831. Volkmar, Theol. Jahrb. 1856. Joh. Delitzsch, St. u. Kr. 1874 (p. 243). || Über den Hauptmann Cornelius: Lorentz, De convers. Cornelii 1757. Wesseling, Pro Corn. centurione 1752.

11. Das paulinische Zeitalter.

I. Die Missionsthätigkeit des Paulus.

a. **Die Ausrüstung des Paulus zu seinem Apostelberuf.** *1.* Das Volk Israel hat seine neuen geistlichen Stammväter, die Zwölfe mit dem Evangelium von Christo, durch Verstockung im Unglauben abgewiesen — es bleibt als Volk verworfen. Nun tritt ein neuer Wendepunkt in der Heilsgeschichte ein. Aus Israels Mitte wird ein Werkzeug ausgesondert, welches den Heiden das von den Juden verworfene Heil bringen soll, und zur Strafe für ihren Unglauben sollen die sich bekehrenden Israeliten nunmehr von den ehemaligen Heiden das Ev. empfangen. Der Herr beruft sich einen neuen Apostel und zwar, damit dieser in keinem Stück den Zwölfen nachstehe, durch eine direkte Erscheinung als der Auferstandene.

2. Es ist Saul (Σαῦλος, in aram. Anrede Σαούλ) — zwar aus dem Volk (und dem Stamm Benjamin, Röm. 11,1; Phil. 3,5; 2 Kor. 11,22), aber nicht aus dem Lande der Verheißung; vielmehr aus Tarsus, der Hauptstadt von Cilicien in Kleinasien, einem bedeutenden Handelsort und Pflanzstätte für Wissenschaft und Kunst (Akt. 9,11), wo seit der Seleucidenherrschaft eine große Judengemeinde sich gesammelt hatte; er war von Geburt durch seinen Vater (Akt. 22,18) ein römischer Bürger, wie sein anderer Name Paulus zeigt, welcher nicht mit Otto aus dem Hebräischen von פלא = ἀφωρισμένος (gegen die sprachl. Bedeutung) abgeleitet sein kann. Letzteren führt er nicht erst seit seiner eignen Bekehrung, noch von der Bekehrung des Sergius Paulus an (Akt. 13,7), auch nicht mit Bezug auf seine Körperbeschaffenheit oder seine demütige Gesinnung, sondern nach hellenistischer Sitte, wohl mit Bezug auf sein angebornes Bürgerrecht, von Anfang neben dem anderen Namen, namentlich seit er in der griechisch-römischen Heidenwelt selbständig zu wirken angefangen hatte (13,9). In dieser nannte er sich selbst und wurde er stets mit dem Namen Paulus als dem ihr geläufigeren genannt, wie er denn auch in allen Briefen sich selbst so bezeichnet. Im Br. an Philemon v. 9 (a. 62) nennt er sich „ein alter P.“ (πρεσβύτης); beim Tode des Steph. a. 34 wird er (Akt. 7,58) ein junger Mann genannt, dem jedoch das Synedrium schon volles Vertrauen schenken durfte: geboren ist er also ca. 10 n. Chr. Seinem Herkommen, von einem pharisäischen Vater (23,6), der wohl den gebildeteren Ständen angehörte, entsprach seine jüdische Erziehung im Hause, sowie seine

gelehrte jüdische Bildung in der Schule des berühmten Pharisäers Gamaliel, der „Herrlichkeit des Gesetzes" zu Jerusalem. Aber ebenso war ihm von Jugend an (26,4) eine tiefere Bekanntschaft mit dem griechischen Volkstum in Sprache, Literatur, Philosophie, Sitte u. Religion eigen, wie dies sein Stil, seine dialekt. Beweisführung, seine Kenntnis der Dichter (Aratus u. Kleanthes, Menander u. Epimenides Akt. 17,28; 1 Kor. 15,33; Tit. 1,12) und der Philosophenschulen (Akt. 17) zeigt; eine Bildung, die er sich wohl nicht erst später angeeignet hat. So konnte er als Hebräer mit den Pharisäern, als Grieche mit den Philosophen disputieren, und, als civis Romanus vor Willkür geschützt, im ganzen Reich auftreten. Daß er noch daneben ein Handwerk, das eines *σκηνοποιός* (Zeltweber Akt. 18,3), erlernte, war für seinen Beruf als Lehrer des Gesetzes, den er unentgeltlich ausüben mußte, Herkommen, und kam ihm später zu gute (1 Kor. 4,12 u. a.).

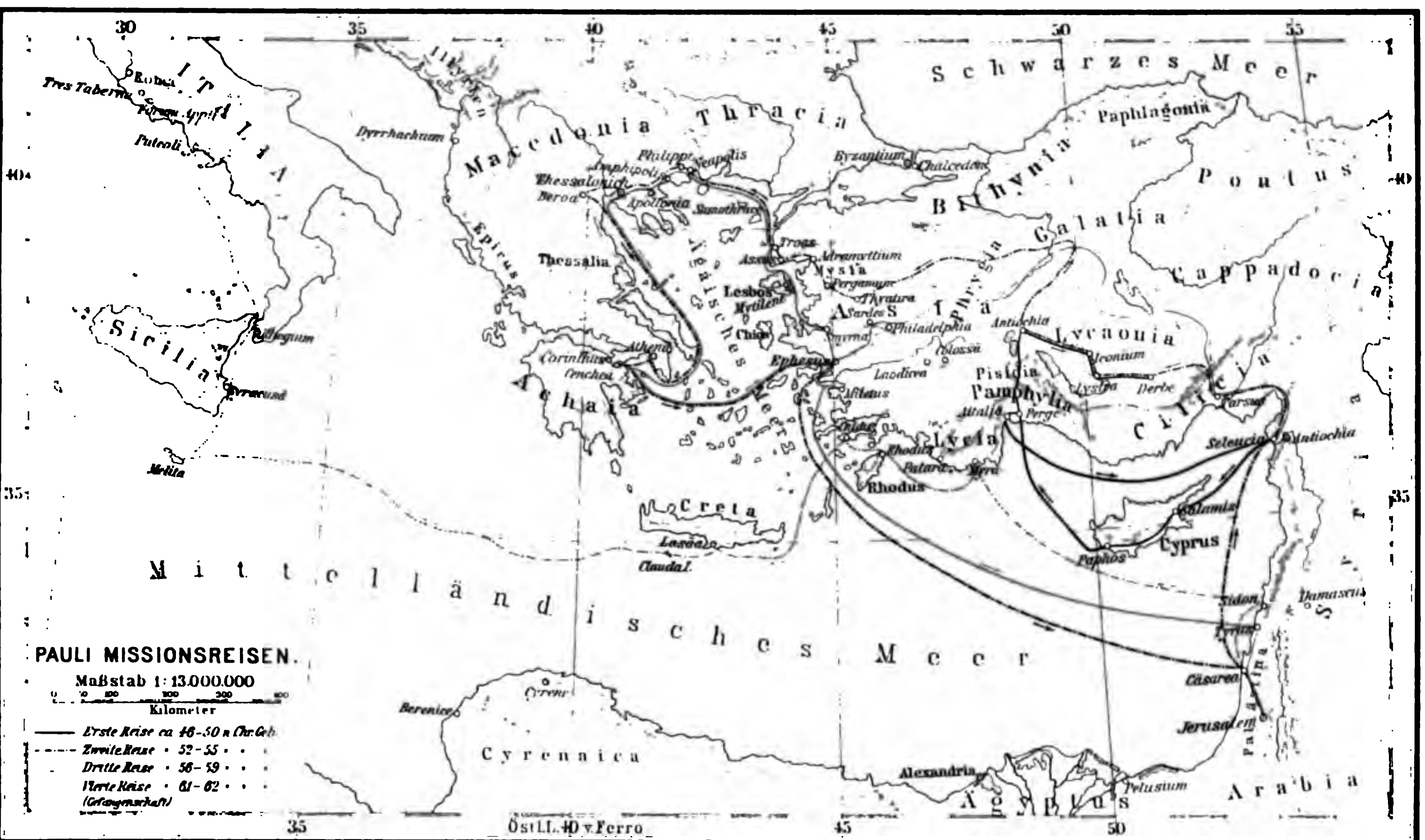
3. Familienbeziehungen — seine in Jerusalem verheiratete Schwester — zogen ihn früh zu seiner Ausbildung als Gesetzeslehrer dahin (Akt. 22,3. 23,16. 26,4). In der Schule des berühmten Schülers Hillels, des weltklugen Gamaliel, lernte er außer der Schriftkenntnis und der eigentümlichen Methode der Schrifterklärung die Wissenschaft des Pharisäismus; er zeichnete sich aus durch seine Geistesgaben wie durch die Energie seines Charaktes, und im Gesetzeseifer, als dem Beweise echter Frömmigkeit, that er es allen seinen Genossen zuvor (Gal. 1,13), ohne für seine inneren Kämpfe im Gewissen sowenig hier als in der neuen vom Propheten aus Nazareth ausgegangenen großen Bewegung Frieden zu finden (Röm. 7,7—21). Daß er Jesum persönlich gehört und gesehen, folgt nicht notwendig aus 2 Kor. 5,16 und 1 Kor. 9,1, versteht sich aber bei seinem langjährigen Jugendaufenthalt in Jerusalem von selbst (Lk. 24,18); nur hatte Jesus auf ihn keinerlei Eindruck gemacht, da er sich ihm von vornherein wie die Mehrzahl der Pharisäer verschloß. Als in den Synagogen der Pharisäismus mit Erfolg von Stephanus angegriffen wurde, war er bei dessen Steinigung anwesend, nicht ohne mit Wohlgefallen zuzusehen (Akt. 8,1), ja er stellte sich, im Gegensatz zu der vorsichtigen Mäßigung seines Lehrers von seinem Gewissen getrieben, an die Spitze derer, welche diese verderbliche, soweit schon verzweigte Sekte in Jerusalem von Haus zu Haus und sogar über die Grenzen Palästinas hinaus bis Damaskus hin zu verfolgen unternahmen. Mitten in diesem christusfeindlichen Laufe wird nun P. bei Damaskus am hellen Tage plötzlich durch die Erscheinung des Auferstandenen aufgehalten. Der Bericht der Apg. (dreimal, um der großen Wichtigkeit willen, aber jedesmal in verschiedener Absicht erzählt, 9,1. 22,4. 26,11) und die darauf bezüglichen Stellen in den Br. (1 Kor. 9,1. 15,8; 2 Kor. 4,6; Gal. 1,15.16) zeigen, daß eine wunderbare Erscheinung Christi, nicht eine innere Geisteserleuchtung allein, noch eine von Gott in ihm gewirkte Vision stattfand, da P. sie davon unterschied und auch die Begleiter Zeugen davon waren; es war zugleich ein objektives Sehen des Gekreuzigten als Auferstandenen, desselben, den Stephanus im Himmel geschaut, für ihn auf Erden (1 Kor. 15, vgl. oben S. 21 u. 25) so real und objektiv wie die Erscheinung an die anderen Apostel — eine That, gleich der, die Jesum von den Toten erweckte (Gal. 1,1), ein schöpferisches Wirken gleich dem, mit dem Gott das Licht aus der Finsternis hervorgehen ließ (2 Kor. 4,6). Mit dieser wunder-

baren Christophanie war aber für ihn auch eine innere Erfahrung verbunden, jene innere Erleuchtung, daß er Jesum Christum, den von seinem Volk Gekreuzigten, als Sohn Gottes und damit als von den Toten auferstanden erkannte und er im Glauben an ihn in sich die Kraft des neuen Lebens verspürte. Einer solchen That bedurfte es, damit aus dem schnaubenden Saul ein betender Paulus, aus dem selbstgerechten Pharisäer ein demütiger Christ, aus dem gefährlichsten Feinde der eifrigste Apostel des Evangeliums wurde. Die Objektivität verbürgte ihm die daneben noch gehörte Stimme, der er nicht Widerstand entgegenzusetzen wagte, seine eingetretene drei Tage andauernde Blindheit und die gleichzeitige Offenbarung an Ananias in Damaskus, der zu ihm gekommen war, um seine Blindheit durch Handauflegung zu heilen und ihm die Taufe zu erteilen. Nur der Auferstandene konnte die Elfe (wie dies bes. Thomas zeigt) durch seine sichtbaren Begegnungen zum Apostolat, zu Zeugen seiner Auferstehung (22,15) befähigen; nur der Auferstandene konnte zu den Aposteln noch einen hinzufügen. Durch diesen Hergang wurde Paulus Christ und zugleich Apostel, und damit der scharf abgegrenzte Gegensatz zu seinem früheren Leben und Wesen begründet. Seine Bekehrung war weder historisch noch psychologisch noch intellektuell vermittelt; des Stephanus Rede wie bes. sein seliges Sterben hatte ihn erst recht fanatisch gemacht und des Gamaliel freierer Standpunkt war trotz seines Rates doch ungünstig für die Christen. Gegen solche und ähnliche Vermittlungen spricht des P. bestimmtes Zeugnis (Gal. 1,1 u. 13; 1 Kor. 15,9); weder von Menschen her noch durch menschliche Vermittlung, sondern allein durch Christus, ebenso direkt und persönlich wie die anderen Apostel, ist er berufen. Es war ein Bruch mit seinem früheren Leben durch die schöpferische freie Gnadenthat Gottes. Nur durch eine solche wurde Paulus ebenbürtig den anderen, aber auch unabhängig von den anderen Aposteln und befähigt grade zum Heidenapostel, mit dem Zeugnis von der selbsterfahrenen freien Gnade Gottes und Barmherzigkeit (1 Tim. 1,16), ohne eignes Verdienst im Glauben an Christum, der um der Sünde willen in den Tod gegeben, um der Rechtfertigung willen auferweckt ist, um so an seinem Beispiel die freie Gnade Gottes auch für die Heiden zeigen zu können. Daher lautet der Befehl an ihn, zuerst vor die Heiden und deren Obrigkeiten zu treten, für die das Ev. bestimmt ist, und dann auch vor die Juden, denen sein Auftrag schließlich auch noch zu gute kommen soll. In dieser Gnadenthat Christi an ihm und der Geistesthat in ihm wurzelt nun auch der Inhalt seines apostolischen Zeugnisses. Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz im Eifer des Wandels war bisher sein Selbstruhm, der gekreuzigte Jesus ein Anstoß; jetzt in der Offenbarung des Verklärten, als des vom Tode auferstandenen gekreuzigten Christus erkennt er ihn als den Verheißenen, der durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen mußte; jetzt ist das Kreuz ihm der Scheidepunkt des Alten Bundes mit seinem Gesetz, sein Ruhm, weil die Quelle seines neuen Lebens aus der freien Gnade Gottes, göttliche Kraft und göttliche Weisheit. Wie sein Apostolat, so hat er auch sein Evangelium nicht von Menschen her, noch durch Menschen vermittelt, was weder menschliche Überlieferung an ihn (1 Kor. 15), noch schriftliche Aufzeichnungen über Jesu Leben, noch neue Geistesoffenbarungen hernach (1 Kor. 7,40. 11,23; Gal. 2,2; 1 Thess. 4,15; 2 Kor. 12,7) ausschließt.

4. „Vom Mutterleibe an ausgesondert" (Gal. 1,16), aus Israel stammend, unter den Griechen geboren, von den Römern als Bürger geschätzt und geschützt, durch eine Gottesthat als Apostel berufen und innerlich ausgerüstet, ist er ungeachtet großer körperlicher Schwachheit (1 Kor. 2,3; 2 Kor. 10,10) auch durch seine natürlichen Anlagen und seine Charaktereigentümlichkeit für seinen Beruf befähigt. Dialektische Schärfe und mystische Tiefe des Geistes, Klarheit des Erkennens und Freudigkeit des Zeugens, Energie des schaffenden Wollens ohne Rücksicht auf Menschen, mit Überwindung aller Hindernisse, und daneben ein tiefes und zartes, inniges Empfinden sind ihm eigen, aber auch Aufwallen im Zorn und scharfe Ironie im Wort ist ihm nicht fremd. Seit Damaskus ist diese Naturanlage im hl. Geist zum neuen Menschen umgeschaffen, in welchem Christus lebt. Sein Trachten ist „alles und in allem Christus", und wenn er sich auch bewußt bleibt, daß er es noch nicht ergriffen habe oder vollkommen wäre, so prägt sich doch in seiner Person ein ganzer Christ, in seinem Wirken ein vollkommener Diener Jesu Christi „zum Lobe seiner Herrlichkeit" ab, — ein lebendiger Zeuge des Reichtums der Gnade, der tief anbetend stille steht vor dem Reichtum der Weisheit und Erkenntnis Gottes, aber auch mehr arbeitet als sie alle; der von einer Liebe aus dem Glauben erfüllt ist, welche ihren vollkommensten Ausdruck im Wort (1 Kor. 13) und auch in seinem Leben nach dem Urbild und in der Kraft der Liebe seines Herrn zum Vorbild für seine Gemeinden gefunden hat. Doch auch Leiden gehörten zu seinem Beruf, Leiden um des Namens Christi willen (Akt. 9,16), und zwar nicht bloß leibliche, sondern wohl auch geistliche Leiden (2 Kor. 12,7); (fraglich ist, ob der „Pfahl im Fleisch", die Faustschläge Satans" leibliche Leiden wie epileptische Zufälle, oder ein schmerzendes Augenleiden bezeichnen). Seine Leibeskraft nennt er gebrochen (Gal. 6,17), wie er überhaupt den Schatz des himmlischen Lebens „im irdenen Gefäß", d. h. in gebrechlicher Leibeshülle (1 Kor. 2,3) trug, und von wenig imponierender Erscheinung, schwächlichem Äußeren und unbedeutender Redegabe war (2 Kor. 4,7. 10,10. 11,6). Seine Versuchungen, gegen die er den guten Kampf des Glaubens zu kämpfen hatte, bekämpfte er im Nachbilde der Versuchungen Jesu (vgl. Steinmeyer, Die Epiphanien S. 92 ff.); sie kamen von seiten seiner Erfolge, seiner Stellung zu den anderen App., und insonderheit zu seinen christlichen Gegnern (wie in Korinth) wie von den gegen ihn erbitterten Feinden in seinem Volk, bes. unter den Pharisäern (1 Kor. 9. 10,13; Eph. 6). Aber er wußte sich in alles zu schicken: Frost und Hitze, Hunger und Durst, Armut und Reichtum; des Tages lehren, des Nachts am Webstuhl sein täglich Brot verdienen. In dem allem überwand er weit, indem er gesinnt war wie sein Herr, dem er diente an den Heiden wie an seinen Brüdern nach dem Fleisch, jedoch nicht in eigner Kraft, sondern in der ihn drängenden Liebe Jesu Christi (Röm. 8,37). — Sein Apostolat sollte nicht an die Stelle des zwölften treten (gegen Stier); aber auch nicht ein neues hebt mit ihm an (gegen Thiersch und die Irvingianer). Wohl aber beginnt mit seiner apostolischen Predigt an die Heiden ein Wendepunkt in der Heilsoffenbarung. Darum wurde er so berufen, wie es geschah, daß der Herr selbst ihn bekehrte, daß P. ihn, den Gekreuzigten, als Erhöhten sah und hörte. Wie mit der Geistausgießung des Auferstandenen die frohe Botschaft an das Gottesvolk begann, so mit der Offenbarung des Auferstan-

denen, welcher der Geist ist (2 Kor. 3,17), an P. die Predigt an die Heiden, und mit der Offenbarung des Lebendigen an Johannes (Apok. 1,10), die Vollendung der Kirche im apostolischen Zeitalter und der Ausblick auf ihre Zukunft überhaupt.

5. Ohne sich mit Fleisch und Blut zu befragen, ergriff Paulus die dargebotene Rettungshand und damit zugleich die ihm gestellte Aufgabe (Gal. 1). Er war sich von Anfang an klar, was Gott mit ihm vorhatte: ihn zum Apostel unter die Heiden zu senden (so richtig auch Hilgenfeld und Weizsäcker gegen Weiß, der dem Apostel diese Erkenntnis erst in Pisidien zu Antiochien aufgegangen sein läßt). Aber die gewaltige Umwandlung verlangte nun eine Zeit der Sammlung, des inneren Durchlebens und Durchkämpfens, des Ausreifens. Zu den Christen, welche er verfolgte, wird er zuerst gewiesen. Nach seiner Taufe durch Ananias in Damaskus, mit welcher auch jene plötzlich über ihn gekommene Blindheit wich, legte er sein erstes Zeugnis von Christo daselbst ab (Akt. 9,20; Gal. 1,17). Man sollte sehen, was der Herr aus ihm gemacht hatte. Der Haß der Juden richtete sich sofort gegen ihn, und nur mit Mühe retteten ihn die Brüder. Er mußte nach dem benachbarten Arabien (Auranitis), unter den Schutz des Königs Aretas flüchten; sei es, um hier, wenn auch noch nicht an den Heiden, so doch an den zahlreichen Brüdern nach dem Fleisch in der Stille seines Amtes zu warten, oder um in stiller Zurückgezogenheit die gemachten Erfahrungen zu durchleben. Er erstarkte (Akt. 9,22) in den drei Jahren; dann kehrte er nach Damaskus zurück, mußte aber vor den Juden sofort wieder fliehen; dies und seine dabei erfahrene Lebensrettung erwähnt er auch 2 Kor, 11,32. Nun drängte es ihn, nach Jerusalem zu gehen, zum erstenmal nach seiner Bekehrung, um sich den App. vorzustellen. Hier führte ihn Barnabas, der Gottes Werk an ihm erkannt hatte, bei den gerade anwesenden App. ein. Er sah nur Petrus, sowie den Vorsteher der Gemeinde, Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1,18; Akt. 9,26). Daß dieser Verkehr ihn nicht in Abhängigkeit von Petrus brachte, noch weniger zu dessen Schüler machte, sagt P. selbst, ist auch nach den bekannten Verhältnissen gar nicht denkbar, selbst wenn er länger als vierzehn Tage geblieben wäre. Er predigte auch öffentlich das Evangelium und unterredete sich wie einst Stephanus mit den Hellenisten; allein der Haß der Juden litt ihn nicht länger. Auch der Herr wies ihn hinweg durch ein Gesicht (Akt. 22,17 f.). Als er über die Verstocktheit seines Volkes im Tempel seinem Herrn im Gebet klagte, hörte er, da Israels Gnadenzeit zu Ende war, die Weissagung: „Gehe hin, denn ich will dich ferne unter die Heiden senden". So verließ er wieder Jerusalem, ohne sich irgendwie dem Petrus fremd im Zentrum seines Wesens zu fühlen (gegen Holsten). Zunächst war es seine Heimat, welcher er das Evangelium verkündigte (Akt. 9,30. 15,41 und Gal. 1,21.23). Diese 2—3jährige Wirksamkeit fällt nach der Bekehrung des Cornelius durch Petrus. Aus dieser Thätigkeit berief ihn Barnabas zur Mitwirksamkeit der so mächtig anwachsenden Christengemeinde in Antiochien. Nachdem er deren Liebesgabe in der Zeit der Hungersnot (S. 237) mit Barnabas nach Jerusalem gebracht hatte und ohne Aufenthalt (Jakobus war soeben hingerichtet, Petrus geflohen) heimgekehrt war, wurde er mit diesem — infolge einer Vision (2 Kor. 12,1 f.?) — von Antiochien aus zu einer Missionsunternehmung ausgesandt. (Die in



Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen.

Geogr. Anst. v. Wagner & Debes Leipzig.

Gal. 1, 18. 21. 2, 1 gemachten chronologischen Angaben sind als nach einander folgend zu fassen.)

b. **Die erste Missionsreise des Paulus** a. 46—50 (Akt. 13, 2—14, 28). 1. Immer war und blieb Jerusalem die Mutterkirche. Was dieses für die judenchristlichen Gemeinden gewesen, das wurde in gleicher Weise jetzt Antiochien für die Heidenchristen, wozu es als dritte Weltstadt und nach seiner Lage wie nach der Bedeutung seiner Gemeinde, die reich war an irdischen Gütern wie geistlichen Kräften (13, 1), besonders befähigt erschien. Bei einer gottesdienstlichen Feier (wohl am Sonntag und zugleich durch Prophetenmund) vom heil. Geist berufen, waren Barnabas und Paulus von der Gemeinde, welche dadurch Gottes Willen erkannt hatte, an die Heidenwelt ausgesandt worden. Mit dem Vetter des ersteren, Joh. Markus, schifften sie sich in dem Hafen von Seleucia ein, und richteten die Fahrt, was am nächsten lag und wo am meisten Anknüpfungen geboten wurden, in die Heimat des Barnabas und anderer christlicher Lehrer Antiochiens (4, 36 u. 11, 20) nach Cypern, und dann nach Kl.-Asien, wo P. heimisch war. Sie suchten die Hauptorte auf, von denen aus sich das Ev. in die Umgegend verbreiten konnte, wandten sich zuerst an die Juden, ihre Brüder nach dem Fleisch von wegen der ihnen gegebenen Verheißungen; wenn diese aber, wie gewöhnlich, sich verschlossen, an die Proselyten und die Heiden. Den Unterhalt erwarb sich P. durch seiner Hände Arbeit.

2. Zu den ersten namhaften Erfolgen gehört in Paphos auf Cypern, dem bekannten Sitz des Cytheredienstes, die Bekehrung des römischen Prokonsuls Sergius Paulus, trotz des Widerspruches des jüdischen Lügenpropheten (Barjesus, mit dem Beinamen Elymas, arab. = der Weise), welchen der Ap. mit zeitweiliger Blindheit bestrafen mußte. Dann zieht P. — von jetzt an stets zuerst genannt, als der eigentliche Führer — in nordwestlicher Richtung hinüber nach Kl.-Asien, nach Perge (wo Markus wohl aus einem zu tadelnden Grunde [ob Feigheit?] ihn verließ, Akt. 13, 13. 15, 38), von da ferner nach Antiochien in Pisidien, wo er zwar bei den Israeliten durch seine erbetene Synagogenrede am Sabbat großen Eindruck machte, aber, weil er auch an Heiden sich wandte, ihre Feindschaft erregte und vertrieben wurde. Israel in der Diaspora verkennt sein Heil wie das im Lande der Verheißung. Auch in Ikonium, der Hauptstadt von Lykaonien, mußten sie dem Haß der Juden weichen. Sie flohen nach Lystra, wo die Heilung eines Lahmen ihnen bei den Heiden zuerst göttliche Verehrung, doch das dagegen gerichtete Zeugnis zwar großen Erfolg, aber bald hernach (durch den feindlichen Einfluß ihrer Volksgenossen) die Gefahr der Steinigung eintrug. Derbe bildete für dieses Mal in der Nähe der cilicischen Grenze ihr Ziel. Überall hatten sich Gemeinden gebildet: daher man auf demselben Wege zurückkehrte, um die neugewonnenen im Glauben zu stärken und durch Einsetzung von Presbytern bes. zum Zweck weiterer Unterweisungen zu befestigen. Paulus war durch sein (14, 23) Zeugnis vor Juden und Heiden, durch seine Frucht in Gemeinden und durch die mitfolgenden Zeichen von Gott als Apostel unter den Heiden bezeugt.

3. Heimgekehrt konnten die Genossen rühmen, daß der Herr ihnen die Thür zu den Heiden geöffnet habe. Aber dieselbe schien durch nachteilige

Einflüsse wieder verengt, wohl gar geschlossen werden zu sollen. Es galt einen Kampf gegen innerkirchliche und zugleich widerchristliche Grundsätze. Da die Apostel bei diesem ersten Versuch langsam und sicher vorgehen mußten, wird diese Reise längere Zeit gedauert haben.

c. **Das Apostelkonzil** im J. 52 (Akt. 15).*) *1.* Schon Petrus, als er zu den Heiden gegangen war, hatte sich deswegen vor den Judenchristen zu verantworten; er konnte auf den direkten Befehl Gottes verweisen. Jetzt aber hatten nicht nur einzelne Familien, sondern es hatte die Heidenwelt als solche das Ev. empfangen, und zwar von einer heidenchristlichen Gemeinde aus. Sollte die Beschneidung als Ausdruck für die Verpflichtung auf das Gesetz der Juden, und damit der Durchgang aller aus den Heiden sich Bekehrenden durchs Judentum prinzipiell abgeschafft werden? Sollte das Heil in Christo abhängig gemacht werden von der Abstammung von Israel und von der Verpflichtung zum Gesetz in der Beschneidung, oder von der Gnade Gottes in Christo allein, ohne Beschneidung und ohne die dadurch geforderten Werke des Gesetzes? Jenes wäre ein Rückfall ins Gesetzeswerk des Alten Bundes gewesen und eine Gefährdung des Glaubens wie des Christentums.

2. Daher der scharfe Kampf des P., als nach geraumer Zeit (14, 28) in Antiochien einige Christen pharisäisch-jüdischen Ursprungs aus Jerusalem (15, 5), durch die Erfolge des Ap. bedenklich gemacht, und gegen seine Praxis auf die Zwölfe und bes. den streng gesetzlich wandelnden Vorsteher Jakobus sich berufend, die Forderungen des Gesetzes, die sie selbst befolgten, als Norm auch für die Heidenchristen hinstellten. In Antiochien konnte diese prinzipielle Differenz nicht zum Austrag gebracht werden. Ohne daß man sich beirren ließ, zum Zeichen, daß man seiner Sache völlig gewiß sei und in Übereinstimmung mit der Muttergemeinde stehe und bleiben wollte, sandte man — nicht sowohl durch jene Gegner bestimmt, als infolge einer an P. (Gal. 2, 1) geschehenen Offenbarung — diesen und Barnabas mit dem aus den Heiden gewonnenen, unbeschnittenen Gehilfen Titus und anderen Begleitern nach Jerusalem.

3. Zwar hat P. in seinem Darlegungen an die Galater nicht auseinander gehalten, was auf der privaten, was auf der öffentlichen Verhandlung zur Besprechung kam; aber die leitenden Gesichtspunkte können auf beiden nur dieselben gewesen sein. Hier legte Paulus zuvor privatim (*κατ' ἰδίαν*) den angesehensten App., Petrus, Johannes und den Vorstehern der Gemeinde, besonders dem Jakobus sein Ev. dar, nicht um ihre Bestätigung zu empfangen, — deren bedurfte er nicht — wohl aber, um sie zu einer zustimmenden, bestätigenden Äußerung seinen Gegnern gegenüber zu veranlassen. Stimmte namentlich Jakobus zu, dann war den Gegnern der Rückhalt genommen; und das muß der Fall gewesen sein. Denn P. legte ihnen dar, daß die Beschneidung zum Heile nicht nötig sei, zeigte aus den Erfolgen, daß sein Wirken nicht fruchtlos gewesen, und ließ den Titus nicht beschneiden. Die Freiheit der heidenchristlichen Gemeinden und damit sein Evangelium und die Wahrheit desselben wurde gerettet, und zwar durch Paulus wie von der Urgemeinde und ihren Aposteln. (Daß man in Bezug auf Titus den Apost.

*) Über die kritischen Fragen zu vergl. S. 146.

gern nachgiebiger gesehen hätte, ist von Weiß eingetragen.) Die App. stellten den Darlegungen des P. nichts (keine Forderung nach Weizs.) entgegen, sie legten ihm keine Last von gesetzlichen Bestimmungen auf. Es wurde vielmehr anerkannt, daß P. das Ev. ebenso zur Verkündigung an die Heiden wie die anderen für die Juden von Gott anvertraut erhalten habe, und schließlich reichte man sich (feierlich, Weizs.) die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft an demselben Werk. Die einzige ausgesprochene und gestellte Bedingung, die Sammlung für die Judenchristen Palästinas belästigte und beschränkte sein Wirken und seine Grundsätze in keiner Weise. „Das war der Sieg der Sache; so ward sie auch vor Menschen zur Anerkennung gebracht" (Weizs.). Doch ist die Bedeutung viel größer, als Weizs. sie bei nur halber Preisgebung des Baurschen Standpunktes von dem Scheinbunde zugestehen will. Nach ihm war es nur die erste, nicht vollkommene Lösung der Frage, sofern W. nur darin findet „die Anerkennung der paulinischen Art des Evang. zu predigen von seiten der Urapostel und die des Petrus Ev. mit dem Gesetz von seiten des Paulus für die Juden". Diese Auffassung steht im völligen Gegensatz sowohl mit des Paulus allgemeinem Standpunkt, der solchen Widerspruch mit seinem Evangelium ohne Gesetz nie gebilligt hätte, selbst wenn ein Engel vom Himmel gekommen wäre; als auch mit den Aussagen des Briefes, wonach er ja gerade hervorhebt, daß sie vor und nach den Verhandlungen einig gewesen in der Sache, und daß durch diese wie die Freiheit so auch die Wahrheit des Ev. gerettet worden sei. Es kam nicht bloß auf eine Anerkennung seiner Person an, sondern auf die des Prinzips. Dies zeigt auch sein späteres Verhalten zu Petrus in Antiochien. Es ist daher nicht richtig, was Weizs. sagt, daß hier der Anfang der Universalkirche gemacht sei. es handelt sich vielmehr um die Bewahrung derselben gegen feindliche Angriffe. Es erhellt also, daß bei Pauli späterer Begegnung mit Petrus in Antiochien die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* (Gal. 2, 12) nicht von Jakobus gesandt sein konnten (so richtig Zeller gegen Weizs.), daß ihre Ansichten nicht mit denen des Jakobus, wenn auch mit dessen privatim geübter Praxis übereinstimmten, daß also jene unberechtigt, und zwar noch nicht seit langer Zeit in die Gemeinde zu Jerusalem und dann auch zu Antiochien eingedrungen und als falsche Brüder abzuweisen waren, welche das Evangelium der Wahrheit, des Glaubens und der Gnade, untergraben wollten. Alle Apostel kamen darin überein, daß das Ansinnen dieser falschen Brüder, welche auch die Beschneidung des Titus verlangten, abzuweisen sei.

4. Diese private Besprechung konnte jedoch nicht genügen, da es sich um eine Spaltung in der Christenheit handelte. Es bedurfte auch öffentlicher Verhandlungen; an ihnen nahmen außer allen App. auch die Ältesten, an ihrer Spitze Jakobus, die Abgesandten von Antiochien und die ganze Gemeinde teil. Es handelte sich um die Stellung der Judenchristen zu den Heidenchristen, um die Rechte und Pflichten der letzteren. Die ganze Gemeinde mußte, von der Einen Wahrheit überzeugt, einmütig entscheiden. Nach längerer Debatte wies Petrus auf seine Erfahrung bei Cornelius hin, der den h. Geist und die Reinigung des Herzens durch den Glauben empfangen habe, ohne daß ihm das Joch des Gesetzes mit seiner Beschneidung aufgelegt ward. Ebenso beriefen sich Barnabas und P. auf die noch zahlreicheren Thatsachen, welche Gott bei ihrer Mission gewirkt hatte. Endlich trat Jakobus auf, durch ein Schriftzeugnis bestätigend

(Am. 9, 11 f.), daß allein der Glaube an Gottes freie Gnade in Christo gefordert werden dürfe, daß den Heidenchristen zwar keine Beschwerde auferlegt, aber ihnen allen doch als christliche allgemeine Lebenssitte vorgehalten werden müsse, daß sie, um allen Anstoß zu vermeiden, sich heidnischer, mit dem Götzendienst in Verbindung stehender Unsitten zu enthalten hätten, damit die Eintracht und das Zusammenleben der Juden- und Heidenchristen ermöglicht und nicht gestört werde.

5. Die Vorlage resp. der Beschluß ist weder eine mildernde Vermittlung der beiden entgegengesetzten Ansichten (Neander, Baur, Schaff), noch ist es ein neues Gesetz, auch nicht ein Teil desselben, an Stelle des alten. Beides widerspricht dem Sachverhalt: die Heiden werden ohne Gesetz Christen, enthalten sich aber, wenn sie ohne Beschneidung die Taufe empfangen haben, als Christen alles dessen, was die Gemeinschaft mit den Judenchristen im sozialen Verkehr hindern würde; damit ging man weit hinaus über die Stellung, welche die Juden den Proselyten des Thores einräumten (gegen Ritschl, Mangold). Mittelst eines Sendschreibens — das erste schriftliche Zeugnis der Kirche — wird der Beschluß den Heidengemeinden zunächst in und um Antiochien, später auch in Kl.-Asien und an anderen Orten (Akt. 16, 4 f. 21. 25; 1 Kor. 5—10) mitgeteilt. Gegen die Annahme von Weizs. und Grimm, daß dieser Beschluß erst einer späteren Zeit angehöre und vom Verf. fälschlich hieher verlegt sei, ist bes. Weiß zu vergl. (S. 134). Es handelte sich freilich nur um die Heidenmission des Paulus; die Praxis der anderen Apostel unter den Juden war davon nicht betroffen, blieb ungeändert.

6. Der Vorgang in Antiochien. Die Wirkung jenes Schreibens war, daß die drohende Spaltung abgewehrt und die *κοινωνία* der Kirche gewahrt wurde; ja in einem kurz hernach in Antiochien eingetretenen einzelnen Fall konnte auf Grund desselben Paulus dem Petrus und dem von ihm mit verleiteten Barnabas eine ernste Zurechtweisung wegen ihrer Heuchelei, d. h. wegen ihres Handelns gegen diesen Beschluß und gegen besseres Wissen und Gewissen (Gal. 2, 13) aus Menschenfurcht vor den pharisäischen Judenchristen machen. Man darf diesen Vorgang weder mit den röm. Theologen (einige derselben wollen sogar den Kephas nicht als Petrus ansehen, wie der Jesuit Pesch [Innsbr. Ztschr. für kathol. Theol. 1883]) als Mangel an Klarheit der Überzeugung oder momentane notgedrungene Hintansetzung derselben, noch mit Baur als logische Inkonsequenz, noch mit Pfleiderer (Paulinismus, S. 238, u. Urchristenth., S. 52) als aus mangelnder Klarheit der Einsicht hervorgegangene Unentschiedenheit im Handeln, noch des Ap. Ausdruck weil aus Erregtheit stammend als zu hart bezeichnen; zu letzterem liegt kein Grund vor. Vielmehr erklärt sich der Vorgang aus Petri natürlichem Charakter; es war Menschenfurcht, wobei er die Untreue seines Handelns gegen besseres Wissen und dessen Folgen nicht erwogen hat. Ganz unbegründet sehen die Tübinger hierin eine Folge der von jeher zwischen beiden Aposteln obwaltenden Lehrdifferenz, ebenso Weizs. u. Pfleiderer hierin den Anfang der befestigten Sonderung beider Gemeinden —, völlig gegen die einzigen Quellen im Br. an d. Gal. und Kor., (da näml. die Petrusbriefe nicht echt sein sollen); denn die im Kor. Br. genannten Lügenapostel können doch nicht Petrus und die anderen Urapostel sein, was ja alle Aussagen des Br. verbieten! Holstens Behauptung, daß seitdem Jakobus an die Spitze der

antiochenischen Opposition getreten, ist nicht zu erweisen; sein Brief spricht durchaus dagegen. Die Apg. erwähnt diesen Vorgang nicht, weil er ein rein persönlicher war; er war aber für die Stellung des Paulus gegenüber den Irrlehrern in seinem Br. a. d. Galater von großer Wichtigkeit. Freilich war der spätere Vorgang mit Barnabas (Akt. 15, 36 f.) auch persönlich — eine Folge des ersteren war er sicher nicht, denn Silvanus, der Vertrauensmann von Jerusalem, ging mit Paulus; wenn die Apg. ihn doch erwähnt, so geschah es, weil aus diesem persönlichen Falle, aus der Trennung des Ap. von Barnabas, eine zwiefache Missionsunternehmung, also ein wichtiger Erfolg für die Kirche hervorging.

d. **Die zweite Missionsreise des Paulus** im J. 52—55 (Akt. 15, 40—18, 22). *1.* Der Apostelbeschluß wurde für Paulus ein wichtiger Antrieb zu einer neuen Unternehmung, dieses Mal selbständig und in größerem Maßstab. Zu seinem Gehilfen wählte er den Silas, der von der Muttergemeinde ausgegangen war, also nicht ohne ihre Zustimmung. Später schloß sich der junge Timotheus aus Lystra, welchen P., um der Juden willen, zu denen er mitgenommen wurde, beschneiden ließ (nicht im Widerspruch mit Gal. 2, 3, wohl aber im Einklang mit 1 Kor. 9, 20), und noch später Lukas an. Nachdem P. die früher gestifteten Gemeinden in Kleinasien mit Übergehung von Cypern, wohin Barnabas gegangen, besucht hatte und durch Phrygien gezogen war, kam er nach dem von dem keltischen (ob auch germanischen? wie Wieseler behauptet — gegen ihn Sieffert, Grimm, Herzberg) Volk der Galater bewohnten Landstriche, in der sog. Galatischen Landschaft (Ancyra mit dem Sitz des Proprätors, Pessinus mit dem Cybeletempel, Tavium), wo er, trotz oder gerade wegen der Schwachheit seines Leibes aufs liebreichste aufgenommen, einen reichen Erfolg hatte (Gal. 4, 13—15). Weiterhin zog er durch Mysien nach Bithynien. Unentschlossen, wohin er sich wenden solle, traf ihn zu Troas jenes Nachtgesicht mit dem Hilferuf eines Macedoniers und erschloß ihm die Sehnsucht der suchenden Heiden jenseits des Meeres; zugleich fand er hier für sein neues großes Unternehmen in Lukas einen neuen Gehilfen (Akt. 16, 10). So geschah der Übergang nach Europa: das nächste Ziel waren die Hauptsitze klassisch-heidnischer Bildung.

2. In Macedonien knüpften sich große Erfolge zunächst an die Wirksamkeit in Philippi, der Hauptstadt dieses Landes, wo u. a. die Purpurhändlerin Lydia mit ihrem ganzen Hause und durch Gottes wunderbaren Beistand im Gefängnis auch das ganze Haus des Kerkermeisters dem Evangelio zugeführt ward. Jene Erfolge wie die begleitenden Wunder zeigten ihm, daß die Thür geöffnet sei, daß der Glaube alle (auch dämonische 16, 16 f.) Hindernisse siegreich überwindet (1 Kor. 12, 28), daß die Kirche Christi trotz der römischen Weltmacht unter des allmächtigen Gottes speziellem Schutz stehe. Der Schutz des römischen Gesetzes gestattete P. die freie Verkündigung des Evangeliums, ja sogar Gemeindebildungen, wenngleich er auch nicht die Feindschaft der Juden und die von ihnen ausgehende Aufreizung des Volkes, resp. der Behörden verhindern konnte. Wie hier, so erging es ihm in Thessalonich, wo Jason ihn durch seine Bürgschaft befreite, und in Beröa. Bei seinem wegen der Verfolgungen seitens der Juden nur kurzen Aufenthalte ließ er zur Pflege der jungen Gemeinden, wie früher den Lukas in Philippi, so

hier den Silas und Timotheus zurück, mit dem Auftrage, ihm nach Korinth nachzukommen.

3. In Achaja waren die zwei Hauptorte Athen und Korinth; jenes der geistige Mittelpunkt, wo man sich noch im Glanze einer längst vergangenen Blüte Griechenlands sonnte, wogegen Korinth als Sitz der römischen Behörden in merkantiler und politischer, wie auch in jeder anderen Hinsicht die weit einflußreichere Stadt von internationaler und darum für die Mission desto größerer Bedeutung war. In Athen mußte sich der Apostel mit dem heidnischen Geist, mit der die gebildete Welt beherrschenden heidnischen Weltanschauung, mit der Weltweisheit der Philosophen, wie mit der „Götterfürchtigkeit" des Volkes auseinandersetzen. Seine Disputationen mit den Epikuräern und Stoikern, den beiden fürs Volksleben einflußreichsten Schulansichten, auf dem Markte, veranlaßten seine Vorführung vor den obersten Gerichtshof, den Areopag, damit er dort öffentlich und ungestört das Neue verkündige, und sich auch wegen der Neuerungen verantworte. Er that es in jener weltumfassenden Rede, in der er mit Anknüpfung an das religiöse Bedürfnis des Heidentums, wie es sich in der Verehrung des unbekannten Gottes ausdrückte, und mit den Waffen ihrer eignen prophetischen Weisheit ihnen den unbekannten Gott als den überweltlichen Schöpfer und als den innerweltlichen Regierer der Menschen wie der Völker verkündigte, der, da er die Völker nicht mehr ihre eigenen Wege gehen lasse, jetzt alle zur Sinnesänderung auffordre, weil die Zeit der Unwissenheit für diejenigen übersehen werden solle, die sich in Christo dem Gerechten retten lassen wollen vom zukünftigen Gericht, das über alle Völker der Erde durch ihn, als den von den Toten Auferstandenen, gehalten wird. — Diese Rede ist keine Fiktion des Erzählers; für ihre Authentie sind selbst z. Tl. die Tübinger, überhaupt die meisten neueren Kritiker. Schon die Originalität des Inhalts ist genügender Beweis für ihre Echtheit; dazu ihre nach Inhalt und Form der paulinischen Lehre wie den athenienfischen Zeitverhältnissen entsprechende Darstellung. Ob sie von Dionysius herstammte, oder von Paulus selbst dem Lukas bei seiner Berichterstattung als Zeugnis für seine Missionsverkündigung vor Heiden (bezw. Gegenstück zu der in Antiochien an die Juden gehaltenen) vermittelt wurde, wird sich nicht entscheiden lassen; völlig willkürlich ist es, sie, wie alles was nicht in den paul. Br. enthalten ist, mit Weizs. als Fiktion anzusehen. — Ungeachtet er den Griechen hier so recht ein Grieche geworden, hatte er doch nur wenige namhafte Griechen gewonnen. Mit tiefem Schmerz über diesen spärlichen Erfolg, und traurig über seine Verlassenheit in der weiten Heidenwelt (seine Gehilfen waren noch nicht angelangt, Akt. 17,15. 18,5; 1 Theff. 3,1) kam Paulus am Hauptziel seiner Reise,

4. in Korinth an (Akt. 18,1 ff.), wo die Ströme heidnischen Verderbens, üppigster Laster (*κορινθιάζειν*) und eingebildeter Weisheit ihm entgegenrauschten. Hier galt es Halt zu machen. Ermutigt wurde er teils durch die Aufnahme in die Werkstatt eines Zunftgenossen, bei Aquila und Priscilla, welche, unter Claudius aus Rom vertrieben, dort wohnten und ihm nun den Unterhalt erleichterten, teils durch die Ankunft der Gehilfen mit guten Nachrichten und Unterstützung aus Macedonien (1 Theff. 3,6—8; 2 Kor. 11,9). Hiezu kam noch bei seinem anfangs erfolglosen Wirken die Troststimme des Herrn (Akt.

18, 9. 10). P. trat mit neuer Freudigkeit auf; die ausbrechende Verfolgung der Juden scheiterte an der Gerechtigkeit des eben angekommenen Prokonsuls Jun. Annaeus Gallio, Bruders des Seneca, und hinderte nicht die Bekehrung ihres Vorstehers Krispus. So gelang es dem Ap. während seines 18monatlichen Wirkens eine große Gemeinde inner- und außerhalb Korinths, vorzugsweise aus Griechen meist der niederen Klassen, ja aus den Stätten des Lasters (1 Kor. 1, 26 ff. 6, 9 ff.), jedoch auch einzelne hervorragende Personen der gebildeten Stände (Akt. 18, 8; 1 Kor. 1, 14; Röm. 16, 21 f.), zu sammeln. Von hier schrieb er auch seine beiden Briefe an die Thessalonicher (S. 78 ff.). Um (wenn v. 21ª echt ist?) das bevorstehende Fest, wohl Pfingsten, in Jerusalem zu feiern und ein Gelübde — welcher Art es war, ist dunkel, wohl für seine gesegnete Wirksamkeit in Korinth, das er nun beim Weggehen in Kenchreä eingelöst (so auch Weiß) — zu lösen (18, 20 f.), reiste er, mit ganz kurzem Aufenthalt in Ephesus, wohin ihn Aquila und Priscilla begleiteten, nach Syrien, begrüßte die Gemeinde zu Jerusalem, und kehrte eiligst nach Antiochien, dem Ausgang dieser Reise, zurück.

e. **Die dritte Missionsreise des Paulus** a. 56—59 (Akt. 18, 23—21, 15). *1.* Der Ausgangspunkt für die nächste, vorzugsweise Kl.-Asien betreffende Thätigkeit des Ap. sollte Ephesus werden. Dahin wandte er sich nach kurzer Rast in Antiochien und einem kurzen Besuch bei den galatischen und phrygischen Gemeinden, um sie in ihrem noch schwachen Glauben zu stärken; von judenchristlichen Einflüssen ist noch nichts bekannt. Ephesus, der Hauptort des prokonsularischen Asiens, erforderte bei seiner damaligen hohen Bedeutung für das Heidentum, seinem Kultus wie seiner Weisheit (*γράμματα Ἐφέσια* und *γνῶσις Ἐ.*) eine länger anhaltende Wirksamkeit. Mit großem Erfolg (1 Kor. 16, 9) arbeitete P. hier 2 Jahre u. 3 Monate mittelst der Predigt vom Reich des verheißenen gekreuzigten, aber auferstandenen und zur Rechten erhöhten, herrschenden Herrn (19, 87). Dem Dianenkultus und vor allem dem heidnischen Aberglauben geschah durch diese Predigt vom Reiche Gottes mit ihren Geisteskräften im Wort, sowie durch die hier um deswillen bes. motivierten ungewöhnlichen Wunderheilungen fühlbar Abbruch. Die aufgefundenen Jünger des Täufers wurden gläubig; eine große, von der Synagoge nach drei Monaten selbständig gebildete meist aus Heidenchristen bestehende Gemeinde wuchs heran. Gehilfen wie (Epaphras) brachten das Ev. auch in die Umgegend nach Kolossä, Laodicea, Hierapolis (Kol. 4, 12. 13). Der verständige praefectus tabularii nahm den in einer Philosophenschule predigenden Ap. gegen die Angriffe der Heiden in Schutz, indem er, den juridischen und religiösen Standpunkt auseinanderhaltend, die Ankläger wegen Schädigung der Privatinteressen auf den Weg der Privatklage, wegen der Heiligtumsverletzung auf die concio legitima verwies. Noch galt das Ev. nicht als staatsgefährlich. — Die bald nach seiner Ankunft eingetroffene Kunde von einer plötzlichen Gefahr in Galatien durch judaistische Irrlehrer, die, wie der Br. zeigt, in Jerusalem keinen Rückhalt hatten, veranlaßte den Ap. damals von Ephesus aus zu dem ernsten Brief dahin, und die Botschaften u. Besuche aus Korinth — namentlich die Nachrichten über die Spaltungen der dort. Gemeinde (in Anhänger des Apollos [bes. die Gebildeten], des Petrus [bes. Judenchristen, von welchen dasselbe galt, daß sie in Jerusalem keinen Rückhalt hatten] und in solche, die keiner Partei,

nur Christo anhängen wollten, nebst der paulinisch gesinnten Mehrheit) — zu seinem ersten Sendschreiben an die Korinther (vgl. S. 82 f. und 163 f.).

2. Die vielen Widerwärtigkeiten in Ephesus (1 Kor. 16, 9. 15, 32), aus denen er wie vom Tode errettet wurde (2 Kor. 1, 4. 10), ließen es bald nach Pfingsten (1 Kor. 16, 8) ratsam erscheinen, seine Wirksamkeit hier aufzugeben. Ehe P. aber dieselbe im Orient überhaupt beschließen konnte, wollte er noch einmal zu den griechischen Gemeinden eine Rundreise machen, um deren Kollekte nach Jerusalem zu bringen; dann wollte er Rom besuchen (Akt. 19, 21). Jene Rundreise führte ihn nach Troas, wo er den nach Korinth vorangeschickten Titus vergeblich erwartete; er traf ihn, wie den gleichfalls aus Korinth kommenden Timotheus, erst in Macedonien. Die durch sie gebrachten Nachrichten über den Zustand der korinth. Gemeinde, namentlich aber über seine dortigen Gegner, drängten ihn (etwa 1/2 Jahr nach dem ersten), einen zweiten Br. durch Titus nach Korinth zu richten, dessen persönliche Mitwirkung die im Br. empfohlene Kollekte beschleunigen sollte.

3. Nachdem der Ap. seine Rundreise bis Illyrien ausgedehnt hatte (Röm. 15, 19), kam er im Spätherbst zu Korinth an, wo er den Winter über, drei Monate lang, blieb, um die schriftlich schon gerügten Übelstände in der Gemeinde persönlich zu heben, die Gemeinde fester zu organisieren, und die Fahrt nach Jerusalem, vor allem aber seine römische Reise vorzubereiten. Dazu diente die Predigt des Ev., welche den Gegnern den Mund stopfen sollte, die Empfangnahme der Kollekte und die Abfassung wie Absendung des Briefes an die Gemeinde in Rom (Röm. 15, 25). Der Ap. stand an einem wichtigen Wendepunkt seiner bisherigen Wirksamkeit. In Antiochien, Korinth, Ephesus hatte er die festen Haltpunkte für die Kirche im Orient begründet; hier hatte er keinen τόπος mehr (Röm. 15, 23). Die Kollekte war der Dank der Heidengemeinden an die Mutterkirche, und zugleich das sichtbare Band der Gemeinschaft, womit er auch seine judenchristlichen Gegner abwehren konnte. Jetzt will er nach Rom, aber nicht um dort zu bleiben (διαπορευόμενος). Sein Sendschreiben an die römische Gemeinde hat die bedeutungsvolle Aufgabe, die die für den Occident so wichtige Gemeinde durch Mitteilung geistlicher Gaben in der Verkündigung des Ev. (Röm. 1, 11. 15) darauf vorzubeiten, daß sie für seine Evangelisation in Spanien Ausgangs- und Stützpunkt werden solle.

4. Im ersten Frühjahr reiste der Ap. um der Nachstellungen der Juden willen nicht zur See, sondern auf dem Landwege durch Macedonien (Akt. 20, 3) nach Kleinasien, beging in Philippi das Osterfest (v. 6) und ging mit Lukas (ἡμεῖς) nach Troas, wo er um des Sonntags willen verzog, mit der zahlreichen Gemeinde das Abendmahl in der Nacht zum Abschied feierte und den Tag der Erinnerung an die Auferstehung Christi durch die Erweckung des dabei tot herabgefallenen Jünglings verherrlichte. Da ihm aber daran lag, das Geburtsfest der Kirche wieder in Jerusalem zu feiern, konnte er Ephesus nicht berühren, sondern nahm in Milet von den dahin berufenen ephesin. Ältesten ergreifenden Abschied, zurückblickend auf seine lange und schwere Arbeit unter ihnen, aber auch hinausblickend auf die in Jerusalem seiner harrende Trübsal, und sie zu um so größerer Treue ermahnend, da nach seinem Tode Irrlehrer in die Gemeinde einfallen würden.

f. **Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea und Rom.** (Akt. 21, 15 - 28, 16.) *1.* Zum fünftenmale kam der Ap., wohl wissend was ihm dort bevorstehe, nach Jerusalem. Er hofft durchs Gebet der Gemeinden errettet zu werden, kann aber auf ihre Bitte seinen Plan nicht ändern; lag ihm doch alles daran, persönlich das Band der Heidenkirche mit der Muttergemeinde zu festigen. Die App. sind nicht anwesend, aber die bei Jakobus versammelten Ältesten empfangen ihn mit Loben und Danken. Doch weisen sie auch auf seine Gegner, die Eiferer unter den Judenchristen hin, zu denen sich noch die Juden in ihrem Haß gesellen würden. P. wird, um seine friedliche Gesinnung zu zeigen, in selbstverleugnender Liebe den Juden ein Jude, ohne seinem Grundsatz untreu zu werden (1 Kor. 9, 19. 20); aber bei der Ausrichtung einer freiwillig übernommenen Reinigung im Tempel ergreifen ihn die Juden, weil er Heiden in das Heiligtum geführt habe. Nur die Zwischenkunft des Claudius Lysias, des römischen Tribuns, mit seiner Cohorte entreißt ihn dem Tode. In Ketten wird er in die Kaserne nach der Burg Antonia gerettet.

2. Lukas als Augenzeuge berichtet eingehend über des Ap. vergebliche Verteidigungsrede an das Volk (Akt. 22, 1—21) wie vor dem Synedrium (Akt. 23, 1—6). Das römische Bürgerrecht schützte ihn zwar vor widerrechtlichem gerichtlichem Verfahren, aber nicht gegen die Angriffe auf sein Leben von seiten verschworener Juden. Deshalb brachte man den Gefangenen nächtlicher Weile nach Cäsarea, wo zwar seine Unschuld konstatiert wurde, aber der Prokurator Felix, ein Mann, der königliche Gewalt nach echter Sklavenart voll Grausamkeit und Willkür übte (vgl. Tac. hist. V, 9, ann. XII, 54; Jos. arch. XX, 7. 1—8. 8, b. J. II. 12. 8—13. 7), ihn nur gegen Geld freilassen will. Als dann nach zweijähriger Gefangenschaft dessen Nachfolger Festus ihn in seiner Gegenwart zu Jerusalem aus Gefälligkeit gegen die Juden richten lassen wollte, lehnte der Ap. diesen nicht kompetenten Gerichtshof, von welchem er nur sein Todesurteil erwarten konnte, ab und ergriff das äußerste Rechtsmittel, die Berufung an den Kaiser. So müssen die verfolgenden Juden und ebenso die römische Obrigkeit dazu mitwirken, daß des Ap. Wunsch und Gottes Rat sich erfülle. Sein Bürgerrecht bringt ihn nach Rom; dort soll er Zeugnis ablegen. Noch einmal bietet der Besuch des Herodes Agrippa II. bei Festus ihm Gelegenheit, vor den Vertretern der heidnischen und jüdischen Welt sich zu verteidigen und ihnen damit zugleich das Ev. von Christo anzubieten (Akt. 26, 2—23). Er that es nicht ohne einen tiefen Eindruck zu machen, wie er denn auch von ihnen beiden für unschuldig erklärt wurde.

3. Der Herr aber führte ihn sicher durch mancherlei Lebensgefahren seinem Ziele zu (Akt. 27, 24. 28, 16). Nach Rom, diesen Mittelpunkt der Heidenwelt, war das paulinische Christentum dem Heidenapostel, wie sein Brief dahin zeigt, schon vorangegangen, und zwar dahin gebracht durch Männer wie Aquila, Apollos u. a. Als er die aus Rom ihm entgegenziehenden Brüder sah, gewann er freudige Zuversicht zu seiner Aufgabe; er sah die Liebe der Gemeinde, welche er mit seinem Brief für sich gewonnen hatte. Zuerst wandte er sich wieder an die Juden, deren Vorsteher er zu sich bitten ließ, um ihnen die Ursache seiner Gefangenschaft und damit seine Lebensaufgabe darzulegen. Trotz ihres reservierten diplomatischen Verhaltens, da ihnen keine Anklageschrift gegen P. von Jerusalem zugegangen sei, unterredete er sich mit ihnen über das Heil im erschienenen Messias, das zuerst den Juden angeboten

werde. Noch einmal machte er also hier in Rom den Versuch, Israel als Volk zu gewinnen. Die Wirkung war die gewöhnliche, ein Beweis von der Verstocktheit Israels, wie sie schon Jes. 6, 9 geweissagt war; deshalb that er ihnen Gottes Rat kund: „Den Heiden ist das Heil Gottes gesandt; diese werden es hören.“ In Jerusalem hatte sich diese Notwendigkeit ergeben, sie wiederholte sich nun auch in Rom. Nur mit wenigen Worten berichtet Lukas über die zwei Jahre der custodia militaris (in einer eigenen Mietswohnung, aber in beständiger Begleitung eines Prätorianers). Alle konnten zu ihm eingehen, allen durfte er das Reich Gottes verkündigen, mit Freudigkeit und ungehindert; die aus der Gefangenschaft geschriebenen Br. bezeugen das Gleiche. Da die Juden ihn vornehm und kühl abgewiesen, erstreckte sich seine Wirksamkeit zunächst auf die Heiden; manche hochstehende Personen, wie Theophilus, ferner Glieder der kaiserlichen Leibwache und der Familie des Konsuls Tit. Flav. Clemens (Phil. 1, 12. 14. 4, 3) wurden, wie Katakombeninschriften zeigen, zur Gemeinde hinzugethan. Doch verbitterten auch Irrlehrer des Ap. Lage (Phil. 1, 15. 16); aber er freut sich, daß auch von ihnen Christus verkündet wird. Dazu stand er an diesem Centralpunkt des Reiches mit den auswärtigen Gemeinden in so engem Verkehr, als es anderswo nicht möglich gewesen wäre. Es besuchten ihn Mitarbeiter und Gehilfen z. B. aus Kolossä; die Philipper sandten ihm Liebesgaben. Endlich aber gewann er in der Gefangenschaft Zeit zu den Br. an die Epheser und gleichzeitig an die Kolosser wie an den Philemon, dem er den Onesimus, seinen treuen Diener, mit einem Schutzschreiben zurücksandte. In diese Zeit fallen auch die Schriften des Lukas, an deren Ausführung der Ap. um ihres Zweckes wie ihres Vf.s willen beteiligt war. Daß P., wie die Weißsche Einl. behauptet, seine im Kampfe mit den judaistischen Eindringlingen erreichte prinzipielle Höhe u. durchgebildete Klarheit (l. c. S. 182) in diesen Briefen, wie die mannigfachen Verschiebungen und die neuen auftauchenden Zielpunkte des Kampfes zeigen (ib. S. 254), nicht bewahrt habe, ist ebenso abzuweisen, wie „daß es sich in den Pastoralbriefen um ein Zurücktreten der konkreteren Vorstellungswelt gegen eine abstraktere Ausdrucksweise handele“ (S. 305). Es sind die Leser, bes. auch die theol. gebildeten Empfänger, Titus und Timotheus maßgebend gewesen.

4. Freilich verzögerte sich der Urteilsspruch über zwei Jahre. Seine Überführung in das Prätorium geschah behufs der Gerichtsverhandlung (Phil. 1, 13). Aus dem Gang der Verhandlungen ersah er, er werde bald den Gemeinden wiedergegeben sein (Phil. 2, 23; Philem. 22), zumal ja auch kein todeswürdiges Verbrechen gegen ihn vorlag (S. 90 ff. u. 97 ff.).

g. **Pauli letzte Wirksamkeit und Tod.** *1.* Die Gefangenschaft in Rom hatte den Ap. gehindert, für die römische Gemeinde so zu wirken, wie es nötig war; sein Hauptbestreben scheint neben der Belebung ihres Glaubens auch ihre einheitliche Organisation gewesen zu sein. Damit sie die nötige Zeit gewinne seine Unternehmung nach Spanien vorzubereiten, besuchte er nach seiner Freilassung noch einmal die griechischen Gemeinden, von denen er vor c. 5 Jahren geschieden war. Die in dieser Zeit geschriebenen Pastoralbr. bezeugen eine längere Wirksamkeit in Kreta (Tit. 1, 5), einen Winteraufenthalt zu Nikopolis in Epirus (Tit. 3, 12); ferner einen Besuch in Ephesus, wo er den Timotheus

mit der Leitung der Gemeinde beauftragte. P. muß ferner in Korinth, Troas und Milet gewesen sein, denn dort ließ er den Erastus, hier den Trophimus und in Troas seinen Mantelsack mit seinen Büchern zurück (2 Tim. 4, 13. 20). Dazu kommt der versprochene Besuch bei Philemon und den Philippern. Wahrscheinlich hat diese Rundreise in Nikopolis zum Beginn des Winters geendigt und kehrte P. von hier nach Rom zurück, um sich nach Spanien aussenden zu lassen. Daß diese letzte Reise stattgefunden, sollte den deutlichen Zeugnissen gegenüber nicht mehr bestritten werden; auch ein Historiker wie L. v. Ranke hält sie für wahrscheinlich.

2. Wie der Ap. wieder in Gefangenschaft kam, darüber ist nichts berichtet. Möglicherweise geschah es infolge der nach der Brandstiftung Neros (19. Juli 64) ausgebrochenen Verfolgung, welche (wenigstens nach Oros. hist. adv. pag. 7, 7) in allen Provinzen angeordnet war, und wohl auch in Spanien willig ausgeführt wurde, doch sucht neuestens Arnold (vgl. oben S. 167) die Ausdehnung dieser Verfolgung über Rom und seine nähere Umgebung hinaus zu bestreiten. Sollte er mit seiner Behauptung eines nur lokalen Charakters dieser Verfolgung des J. 64 recht haben, so würden die auf einen späteren Zeitpunkt des Lebensausganges Pauli lautenden Angaben (wie jene des Euseb. im Chron. s. u.) umsomehr beachtet zu werden verdienen. — In der seit der Verhaftung in Spanien über den Apostel verhängten zweiten Gefangenschaft war seine Lage in jeder Hinsicht verschlimmert. Auch die Seinen waren fern von ihm: Aquila und Priscilla in Ephesus, Crescens in Galatien, Titus in Dalmatien; ein gewisser Alexander hatte ihm Böses zugefügt, Demas u. a. hatten ihn treulos verlassen (2 Tim. 4, 10—15. 20); nur Onesiphorus hatte ihn besucht, aber den Zugang zu ihm nicht leicht gefunden (1, 17). Beim ersten Verhör war er ganz allein. Doch im Augenblick des Schreibens weilte wieder Lukas bei ihm, und andere Christen aus Rom standen ihm treulich bei. Timotheus und Markus sollten sich beeilen, zu ihm zu kommen. Es war in dieser Zeit, „da Schuldige und Unschuldige bestraft wurden" (Tac. ann. XV, 61), wenig für ihn zu hoffen, zumal er als *κακοῦργος* angeklagt war (2, 9) und bei der allmächtigen Kaiserin Poppäa, einer jüdischen Proselytin, jüdische Vorstellungen beredte Fürsprache fanden. Von Pauli gefährlicher Lage kurz vor seinem Ende gibt überhaupt der 2. Br. an den Timotheus deutliche Beweise. Er ist sein letztes Vermächtnis an die Kirche, und zeigt sein Herz für sie, wie seine freudige Glaubensgesinnung, mit der er dem ihm gewissen Tode entgegensieht, um von dem gerechten Richter die Krone der Gerechtigkeit zu erwarten (2 Tim. 4, 6 ff.). Als römischer Bürger wurde er, wie die alte Tradition bezeugt, mit dem Schwerte enthauptet, auf dem Wege nach Ostia, am zweiten Meilenstein, nach Dionys. Cor. (Eus. II, 25; Iren. III, 1, Tertull., de praescr. haer. 36; scorp. 15) *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν* mit Petrus (nach Euseb., Chron. im 14. J. des Nero also erst 67 n. Chr.). Beider Gräber wurden pietätsvoll bewahrt (Caj. Rom. bei Eus. l. c.).

II. Die Missionsthätigkeit der übrigen Apostel.

Das anbrechende Gericht über Jerusalem nötigte die Urapostel Palästina zu verlassen. Daß schon vor Paulus mehrere von ihnen in Cilicien und Syrien gewirkt, ja daß in Kleinasien eine Diasporamission gewesen, woran sich die

Brüder Jesu (Jakobus und Judas) beteiligt und auch Petrus nicht ohne Mitwirkung gewesen und daß Paulus dort die Arbeit nur fortgesetzt habe, ist eine durchaus abzuweisende Hypothese von Weiß, welche Holtzmann mit Recht eine Fiktion ohne geschichtliche Grundlage nennt.

a. Der Apostel **Petrus** als Ap. der Beschneidung hatte die Kirche unter Juden und Heiden begründet (vgl. S. 245 f.). *1.* Bei der Apostelverfolgung unter Herodes Agrippa hatte er Jerusalem verlassen; seiner Thätigkeit in der Apg. wird deshalb, weil die Hauptaufgabe dem Paulus zufiel, nicht weiter gedacht. Daß der „andere Ort" (Akt. 12, 17), wohin er sich begeben habe, nicht Rom gewesen ist, beweisen der Br. des Paulus an die Römer, wie dessen übrige aus der Gefangenschaft geschriebenen Briefe, ferner die wahrscheinliche Entstehung der römischen Gemeinde schon vor dieser Zeit, und vor allem der Umstand, daß er Akt. 15, also nach nicht sehr langer Zeit, schon wieder in Jerusalem beim Apostelkonzil ist, wo andererseits sein Schweigen, falls er die römische Kirche wirklich gegründet hätte, sehr auffallend wäre. Das Einvernehmen mit Paulus auf dem Konzil wurde auch nach dem Vorfall in Antiochien (Gal. 2, 11), wohin Petrus alsbald gegangen war, nicht getrübt (1 Kor. 3, 22. 15, 9, 11). Zwar einen Aufenthalt in Korinth beweist die nach ihm dort sich nennende Partei noch nicht; daß er aber in dieser Zeit auf Missionsreisen sich begab, auch sein Weib mitnahm und von den Gemeinden sich unterhalten ließ, zeigt 1 Kor. 9, 5. Petrus scheint unter den Gemeinden Kleinasiens doch erst, nachdem Paulus sie verlassen, gewirkt zu haben, und, östlich vordringend, nach Babylon (was nicht auf Rom, auch nicht auf das ägyptische B., vielmehr auf das bekannte B. zu beziehen ist, bis wohin sich die große Judenschaft in Parthien und Mesopotamien erstreckte Jos. arch. XVIII 6. 8), gekommen zu sein (1 Petr. 5, 13). Markus, seinen Sohn im geistlichen Sinne (den bekannten Johannes Markus), ebenso Silvanus (1 Petr. 5, 12), der erst nach der vierten Anwesenheit des Paulus in Jerusalem (Akt. 18, 18) zu Petrus gegangen sein kann, finden wir bei ihm. Durch ihn, der in den kleinasiatischen Gemeinden bekannt war und auch des Paulus Briefe an sie vermittelt hatte, schickte Petrus seinen ersten Br. dahin; da er viele Beziehungen auf diese paulinischen Gefangenschaftsbriefe enthält, so kann die Abfassungszeit und mithin der Aufenthalt in Babylon erst in das Jahr 64 gesetzt werden. Wenn auch des Petrus 25jähriger Aufenthalt in Rom nicht beglaubigt ist (dagegen auch kath. Theol. wie Hug, Klee, Maier, Langen), so ist doch seine spätere Wirksamkeit und sein Märtyrertod daselbst unter Nero, und zwar gleichzeitig mit Paulus durch ziemlich einstimmige Angaben der Alten bezeugt (gegen Lipsius u. a.). Allerdings aber kann jene nur kurz gewesen sein. Völlig unerwiesen ist sein römisches Bistum, welches auch Eusebius nicht kennt, da er wie Iren. u. a. als ersten Bischof den Linus nennt.

2. Was ihn bestimmt hat, dahin zu gehen, ist unbekannt; vielleicht wollte er in Abwesenheit des Paulus die infolge des Brandes zerstreute Gemeinde wieder sammeln und herstellen. Kurz vor seinem Tode schrieb er noch den zweiten Br. (1, 14) an die kleinasiatischen, durch heidnische Irrlehrer zu heidnischer Entartung und einer sie rechtfertigenden Lehre verführten und schwer heimgesuchten Gemeinden. Mit dem Haupt zur Erde gekreuzigt, ging er als Märtyrer an die geziemende Stätte seiner Herrlichkeit (Clem. R. 5), was nicht bloß

von seinem Leiden überhaupt (Baur, Reuß), sondern von seinem Zeugentode zu deuten ist (Mang., Hilgf., auch nach Lips. wahrscheinlich), welcher im Mur. Can. 37, von Dion. Cor. und von Caj. Rom. (bei Eus. II, 25) bestätigt wird. Und zwar geschah es in Rom, wie der römische Clem. es bezeugt (ἐν ἡμῖν 6. u. 55); sein Todestag, 29. Juni 67, beruht auf Angabe des ältesten Kalendariums der römischen Kirche (v. Jahre 354). Die Angabe der Acta Petri et Pauli von Petri Flucht und der Begegnung mit Christo, der ihn auf seine Frage: Domine quo vadis, mit der Antwort: iterum venio crucifigi beschämt und zur Umkehr bestimmt habe, entspricht zwar der bei allem Glaubensmut doch zuweilen hervorbrechenden Leidensscheu des Apostels und ist schon dem Origenes bekannt, wird aber durch die (wenn auch sehr alte) Kirche an der appischen Straße nicht gesichert, ebenso wenig als die bisherigen Katakombenforschungen sichere Ausbeute aus dieser Zeit über den Ap. geliefert haben. Dem geschichtswidrigen Streben der späteren römischen Tradition, den Petrus zum Bischof vom Rom wie der ganzen Christenheit zu erheben, steht das ebenso wenig historische Bestreben des Ebionitismus gegenüber, wie es in den sog. Clementinischen Schriften hervortritt, ihn zum Haupt der Judenchristen im Gegensatz zu Paulus zu machen. Aus der in Ebionitenkreisen entstandenen Sage, welche den Magier Simon = Paulus durch Petrus bekämpfen läßt, diese Nachrichten vom Ende des Petrus in Rom herleiten, wie die Tübinger, auch Lips. und Holtzmann thun, heißt das Verhältnis umkehren im Widerspruch mit den bestimmten Nachrichten der Alten; jene Sage verlegt noch dazu sein Ende nicht nach Rom, sondern nach Antiochien (gegen jene auch Hilgenf. u. Joh. Delitzsch). Schließlich bleibt noch zu erwähnen, daß Joh. Markus in Rom nach den evangelischen Verkündigungen des Petrus sein Ev. und zwar nach dem Tode desselben veröffentlicht hat (nach Iren. III, 1).

b. Die Pflege der Muttergemeinde in Palästina stand unter Jakobus, dem Bruder des Herrn, neben welchem in Palästina noch Matthäus wirkte. *1.* Letzterer verließ erst, als alle App. schon weggezogen waren, die judenchristlichen Gemeinden, in denen er Christum als Messias verkündigt hatte. Auf ihre Bitten schrieb er beim Weggange sein Evangelium, wie ers verkündigte und wie es dem Bedürfnis der Gemeinde entsprach, hebräisch nieder. Über das Verhältnis desselben zum Nazaräer- und Ebioniten-Ev. vgl. o., S. 50. Daß er nicht im judenchristlichen Parteiinteresse der Gegner des Paulus gewirkt und geschrieben hat, zeigt das Ev. sowie der Umstand, daß später jene Partei sein Ev. erst bearbeitet hat. Die Zahl der gläubigen Judenchristen in Jerusalem betrug nach Akt. 21, 20 viele Tausende: sie waren Eiferer fürs Gesetz, so daß Paulus bei seiner letzten Anwesenheit daselbst, um sie zu beruhigen, sich der Anordnung des Jakobus fügte.

2. Seit dem Weggang des Petrus war Jakobus ihr Vorsteher, eine Persönlichkeit, die bei den Judenchristen im hohen Ansehen stand. Doch stellte er seine eigene Strenge in Bezug auf die Beobachtung des Gesetzes nicht als maßgebend hin, und war kein Gegner des Paulus, wie der Konzilsbeschluß und sein späteres Verhalten zeigen. Da er nicht Apostel war, so entsprach es seiner Stellung, in Jerusalem zu bleiben bis zu seinem Tode. Wie sein Brief zeigt, bekannte er Jesum als den Herrn der Herrlichkeit und faßte er das Gesetz als das königliche Gesetz der Freiheit auf. Er ist der echte Re-

präsentant des lauteren Judenchristentums, der, die Wahrheit des Ev. im Glauben festhaltend, doch die alte herkömmliche Form der Väter nicht abstreifen konnte, aber auch nicht für heilsvermittelnd ansah, und auf den daher die falschen Brüder sich mit Unrecht als ihren Führer beriefen. Im Volke hieß er „der Gerechte“, auch „Oblias“ (Schutz des Volkes). Zuletzt hat auch er um seines Zeugnisses für Jesum willen den Märtyrertod erlitten; nach Jos. arch. XX, 9. 1 im Jahre 62 (doch wohl interpoliert); wie Credner u. a. gezeigt, und wie Hegef. (Euf. II, 23) unter Zustimmung der pseudoclem. Literatur und des Chron. pasch. angibt: nicht lange vor der Zerstörung J.s, etwa im J. 69, was auch zum Auszuge der Christen nach Pella beigetragen haben wird. Seine gesetzliche Richtung wird in den pseudoclem. judaistischen Schriften aus Parteirücksichten übertrieben, wie dies sein Brief an die Judenchristen der Zerstreuung außerhalb Palästinas zeigt, wo seine Oberhirtenstellung in hohem Ansehen gestanden haben muß. — Daß er an der Spitze der antiochenischen Opposition seit dem Vorfall in Antiochien gestanden, wie Holsten behauptet, ist nicht zu erweisen, sein Brief zeugt dagegen (so richtig Weiß).

3. Den inneren wie äußeren Zustand der palästinensischen Judenchristen zeigt der Brief an die Hebräer. Seit den Gewaltthaten des Hohenpriesters Ananias in der Zeit zwischen Festus und Albinus (a. 63) fehlte es nicht an allerlei Bedrückungen und Schmähungen (13,13) äußerer Art, wenngleich die Christen noch nicht bis aufs Blut (12,4) verfolgt waren. In dieser Zeit drohte die Gefahr eines Rückfalls mancher zu dem Judentum und seinem äußerlichen herrlichen Tempel und Gottesdienst, was viele Christen als Verlust beklagen mochten. Sie deswegen zu trösten mit dem Hinweis auf die viel größeren Vorzüge in Christo, und zugleich zu warnen, ist der Zweck des Hebr.-Briefes. Daß der Standpunkt dieser judenchristlichen Gemeinde weder der ebionitische noch antipaulinische gewesen ist, zeigt die Christologie des Matth.-Ev.s, wie des Hebr.- und Jak.-Br.s; auch des letzteren Lehre von der Rechtfertigung richtet sich nicht gegen die des Paulus, sondern will vom praktischen Standpunkt des Verfassers aus vor totem Glauben, einem Glauben, der nicht in der Liebe werkthätig ist, warnen. Ebenso zeigt der Hebr.-Br., daß das Gesetz in Christo erfüllt und damit aufgehoben ist.

c. Über die Thätigkeit der anderen Apostel schweigen die Apg. sowohl als die Briefe. Spätere Nachrichten geben an, daß Thaddäus in Edessa, Thomas in Parthien, Andreas in Skythien, Bartholomäus und auch Matthäus in Indien gewirkt haben. In der That schienen die betr. Kirchen judenchristl. geartet gewesen zu sein. Durch Mark. ist das Ev. frühe nach Alexandrien gebracht worden. Der später von den Kirchenlehrern öfter mit dem Ap. gleichen Namens verwechselte Diakon Philippus, der zur Zeit der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem in Cäsarea wohnte (Akt. 21,8.9) und vier mit der Weissagungsgabe ausgerüstete Töchter hatte, wirkte später in Hierapolis, wo sich Papias über ihn von seinen Töchtern berichten ließ (Euf. III, 39. 9). Barnabas stand noch 1 Kor. 9,6 in Wirksamkeit; ob in Cypern, ist ungewiß. Ein Wirken des Judas in Kleinasien, in denselben Gemeinden, wo Petrus thätig gewesen, bezeugt sein Brief. Wie empfänglich die Heidenwelt war, zeigt, daß in so kurzer Zeit das vordere Kleinasien die zahlreichen Gemeinden aufweist, wie sie die Brr. des Paulus und Petrus sowie die Apo-

kalypse voraussetzen, von welchen mehrere später hervorragende Bischofssitze geworden sind.

d. Von Schülern des Paulus wissen wir noch um ein Wirken des Timotheus in Kl.-Asien, bes. zu Ephesus, des Titus in Kreta (aus den an sie gerichteten Briefen), des Apollos in Korinth u. später in Rom — hier zugleich mit Aquila und Priscilla u. a., (wie die Grüße des Römerbriefes zeigen).

G. Major, Vita S. Pauli. Vit. 1555. 1732. Massutius, P. ap. Lugd. 1633. Witsius, Prael. de vita P., in s. Melet. 1703. 1716. Pearson, Annales Paul. 1688. W. Paley, Horae Paul. 1790 u. ö., dtsch. v. Henke 1797. Menken, Blicke in das L. des Ap. P. 1828. J. T. Hemsen, Der Ap. P. 1830. K. Schrader, Der Ap. P. 5 Bde. 1830 ff. Köllner, Geist, Lehre und Leben des Ap. P. 1835. F. Chr. Baur, P. der Ap. J. Chr. 1845. 2. A. 66 f. 2 Bde. Da Costa, Paulus 2 ed. 1846. 47. Schott, Erört. wicht. chron. Punkte in dem L. des Paul. 1832. Agardh, Zeitrechnung des L. Paul. 1847. Kunze, Praecipua patr. eccl. test., quae ad P. ap. spectant 1848. W. J. Conybeare and J. T. Howson, The Life and Epist. of St. P. 2 vols. 1853. 64. A. Fleury, St. Paul et Senèque, Paris 1852. A. Monod, L'Apôtre P. 1854. Deutsch 1855. Hausrath, Der Ap. P. 1865. 1872 [u. ntl. Zeitgeschichte dess. Verf. II. 392 f.]. J. Binney, S. Paul, sa vie, son oeuvre, les épitres. Par. 1867. Trip, Paulus nach der Apg. 1866. Örtel, P. in der Apg. 1868. Bungener, St. Paul 1866. Renan, St. Paul. Paris 1869, deutsch 1869. Ders.: L'Antéchrist 1871, deutsch 1873. Krenkel, Paulus der Ap. der Heiden 1869. Luthardt, Ein Lebensbild, 1869. A. Sabatier, L'apôtre Paul; esquisse d'une hist. de sa pensée 1870. 82. O. Pfleiderer, d. Paulinismus. 1873. J. W. Straatmann, P. de Apostel van Jezus Chr., zijn Leven en Werken 1874 [hyperkritisch]. Farrar, The life and work of S. P. 2 vols. Lond. 1879. Malleson, The acts and the ep. of S. P. London 1881. O. H. Taylor, the life of P. Boston 1884. Rambaud, la vie de S. P. Paris 1887, (kath.).

Zur Vorgeschichte des Saulus vgl.: K. Ch. Palmer, Paul. u. Gamaliel 1806. Diestelmann, Jugendleben des Saulus 1866. Otto, Die Veränderung des Namens, Z. f. kirchl. W. 1882. || Zur Bekehrungsgeschichte: Lyttleton, Über die Bek. des P. deutsch 1751. Bengel, Über die Bekehrung des Apostels Paulus zum Christentum aus dem Lat. von Niethammer 1826. Greve, Die Bek. des Paulus 1848. Hofstede, de Groot, P. conversio 1855. Paret, J. f. deutsche Th. 1859. Holsten, Ztschr. f. wiss. Th. 1861. Ders.: Zum Ev. des P. u. Petr. 1868. Paul, Z. f. wiss. Th. 1863. Hilgenfeld, ebenda 1869. Beyschlag, St. und Kr. 1864 und 1870. Gebhardt, der Ap. P. u. d. Auferstehung J. Chr. Z. f. k. W. u. L. 1887. Tholuck, Lebensumstände, Char. u. Sprache des P., St. u. Kr. 1835 u. verm. Schr. G. Volkmar, P. von Damascus bis z. Galaterbr. 1887. Hilgenfeld in Z. f. wiss. Th. 1888. Haupt, Die char. Individualität des Ap. P., Bew. des Gl. 1880. Patiß (kath.), Paulus in s. apost. Tugenden 1881. || Über den Ursprung des Christennamens: Buddeus, De orig. nominis Christ. 1711. Burgmann, De orig. n. Chr. Rott. 1739. Lipsius, Über den Urspr. des Christennamens 1873. || Über das Apostelkonzil: Curcellaeus, Diatribe 1659. Spencer, Diss. in locum Act. 15,20 (de legg. Hebr. ritual. 1732). K. L. Nitzsch, De sensu et consilio decreti ap. 1795 (abgedr. in: Comm. theol. ed. Velthusen, Kuinoel VI. 1799). Schneckenburger, St. u. Kr. 1855. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1858. 60. Weizsäcker, Jhrb. f. d. Th. 1873. K. Schmidt, De ap. decreti sent. et cons. 1874. Overbeck, Über die Auffassung des Streites, 1877. Pfundheller, De dissidio P. et P. Antioch., Tarnowitzer Progr. 1883. R. Schmidt, Über Gal. 2,14–21 in St. u. Kr. 1877. E. Wetzel, ebendas. 1880 u. W. Grimm, ebendas. 1880. Metz, Die antipetr. Rede des P. 1881. Keim, Aus dem Urchristent. Bd. I. 1878. S. 69. Zimmer, Galaterbr. und Apostelgesch. 1882. Holtzmann und Pfleiderer, Z. f. wiss. Th. 1882. 83. E. Ekedahl, inter P. ap. et Corinthios quae intercesserint rationes usque ad I ep. can. Lond. 1887. Sommer, d. Aposteldekret. Th. Stud. a. Ostpreußen 1888. || Über die Rede des Paulus in Athen: Olearius, De scriptis prof. a. P. alleg. 1701. Schlosser, De gestis P. in urbe Ath. (Iken, Thes. II) 1732. Walch, Dissert. III. 1756 f. Iken, De orat. (Walch, Diss. I.). K. W. Anton, Inquisitio in exord. orat. P. Ath. h. 1822. J. A. Anspach, Spec. de orat. P. Ath. h. 1829. Laufs u. Graf, St. u. Kr. 1850. 59. Gademann, Z. f. luth. Th. 1858. P. Cassel, Die Inschrift des Altares zu Athen 1878. || Über Apollos vgl.: Bleek, Einl. zu seinem Komm. über den Hebr.-Br. 1840. Heymann, Sächs. Stud. 1843. || Metelercamp, De P. ad presb. Ephes. orat. valedict. Traj. 1829. || Kreyher, Seneca u. d. Urchristentum. 1887. Ribbeck, Seneca, 1887. || Über Pauli Reise nach Rom: J. E. F. Walch, Antiquitates nauticae ex it

P. rom. 1767. Larsen, Iter P. marit. 1821. James Smith, The voyage and shipwreck of St. P. 1848. 56 (Gött. Gel. Anz. 1851). Vömel, Frkf. Progr. 1850. Graser, De veterum re navali 1864, ders. im Philologus 1872. 78. Suppl. 3 bes. p. 202. 210. Röttger, Der Ev. Lukas als Kenner der Verh. s. Zeit. Zeitz 1871. Breusing, Die Nautik der Alten. 1886. || Über die letzten Zeiten des Paulus: Spier, De P. itin. in Hisp. 1740. 1742. J. E. J. Walch, Vincula P. romana (diss. III). P. E. Jablonski, De ultimis P. laboribus 1804 f. (opp. III). Mynster, De ult. annis mun. ap. a. P. gesti 1825 (opp. p. 189). Böttger, Beitr. II. 1837. Danz, De loco Eusebii II. 22. Jen. 1816. Wolf, De altera P. captivit. 1820. 21. Wurm, Tüb. Ztschr. 1833; Kunze, Praec. patr. test. q. ad Pauli mortem spectant, 1848. Aberle (kath.), Zur Chron. der Gef.schaft P. Th. Q.schr. 1883. Laurent, Neut. Stud. 1866, S. 104 ff. || v. Manen, Paulus Episkopus, Jahrb. f. pr. Th. 1887. || Wandel, zur Chronol. des L. Pauli, Z. f. kirchl. Wiss. 1888. || Roos, d. Briefe d. P. u. d. Reden Jesu. 1887. || Petrus in Rom: Velenus, Tract. quo Petrum Romam non venisse asseritur 1520. 1660. Flacius, Hist. certaminum 1554. Vedel, De tem. episcop. Petri 1624. 40. Spanheim, De ficta profect. Petri in urbem 1679. v. Til, De Petro Romae martyre 1710. Baur, Tüb. Zeitschr. 1831 Windischmann, Vindic. Petrin. 1836. Hauth, Vie de S. P. 1839. Stenglin (kath.), Tüb. Quartalsch. 1840. Ellendorf (kath.), Ist Petr. in Rom gewesen? 1841. Baxmann 1867. Lipsius, Chronol. der röm. Bisch. bis zur Mitte des 4. Jahrh. 1868. Ders.: Die Quellen der röm. Petrussage 1872. Hilgenfeld, Z. f. wiss. Th. 1872. Gundert, J. f. d. Th. 1869. Lipsius, Jahrb. f. prot. Th. 1876. Zeller, Z. f. wiss. Th. 1876. Krafft, Theol. Arb. der rhein.-westf. Pred.V. 1875. 76. Joh. Delitzsch, St. u. Kr. 1874. J. Schmid, Petr. u. Paulus. Luzern 1879. Erbes, Die Gräber u. Kirchen Pauli und Petri in Rom, Z. f. Kgesch. 1885.

12. Das johanneische Zeitalter.

I. **Die Zerstörung Jerusalems.** a. Die letzte dem Volk und der heiligen Stadt seit den Thränen Jesu, seiner Kreuzigung und der ersten Apostelbotschaft noch gelassene Bußfrist bis zum angekündigten Gericht war abgelaufen; die Botschaft von Christo und der Christen Wandel hatte die harten Herzen nur noch mehr verhärtet. Das Maß der Langmut Gottes war voll geworden. Die Friedensstadt erkannte nicht, was zu ihrem Frieden diente. Auch der letzte in so hohem Ansehen selbst bei den Juden stehende Zeuge, Jakobus, war gerichtet. Die Christen, das Salz der Erde und das Licht der Welt, hatten die Stadt verlassen und waren nach Pella gewandert (Mt. 24,16 f.). Die inneren Verhältnisse Israels waren von Jahr zu Jahr haltloser geworden; die Wut der Parteien gegen einander löste alle gesetzlichen Verhältnisse auf; falsche Propheten reizten den nur mühsam unterdrückten Fanatismus, das drückende und allerdings immer drückender werdende römische Joch abzuwerfen. Eine öffentliche Beraubung des Tempelschatzes veranlaßte gegen den Prokurator Gessius Florus im J. 65 einen Aufstand, der den Kaiser Nero nötigte, den Vespasian nach Palästina zu senden; Galiläa wurde erobert. Aber wegen der Thronwechsel in Rom konnte der Krieg erst im J. 70 fortgesetzt werden. Vespasian, Kaiser geworden, schickte seinen Sohn Titus. Die Belagerung Jerusalems begann. Der Kreis wurde immer enger gezogen, und zwar klüglich um die Zeit des Osterfestes d. J. 70, zu einer Zeit, da die heilige Stadt noch mit Gästen überfüllt war. Nach sechs Monaten fiel die Stadt, 10. Aug. 70, in die Hände der wutentbrannten Feinde (1, S. 372).

b. Das erste Gericht über Israel wegen Verwerfung seines Messias war erfüllt; es war die Vorstufe für das letzte kommende Gericht über alle Völker der Erde. Ein Ereignis von entscheidender Bedeutung. Für Israel war es die deutliche Bestätigung der göttlichen Sendung des verworfenen Messias;

dessen Weissagung war erfüllt, dessen Verwerfung gestraft, sein Blut über die, die ihn verworfen hatten, gekommen, und aus Israel, dem Volke Gottes das Volk der Juden, ein Nichtvolk Gottes geworden. Die letzte Aussicht auf seine Wiederherstellung war damit genommen. Den Christen aber war in der Zerstörung des Tempels, der gesetzlichen Kultusstätte, der Beweis vor Augen geführt, daß weder zu Jerusalem noch an einem anderen Orte die wahre Stätte der Anbetung sei, sondern daß diese zu geschehen habe im Geist und in der Wahrheit. Es waren nun auch äußerlich, wie schon durch Pauli Ev. innerlich, die letzten Bande, welche die Kirche mit dem bestehenden Judentum verbanden, zerrissen. Die Kirche, die sich bisher s. z. s. unter der schützenden Hülle des hinsterbenden Israel entwickelt hatte, streifte, zur Frucht gereift, nunmehr die welkenden Blätter jener Hülle ab. Dies hatte auch für die judenchristliche Richtung Licht gebracht, welche nun den Eifer für Gesetzesbeobachtung aufgeben mußte — eine heilsame Notwendigkeit, in die sich nur eine kleine Zahl von Judenchristen nicht finden konnte, welche seitdem zu der Sekte der Ebioniten verknöcherten. So war die Kirche Christi durch die Zerstörung des Tempels nicht geschädigt; sie stand nun unabhängig und selbständig da. Ihre Glieder waren das wahre Israel nach dem Geiste, welches an die Stelle des verworfenen Israel nach dem Fleische trat. Man riß sich nicht los von dem heilsgeschichtlichen Boden des Alten Bundes; aber der Neue trat in seiner ganzen Herrlichkeit als der höhere an seine Stelle. Auch für diese Zeit, da die Kirche es nicht mehr mit dem Volke Israel, sondern nur noch mit der Völkerwelt zu thun hatte, war noch die Thätigkeit eines Apostels notwendig, und vom Herrn der Kirche geordnet.

II. **Die Wirksamkeit des Johannes.** a. Das Leben **vor** dem Apostolat. *1.* Die Nachrichten über den Apostel bei den synoptischen Evv. werden teils ergänzt, teils bestätigt durch die Nachrichten des vierten Ev. über denjenigen Jünger Jesu, dessen Namen es nicht nennt, welchen es aber teils als einen Jesu sehr nahe stehenden bezeichnet durch die Umschreibung: den Jesus lieb hat oder der an Jesu Brust gelegen, teils als einen, der von Anfang des Auftretens Jesu an nicht bloß in eine äußere, sondern in eine auf tiefer Glaubenserfahrung ruhenden beseligenden Gemeinschaft der Gnade getreten war. Daß der Verf. des Ev.s mit diesem Augenzeugen den späteren Apostel Johannes meint, denselben, welcher mit Petrus am Ostermorgen zusammen zum Grabe geeilt (Joh. 20, 2) und seit der Pfingstthatsache, wie die Apostelgesch. zeigt, mit Petrus eng im Apostolat verbunden war, ja daß der Verf. sich selbst als diesen Augenzeugen des Lebens Jesu, welches er schreibt, bezeichnet, das kann nur noch eine voreingenommene Kritik bestreiten. —

2. Dieser Johannes (= Jehova ist gnädig = den der Herr lieb hat) ist nach den Syn. ein Sohn des seine Fischerei am See Genezareth mit Gehilfen betreibenden und darum wohlhabenden Fischers Zebedäus (Mt. 4, 21) und jener Salome (Mt. 20, 20; Mrk. 16, 1), welche zu den Jesu in der Nachfolge dienenden frommen Frauen gehörte, unter dem Kreuz stand (Mt. 27, 56) und am Ostermorgen die Salbung des Leichnams beabsichtigte, vielleicht eine Schwester der Maria, der Mutter Jesu. Seine Heimat war wahrscheinlich auch Bethsaida, am gal. See, wie vom Andreas und Simon, mit welchen Johannes und sein älterer, weil stets zuerst genannter Bruder, Jakobus,

Genossen waren (Joh. 1,29). Aus dem vierten Ev., welches weder den Namen des Jüngers Johannes, noch den seines Bruders Jakobus, noch der Eltern nennt, weil der Apostel selbst der Verf. ist, erfahren wir noch (Joh. 1,29 ff.), daß er zu den frommen auf ihre Hoffnung wartenden Israeliten ohne Falsch gehörte; daher der Täuferruf ihn nicht bloß zur Taufe, sondern mit seinem Bruder auch in dessen engere Gemeinschaft geführt hatte. Auf des Täufers Weisung gehörte er mit Andreas zu den ersten Jüngern, welche beim Messias als dem Lamme Gottes den Trost Israels suchten und auch sofort durch des Meisters leutseliges Entgegenkommen und dessen erste Offenbarung über seine Bleibstätte so gefesselt wurden, daß sie alsbald in seiner Gemeinschaft bei ihm blieben. Johannes hat Tag und Stunde dieses für sein ganzes Leben so wichtigen Ereignisses nie vergessen (1,40). Wie Andreas seinen Bruder, so führte auch Johannes den Jakobus am folgenden Tage (aus der bisherigen Gemeinschaft des Täufers) zu Jesu. Sie waren von nun an mit anderen, welche auch hinzukamen, die ersten Zeugen der in Galiläa geoffenbarten Herrlichkeit Jesu, von dem ersten Wunder in Kana an.

3. Sie begleiten (Joh. 2,4) alle Jesum zu seinem ersten Auftreten nach Jerusalem (Tempelreinigung, Nikodemusgespräch), kehren mit ihm durch Samarien nach der Heimat zurück, wo sie wieder an die Ausübung ihres bisherigen Berufes gingen, bis sie Jesus zu Menschenfischern zu machen erklärt (Mt. 4,18 f.) und sie beim großen Fischzug an Petrus lernen, es nach Jesu Willen zu sein (Lk. 5,1–11). Von nun an befindet sich Johannes in der bleibenden Nachfolge und Schule Jesu. Es galt seine Erziehung und Ausbildung zum Apostel. Die Erziehung im Glauben geschieht zugleich mit der der anderen Jünger; doch ist sie auch, namentlich was seinen Charakter anlangt, eine persönliche. Jene beschreiben vorzugsweise die Synoptiker, diese das vierte Ev., nach welchem ihm das Auge geöffnet wurde, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes im Glauben voll Gnade und Wahrheit zu schauen. Wie er zum Glauben kam und ihn auch trotz des Widersprechens der Gegner und während der Tiefe des Leidens von Seiten der Feinde bewahrte, bis daß aus dem Glauben das Schauen des Auferstandenen ward, schildert Joh. selbst in seinem Ev. Entsprechend sind die einzelnen Züge über Jesu Verhalten zu Johannes, insbesondere zu den drei vertrautesten und bevorzugtesten Jüngern, bei den Syn. Er war nach ihnen einer der Zeugen der Auferweckung der Tochter des Jairus (Mrk. 5,37) und der in der Verklärung auf dem Berge geschauten Herrlichkeit (Mt. 17,1 ff.). Von dieser Erfahrung aus hat Joh. das ganze Leben und Wirken Jesu vorher, und das dann anhebende Leiden, vom Kampf in Gethsemane an angeschaut, und dem dort gehörten Wort über den Sohn von seiten des Vaters geglaubt, und auf Grund von beiden erkannt, daß er sein Leben freiwillig in den Tod gibt (Joh. 10,18), daß der Vater ihn nicht allein läßt (16,32), daß der Fürst der Welt kommt und nichts an ihm hat, weil ihn niemand einer Sünde zeihen kann (14,30. 8,46) und jener gerichtet ist (16,11), daß Jesus als der menschgewordene Sohn Gottes ist das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt.

4. Mit dieser wachsenden Glaubenserkenntnis ging Hand in Hand die Glaubensheiligung in seiner Charakterbildung. Im Vergleich zu dem energischen, thatkräftigen, mit dem Wort vorangehenden und mit dem Schwert dreinschlagenden

Petrus ist Johannes eine anschauende, in das Gesehene und Gehörte sich tief versenkende und das Dargebotene in sich entsprechend aufnehmende Natur; an der Brust Jesu liegend hat er eine besondere Empfänglichkeit für die Tiefen des Wortes und seines verborgenen Wesens, wie es sich in seiner Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit geoffenbart hat. Daraus erklärt sich für sein Erkennen wie sein Wollen ein tiefer Gegensatz gegen das überkommene, aber tief eingewurzelte Alte, gegen den fleischlich gesetzlichen Irrtum wie die fleischlich sündlichen Regungen der Naturanlagen des alten Menschen. Dahin gehört jene (Lk. 9, 49) aus Beschränktheit stammende Engherzigkeit, welche zur Unduldsamkeit und zu ungleichem, wenn auch wohlgemeintem Eifer wurde; es fehlt die Selbstverleugnung der duldenden Liebe in der Milde, welche auch werdende, noch nicht zur Entscheidung gelangte Jünger tragen kann. Dahin gehört ferner (Lk. 9, 54) bei den Samaritern jene eifernde Unduldsamkeit, verbunden mit dem Hochmut, einem Elias gleich rechten und strafen zu wollen. Seinem, dem Geist des Neuen Bundes nicht entsprechenden falschen Glaubenseifer fehlte es an dem Geist der Sanftmut der vergebenden Liebe. Hierher gehört auch die Bitte der Mutter Mt. 20, 21 (unter Zustimmung der Söhne), worin sich eine ehrsüchtige, nicht überlegende Vermessenheit zeigt, welche die eigne Kraft überschätzt und auf die anderen herabsieht; es fehlte an der Demut, welche durch Dienen im Leiden für das Herrschen befähigt wird. In allen diesen Zügen zeigt sich die heftige Energie seines feurigem Temperaments, entsprechend dem ihm vom Herrn gegebenen Zunamen: Boanerges, Donnerkinder (Mrk. 3, 17). In der Nachfolge Jesu mußte er lernen Sanftmut und Demut des Herzens, von dem, welcher auch einem Judas, wie ihm und dem Petrus die Füße wusch (Joh. 13). -- So zum Jünger durch Jesu Vorbild und Geist herangereift wird er dazu befähigt, daß Jesus ihm am Kreuz seine Mutter überantwortet (19, 27), und daß ihm das Apostolat an die Welt übertragen werden konnte, zwar nicht um wie sein älterer Bruder Jakobus und wie der erste der Apostel es mit dem Martyrium zu zieren, wohl aber in der Kraft der Liebe nach dem Willen des Herrn zu bleiben im verordneten Hirtenamt, bis daß er käme (Joh. 21).

b. Die Wirksamkeit des Joh. mit den Aposteln bis zur Zerstörung Jerusalems. Das Wenige, was wir darüber wissen, berichtet die Apostelgesch. Es fällt zusammen mit der Wirksamkeit des Petrus, mit welchem Joh. im Geiste vereint das Evangelium in Wort und Wandel und Leiden bezeugt, sowohl in Jerusalem wie in Samarien. Von großer Bedeutung ist seine von Paulus bezeugte Stellung unter den Säulen der Kirche (Gal. 2, 9), neben Jakobus, dem Bruder Jesu und Vorsteher der Gemeinde, und Petrus, dem ersten Apostel, und auf dem Konzil. Er steht hier wie letzterer in völliger Gemeinschaft mit Paulus, ohne jedoch mit Petrus später, wie Barnabas that, die Wahrheit des gemeinsamen Glaubens zu verleugnen. Joh. erweist sich hier nicht als Judaist (wie die Tüb. Kr. behaupten und mittelst der [falsch und sinnlich aufgefaßten] Apokalypse beweisen wollen). Zwar lebt Johannes mit seinem ganzen Denken und Sinnen in der Offenbarung des Alten Bundes nach seiner Geschichte wie seinen Schriften, in Gesetz und Prophetie, welche nicht gebrochen werden können (Joh. 10, 35) und welche in Christo erfüllt sind. Aber gerade deshalb tritt er ein für die Freiheit und Wahrheit des Ev.s (Gal. 2, 5), welche, wenn sie erkannt ist, wahrhaft frei macht (Joh. 8, 32).

c. Des Johannes Wirksamkeit in Ephesus. Nur von diesem Ap. wissen wir sicher, daß er die Zerstörung Jerusalems erlebt, und zwar noch ein Menschenalter lang überlebt hat. Seine natürlichen, durch den hl. Geist geheiligten Gaben kamen in dieser Periode zur vollen Entfaltung für die Kirche. Seine tiefe, gemütreiche, sich ganz der sinnigen Anschauung hingebende, dabei aber nach außen alles, was von der Welt der Sünde herstammt, energisch abwehrende Persönlichkeit war für die großen Aufgaben dieser Zeit bewahrt. Es galt den reinigenden und vollendenden Ausbau der einen, aus Juden und Heiden gesammelten und durch Paulus vom Gesetzesjoch befreiten Kirche. Zwar hatte er schon gleich am Anfang neben Petrus, dann neben Jakobus mitgearbeitet. Jetzt galt es aber, und dies war seine besondere Aufgabe als Apostel, die überall hervortretende heidnische Entartung der jungen Schöpfung in Sitte und Lehre zu überwinden. Zu diesem Zweck verlegte Joh. den Mittelpunkt seines Wirkens nach Ephesus, in das Gebiet der von Paulus gegründeten und durch Timotheus geleiteten heidenchristlichen Gemeinden, selbstverständlich nach dem Tode des Ap. (S. 65 f.). — Nach Holtzmann und Pfleiderer: eine grundlose Sage, nach Weizsäcker: ein sicheres historisches Ergebnis aus den Zeugen und der Geschichte der kleinas. Kirche im zweiten Jahrh. Freilich hat sich auch Weizs. noch nicht von den Hypothesen der negat. Tüb. Kritik völlig losgesagt: nach ihm hat die paul. Kirche in Kl.-Asien, bes. Ephesus aufgehört, und war erst durch des Johannes dahin verlegte Wirksamkeit neu begründet, da sie nach den apokalyptischen Briefen im Blühen war; freilich sollen dann auch diese Gemeinden, wie Johannes selbst Jude geblieben, auch judenchristlich gewesen sein; eine Hypothese, welche nur haltbar ist, wenn man die völlig willkürliche Annahme der Tüb. Schule über des Johannes Stellung auf dem Apostelkonzil (gegen Paulus) und die Auffassung der Apokalypse als judenchristlicher Schrift festhält, und dann auch Evang. und Briefe diesem Apostel abspricht. — Von hier aus konnten sowohl die kleinasiat. Gemeinden, als auch die Gesamt-Kirche geleitet werden. Und daß hier Joh. eine nachhaltige Wirkung ausgeübt haben muß, zeigt die hervorragende Stellung der kleinasiat. Kirche im 2. und 3. Jahrhundert. Was Paulus in seiner Abschiedsrede angekündigt, was er durch seine Briefe und die Sendung des Timotheus in diese Gemeinden und durch die Anweisungen in den 2 Br. an ihn zu hindern oder zu bekämpfen gesucht hatte, war jetzt gefahrbringender hervorgetreten, und Joh. setzte auf dem gleichen Grunde der Lehre des Apostels diese Wirksamkeit zunächst fort: die Kirche zu reinigen von den judaistischen und heidnischen Irrlehrern, welche nach den 7 Br. der Offenbarung vorhanden sind. Auf jene weisen Ausdrücke wie „Satans Synagoge" ꝛc. hin, auf diese die Namen „Nikolaiten, die Anhänger des Bileam und der Jezabel", ein gnostischer Antinomismus, wie ihn Paulus schon im Kol.-Br. bestritt und bes. Judas und Petrus im 2. Br. bekämpften, u. wie ihn dessen Anhänger Joh. unter dem Namen der Widerchristen u. falschen Propheten (1 Joh. 2, 18—22. 4, 1) versteht. Sie verbanden mit der falschen Gnosis doketischen Irrtum und heidnischen Wandel; als ihr Haupt tritt daselbst zuerst Cerinth hervor (Iren. I, 26; Eus. III, 28). Ihnen gegenüber legte der Ap. mündliches wie (in s. Ev. u. Brr., s. d. Einl.) schriftliches Zeugnis von Christo ab, daß in ihm sei das ewige Wort Fleisch geworden, das den Menschen Leben und Licht, Gnade und

Wahrheit gebracht habe; daß in ihm alle Schätze der Erkenntnis beschlossen liegen und die an ihn glauben, die Salbung haben und keines Menschen bedürfen, sie zu lehren. So vertiefte Joh. die Gemeinden in das pneumatische Ev. von Christo, damit sie die falsche Gnosis überwänden, forderte aber zugleich auch für die Liebe Gottes eine Liebe mit der That und in der Wahrheit, als das Merkzeichen der im Glauben an den menschgewordenen Christus aus Gott wiedergeborenen Kinder Gottes. Solcher Glaube könne die Welt überwinden. — Endlich befestigte er die Gemeinden durch äußere Ordnungen, wie sie bei dem zunehmenden Eindringen der Häresie und dem Aufhören der apostolischen Leitung wie der außerordentlichen Geistesgaben nötig wurden. Zwar hat er den Episkopat nicht eingesetzt; derselbe erwuchs aber aus dem Ältesten- und Presbyteramt, das zuerst Akt. 11,30 erwähnt, nach dem Vorbilde der Synagoge überall von den App. geordnet wurde. Die Worte ἐπίσκοπος oder πρεσβύτερος werden anfänglich promiscue gebraucht (Akt. 20,17 u. 28; Tit. 1,5.7), aber da schon im Anfang des 2. Jahrh. der Bischof als Einzelvorsteher überall vorkommt, so wird diese Überordnung schon der apostolischen Zeit angehören müssen. Die Stellung des Jakobus in Jerusalem und die ἄγγελοι in den kleinasiatischen Gemeinden bezeugen es; so werden sie von allen alten Kirchenlehrern (zu vergl. Rothe, Anfänge der chr. Kirche, S. 503) angesehen; sie sind weder Schutz-Genien noch ideale Bischöfe (Lücke, Düsterd.).

d. Bis unter Domitian, der als „Gott und Herr" (Sueton v. Dom. 13), ein zweiter Nero, von 81—96 mit Grausamkeit und Bosheit sein Reich knechtete, hatte die Kirche Ruhe. Unter ihm brachen, gegen das Ende seines Lebens, neue Verfolgungen (in Ephesus Apok. 1,9; in Pergamum 2,13; Smyrna 2,10) aus, von welchen auch Joh. betroffen wurde. Er wurde im 14. Jahre der Regierung Domitians auf die unfruchtbare Felseninsel Patmos im ägäischen Meere verbannt (Apok. 1,9; Iren. V, 30; Clem. Alex. q. div. salv. 42; Orig. in Matth. III, p. 720; Eus. III, 18. 2 u. 23; Hier. cat. 4: nicht von Domitius Nero zu deuten). Hier empfing er am Tage des Herrn, den als Auferstehungstag die Gemeinden durch festliche Zusammenkunft und Gottesdienst zu feiern pflegten (1 Kor. 16,2; Akt. 20,7; Ap. 1,10; ep. Plin.), fern von der Gemeinde die Erscheinung des unter den sieben Leuchtern wandelnden Auferstandenen, und aus dessen Munde die Offenbarung über die Zukunft der Kirche auf Erden. Analog der Erscheinung Jesu an Stephanus und an Paulus sollte diese am Ende des apostolischen Zeitalters dem letzten Ap. gewährte Erscheinung des Herrn ihm und damit der Kirche die Gewißheit geben, daß auch nach dem Aufhören der Ap. doch unveränderlich der Auferstandene lebendig und Leben gebend in der Kirche walte, sie schütze und in ihren Kämpfen schließlich zum Siege wie zu ihrer Vollendung führe. Mit dieser letzten Offenbarung des Auferstandenen und dem von ihm gegebenen Ausblick in die Zukunft bis ans Ende der Tage schließt die Heilsoffenbarung Gottes in Christo und damit die Apostelzeit, und mit dem glaubhaft verbürgten Buche über diese Offenbarung beschließt auch der letzte Ap. die h. Schrift des Neuen Bundes, äußerlich und innerlich.

e. Der Weissagung Jesu gemäß (Joh. 21,22) sollte Joh. nicht den Märtyrertod erfahren, sondern bleiben, bis der Herr käme; das war geschehen.

Unter Trajan kehrte er nach Ephesus zurück und waltete als Ältester und Oberhirte priesterlich in seinen Gemeinden (2 Joh. 1), das Verlorne suchend (der gerettete Jüngling), die Irrlehrer bekämpfend (Cerinth), Zeugnis ablegend von der Liebe Gottes und ermahnend, das neue Gebot zu befolgen: „Kindlein liebet euch untereinander" (Hier. in Gal. c. 6, p. 100). Fast hundertjährig, umgeben von Schülern wie Polykarp, Ignatius, Papias, starb er um den Anfang des 2. Jahrh., etwa 68 Jahre nach Christi Tod (Hier. cat. 9). Vor der Stadt zeigte man seine Grabstätte. Der letzte Ap., der Jünger, der an des Herrn Brust gelegen, ist in der Kraft des heiligen Geistes Evangelist, Lehrer und Prophet der Kirche; er ist, wie Luther sagt, „ein Commentarius und Auslegung über die ganze Bibel". Für diese Kirche, die von Christo und seinem Geist gegründet ist durch die App. und Propheten, kann es keinen anderen Grund geben als den, welcher in Christo gelegt ist. In der Apostellehre bleibend, mittelst des Apostelwortes in der Welt kämpfend, und wenn auch leidend, doch nicht ungewiß über ihre Zukunft, wächst und reift die Kirche Gottes mehr und mehr heran zur Freiheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum reifen Alter der Fülle Christi (Eph. 4,11 f.), in Hoffnung auf die Wiederkunft ihres Hauptes in Herrlichkeit zu ihrer und der Welt Vollendung.

Zu d. Lit. S. 505 f. u. 509 f. vgl. noch bes.: Köster, der Ap. Johannes 1838. Krenkel, Der Ap. Joh. 1871. Scholten, Der Ap. Joh. in Kleinasien (deutsch 1872). Dagegen: Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1872. III; H. Lamers, De Apostel den Jezus liefhaad Groning. 1877.

J. M. Macdonald, Life and writings of St. John ed. by J. S. Howson. Lond. 1877.

Ferner: Arnold, Erste Liebe d. i. wahre Abbildung der ersten Christen 1696. Vitringa. De synagoga vetere 1696. Möhler, Die Einheit der Kirche 1825. 43. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. und altkath. Zeitalter 1854. Volz, St. u. Kr. 1872. Düsterdieck, Jakoby, Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. Bd. 14. 18. 21. R. Rothe, Die Anfänge der chr. Kirche 1857. Löhe, Die neut. Ämter und ihr Verh. zur Gemeinde 1848. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Gesch. des N. T. 1872. Steinmeyer, Die Christophanien des Verherrlichten (III: Die Offenbarung an den letzten der Apostel; S. 97 ff.) 1882. Seyerlen, Der christl. Kultus im ap. Zeitalter, Z. f. prot. Th. 1881. Edw. Hatch, The organisation of the early christ. church. Oxf. and Cambr. 1881. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit der alten Kirche 1882, S. 67 ff. Joh. Müller, Die Verfassung der chr. Kirche in den ersten beiden Jahrh. u. die Bez. ders. zur Kritik der Pastoralbr. Lpz. 1885. E. Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbr. 1885.

Biblische Theologie des Neuen Testaments.*

1. Einleitung.

Vorläufige Besprechung der Aufgabe. Die biblische Theologie ist, gleich der Forderung eines „Lebens Jesu", eine moderne Wissenschaft. Ihre genauere Bestimmung und ihre Entwicklung gehört dem letzten Jahrhundert an. Wenn ihre Aufgabe ist, eine rein geschichtliche Darstellung des Lehrinhaltes der biblischen Bücher zu geben, so steht ihr zur Seite die Darstellung der in den Berichten des N. T.s enthaltenen geschichtlichen Thatsachen, unter denen das Leben Jesu die wichtigste ist. Genau genommen können diese beiden Wissenschaften, bibl. Theologie und bibl. Geschichte, überhaupt nicht getrennt werden. Ist doch z. B. die Lehre Jesu ein sehr wichtiger Bestandteil des Lebens Jesu. Wiederum verstehen wir eine geschichtliche Thatsache, wie z. B. den Tod Jesu, nicht ohne die lehrhafte Deutung derselben.

Ihrem wissenschaftlichen Charakter nach würden neutest. Geschichte und Theologie der Kirchengeschichte und Dogmengeschichte entsprechen, auch in der Beziehung, daß der allgemeine Begriff „ntl. Geschichte" die biblische Theologie, als etwas Geschichtliches, unter sich befassen könnte. Andrerseits berührt sich unsere Wissenschaft mit der systematischen Theologie. Wenn aber in letzterer drei Faktoren zusammenzutreten pflegen, das dogmengeschichtliche, das exegetische oder biblische und endlich das persönliche oder spekulative Element, — so soll in der biblisch-theologischen Arbeit vom ersten und dritten gänzlich abstrahiert werden und das biblische weder mit dem dogmengeschichtlichen vermischt, noch auf Grund des individuellen Fürwahrhaltens in seinem Ansichsein verändert werden.

So durchsichtig diese Verhältnisse für die oberflächliche Betrachtung zu sein scheinen, so schwierig und problematisch stellen sie sich für die tiefergehende Untersuchung. Wie weit ist überhaupt eine geschichtlich treue Darstellung der Lehren und des Geistes so weit entfernter Zeiten möglich, da doch Goethe recht hat zu sagen: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund

*) Vorbemerkung. Die vorliegende dritte Aufl. der ntlichen Theologie unterscheidet sich von der vorausgehenden durch Verbesserung und Erweiterung der Einleitung, durch eine fast vollständige Neubearbeitung der Lehre Jesu sowie der Lehre des Paulus, endlich durch eine Erweiterung der Darstellung der johanneischen Theologie.

der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln!" Wo liegt die Garantie, daß das nicht gerade von der vorliegenden biblischen Theologie gilt? Sicherlich nicht darin, daß dieselbe aus biblischem Material komponiert ist; so wenig wie gewisse Predigten dadurch biblisch werden, daß sie aus Bibelworten bestehen. Und wenn es möglich wäre, sich der traditionellen sachlichen Vorstellungen selbst zu entschlagen, sind nicht alle unsere formalen Begriffe, mit denen wir an die h. Schrift herantreten, durch die Tradition bestimmt? Doch man könnte sagen: Diese Schwierigkeit teilt unsre Wissenschaft mit der gesamten Geschichtswissenschaft. Wobei zunächst nur zu bemerken wäre, daß diese Schwierigkeit vielleicht mit der Wichtigkeit des Gegenstandes wächst, und daß die Irrtümer auf unserem Gebiete am verderblichsten sein müssen. — Die Schwierigkeit aber vergrößert sich, wenn man folgendes erwägt. Es liegt die Sache doch nicht so einfach, als wenn es sich etwa um die geschichtliche Darstellung der Philosophie eines antiken Philosophen handelte. Von sprachlichem und geschichtlichem Verständnis überhaupt abgesehen, gilt es hier doch, daß philosophisches durch einen Philosophen zur Darstellung kommt. Handelt sichs aber für unsere Frage wirklich um „biblische Theologie", die durch einen modernen Theologen geschichtlich erforscht und beschrieben wird? Wenn der Name der Wissenschaft die Entscheidung hätte, so könnte kein Zweifel sein. Aber wir haben es ja mit dem Worte Gottes oder dem Evangelium zu thun, welches als Gotteskraft eine allgemeine Wiedergeburt der Menschheit vollbringt, aus welchem neuen Leben auch auf dem Gebiete der Wissenschaft die Theologie hervorgegangen ist. Unter welchen Bedingungen und wie weit hat nun das Geringere über das Größere, das Menschliche über das Göttliche Gewalt? Verhält sich nicht die „biblische Theologie" als Wissenschaft ähnlich zum Schriftinhalt, wie die Naturwissenschaft zur Natur? So daß man sich hüten muß, biblische Theologie und Schriftinhalt zu verwechseln, wie der Natur innerstes Leben, in das kein erschaffener Geist eindringt und von dem auch moderne Naturforscher ihr ignoramus et ignorabimus sagen, und den Schattenriß der Naturwissenschaft? Aber — so kann man doch auch andrerseits sagen — Gottes Wort ist ja wiederum ganz und gar menschlich und für Menschen gegeben; wie sollten es nicht Menschen verstehen und zur Darstellung bringen können! Doch unter welchen Bedingungen? Und was für Grenzen sind dem einzelnen Zeitalter, dem einzelnen Theologen gezogen, da das Wort Gottes als der „Same" des „Himmelreichs" einen alle Zeiten der kirchlichen Entwickelung umfassenden Inhalt hat?

Geschichte. Fragen wir die Geschichte unserer Wissenschaft. Wenn man hier die formale Seite derselben überschätzend die früheren Zeiten gänzlich unberücksichtigt lassen zu können meint, so irrt man sehr. Luther hat uns keine „biblische Theologie" im formalen Sinne gegeben; aber wenn wir durch ihn den Apostel Paulus verstehen gelernt haben, Worte und Mächte wie „Glaube", „Fleisch" u. s. w. (vergl. z. B. die berühmte Vorrede zum Römerbrief), so hat das für die Entwickelung unserer Wissenschaft eine ganz andere Bedeutung, als formell ausgeführte Lehrbücher einer nicht im Geist und Leben der h. Schrift stehenden theologischen Richtung. Es ist noch eine Aufgabe der Wissenschaft, die Bedeutung des Neuen Testamentes in den verschiedenen

Epochen der Kirchengeschichte zu erforschen (wie z. B. Diestel in seiner Geschichte des Alten Testamentes für letzteres einen Anfang gemacht hat). Da wird sich denn zeigen, daß die bleibende Bedeutung eines Athanasius, eines Augustin in dem, wenn auch eigentümlich gebrochenen, doch durch sie hindurchgehenden Lichte des ewigen Gotteswortes beruht. Und dem gegenüber müssen dann die irre leitenden Mächte schärfer hervortreten, wie sie als griechische Philosophie und natürlich römischer, juristischer und politischer Geist in griechischer und lateinischer Theologie sich geltend gemacht haben. Je breiter nun im Mittelalter der Strom kirchlichen Lebens und so auch der Theologie, welche alle Wissenschaften umfaßte, sich ergoß, desto mächtigere Fluten natürlichen Wesens — heidnischer Philosophie und hierarchischen Strebens — verschlangen immer mehr die stillgehenden Quellwasser des Wortes Gottes; bis endlich Gott auf das Schreien der dürstenden Seelen mit der Gnadenthat der Reformation antwortete. Die Reformation ist zuerst eine mächtige religiöse Bewegung und die Reformatoren sind zunächst als religiöse Genien, nicht als Männer der Wissenschaft zu betrachten. Nennen wir sie mit dem biblischen Namen: Propheten. Die Wissenschaft verhält sich hier lediglich dienend. Je weniger also ein Luther wissenschaftliche Zwecke im Auge hat und wissenschaftliche, d. i. systematische umfassende Form, desto größer erscheint er als Prophet und kirchengründende Persönlichkeit. Die Schule, nicht das Leben macht System. Die Größe Luthers als eines Propheten und Reformators und die hervorragende Verwandtschaft seiner Theologie mit der Theologie der h. Schrift gegenüber Zwingli und Calvin, ja auch gegenüber Melanchthon, hängt aufs innigste zusammen mit dem unsystematischen Charakter seiner Schriften, welche nach Inhalt und Form vorwiegend aus den paulinischen Briefen oder auch den Psalmen herausgeboren sind. Je weniger also dieselben, im Unterschied von den Loci Melanchthons oder der Institutio Calvins, einer systematischen „biblischen Theologie" der modernen Zeit ähnlich sehen, desto ähnlicher sind sie der h. Schrift selbst. Immerhin mag hervorgehoben werden, daß ja auch Melanchthons Loci in ihrer ursprünglichen Gestalt nur den Inhalt des Römerbriefes wiedergeben wollten.

In der Reformation that sich nun der große Zwiespalt zwischen Kirchenlehre, d. h. römisch-päpstlicher Lehre und Schriftlehre auf. Aber man muß hinzufügen, daß die letztere — soweit sie eben für das Bedürfnis des sechzehnten Jahrhunderts in Betracht kam — sogleich selbst Kirchenlehre ward, d. h. Lehre der reformatorischen Kirchengemeinschaften. Hatte man sich im Mittelalter, wie schon vorher, naiverweise im Einklang mit der Schrift geglaubt — ein Glaube, der immer mehr zum Aberglauben ward, je mehr die menschlich-irdische Überlieferung überwucherte —, so hatten die reformatorischen Gemeinschaften erst recht die Zuversicht, daß ihre Lehre mit der Schriftlehre identisch sei. Ohne solchen Glauben — der mit dem sogenannten „formalen Prinzip" des Protestantismus gegeben ist — wäre ja die Reformation überhaupt undenkbar. Dieser Glaube, im Unterschied von dem hierarchisch gebotenen und rein traditionell fortgepflanzten historischen Glauben des Mittelalters, ist als Ausdruck des Lebens und der Erfahrung in seinem vollen Recht; wie das selbst eine pantheistische Wissenschaft der modernen Zeit anerkennen muß, indem sie der geschichtlichen Wahrheit die Ehre gibt. Es

heißt bei Holsten (Das Evangelium des Paulus. 1880. Teil I, Abt. 1, Vorwort S. XIII): „Die Reformationskirche hat mit dem Instinkte des verwandten Geistes den Schatz religiösen Gehaltes aus diesen Briefen gehoben, soweit sie ihn brauchte und verwenden konnte." — Gewiß ist aber, daß die Reformation in ihrer Aneignung der h. Schrift nicht einmal die paulinischen Briefe erschöpfte, geschweige das ganze N. T. Im Galaterbrief und Römerbrief hatte Luther das Christentum, durch diese Briefe schaute er in die h. Schrift. Leben und Erfahrung können nicht anders als einseitig auftreten, haben dafür aber auch die Sache selbst, während die Wissenschaft wohl auf das Ganze geht, dafür aber auch dasselbe nur in Abstraktionen hat.

Auf die reformatorische Theologie folgt die orthodoxe Dogmatik des 17. Jahrhunderts. Sie stellt systematisch und umfassend die Wahrheit des Christentums, d. h. der Schrift dar. Der Gedanke, daß es eine „biblische Theologie" geben könne, welche wesentlich von dieser Dogmatik verschieden sei, mußte diesen Theologen ebenso fern liegen, wie den Männern des 16. Jahrhunderts. Sie setzten den Glauben an die Identität ihrer Dogmatik mit der Schriftlehre fort, nur daß freilich diese Dogmatik, System geworden, in theoretischer und umfassender Weise über die reformatorischen Glaubensartikel weit hinausgriff. Wie berechtigt dieser Glaube an seinem Teile war — im Gegensatz zu rationalistischen oder hegelschen Theologen neuerer Zeit, welche vom „wissenschaftlichen" Standpunkte „biblische Theologie" im Geiste des Rationalismus oder Hegels machten —, kommt immer mehr zur Anerkennung. Auch hat man gar kein Recht, auf den „biblisch-theologischen" Inhalt dieser Dogmatiker, d. h. auf ihren Schriftbeweis irgend verächtlich herabzublicken. Diese Männer, wie z. B. ein Joh. Gerhard, im Glauben und Leben des reformatorischen Christentums stehend, standen eben damit auch im Leben des Wortes Gottes und haben in diesem Geist die Schrift in bewundernswerter Weise studiert. Rühmte ein Lessing den Scharfsinn und die Konsequenz des dogmatischen Systems gegenüber dem rationalistischen „Flickwerk", so verdient auch die Tüchtigkeit und die Fülle ihres „Schriftbeweises" alle Anerkennung. Und doch konnte die Kirche bei dieser Dogmatik nicht stehen bleiben. Es fehlte dieser Theologie bei der Aufstellung ihres Schriftbeweises eine Erkenntnis der geschichtlichen Entstehung der hl. Schrift, welche ihr eben nur eine große Sammlung von Beweisstellen war. Und aus der reformatorischen Lebenstheologie war doch eine scholastische Theologie geworden, welche wenn auch von biblischen Grundanschauungen beherrscht, sonderlich für die von der Reformation wenig berührten Glaubensartikel, wie z. B. die Lehre von Gott, traditionell philosophischen Stoff verarbeitete, statt aus den Tiefen der hl. Schrift zu schöpfen. Nun bietet aber die hl. Schrift ihre Geheimnisse eben nicht der Schule, sondern nur dem Leben und einer im Dienste des Lebens stehenden Theologie dar. Freilich pochte das Leben und seine Bedürfnisse an die Hörsäle der Orthodoxie, und soviel Segen auch von ihr ausging — waren nicht die Liedersänger des 17. Jahrhunderts, waren nicht die Männer wie Sebastian Bach orthodoxe Leute? —, die Zeit ging über sie hinweg. Und gerade als „System" mußte diese Theologie gestürzt werden, weil sie als solches Lebensquellen der h. Schrift verschloß; wie Hamann von den Philosophen sagt: „Von jedem Systematiker müssen Sie eben die Denkungsart er-

warten, daß er von seinem System wie ein römisch Katholischer von seiner einzigen Kirche denkt." (Vgl. übrigens zu „Luther und die Scholastik des 17. Jahrhunderts" Fr. Albert Lange Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. 1873; Bd. I, S. 395: „Der einflußreichste Nachfolger von Leibnitz war Christian Wolff, der eine neue Scholastik erfand, die von der alten erstaunlich viel sich zu assimilieren wußte. Während Leibnitz seine tiefen Gedanken zerstreut und gleichsam beiläufig ans Licht brachte, wurde bei Wolff alles System und Formel . . . Wolff brachte die Lehre von der prästabilierten Harmonie nur in einem Winkel seines Systems an u. s. w.)

Es folgte der Pietismus, z. T. durch reformierte, z. T. durch mittelalterliche Einflüsse beeinflußt, wie denn selbst die orthodoxe Dogmatik, trotz ihres Kampfes mit der reformierten und wegen dieses Kampfes, besonders in der gesetzlichen Auffassung der h. Schrift von lutherischen Grundanschauungen hinweg dem reformierten Schriftprinzip immer näher gekommen war. Der Pietismus beschuldigte die Orthodoxie des Mangels an Schriftgemäßheit, des Mangels an geistlichem Leben. An Stelle der orthodoxen Dogmatik trat eine pietistische, freier in der dogmatischen Lehre, enger und gesetzlicher im ethischen Gebiet. Von den beiden Gegnern vertrat jeder Teil gewisse Wahrheiten; jeder Teil war überzeugt, die Schrift für sich zu haben. Hatte aber das orthodoxe System zu dieser Zeit seine Kraft erschöpft, so noch viel rascher der Pietismus. Denn wenn auch der Pietismus die richtige Überzeugung hatte, daß etwas in der Orthodoxie verkehrt sei, so fing er doch seine Korrektur am verkehrten Ende an. Statt den Glauben der Orthodoxen zu bessern, fing der Pietismus bei den Werken an und näherte sich insofern dem römischen System. Hatte die Orthodoxie für die Schwächen ihres Glaubens eine Anleihe bei der Vernunft gemacht, so der Pietismus beim Handeln und Erkennen zugleich. Der Bankrott trat ein.

Beiden gegenüber trat ein Dritter, genährt durch den Kampf jener, und stärker als sie im Bewußtsein, dem Zeitgeiste zu entsprechen, der Rationalismus. Gegenüber dem sich gegenseitig bekämpfenden Supranaturalismus der Orthodoxie und des Pietismus wollte der Rationalismus entschieden natürlich und vernünftig sein. Die Orthodoxie hatte doketische Züge an sich, so in ihrer Schriftlehre, welche den menschlich-geschichtlichen Charakter der Bibel nicht anerkannte; der Rationalismus vertrat dem gegenüber die Wahrheit des Menschlichen. Und soweit der Orthodoxie und dem Supranaturalismus das Christentum zu einem mit menschlich logischen Mitteln aufgebauten System supranaturaler Wahrheiten geworden war, zog der Rationalismus die Konsequenz, Inhalt wie Form des Systems rationell zu gestalten. Auf die Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? lautete die Antwort des Rationalismus: die Vernunft des 18. Jahrhunderts; sie war ihm die allgemeine Vernunft. An die Stelle des Glaubens war Erkennen und Handeln getreten. Dennoch wollte jener ebensowohl christlich als schriftgemäß sein. Das rationalistische System, welches ja dogmatische und noch mehr ethische Züge aus der christlichen Kultur sich angeeignet hatte, behauptete Vernunftwahrheit und Bibelwahrheit zugleich zu sein. Daß der Rationalismus christlich und biblisch sein wollte, zeigt, wie tief mit dem deutschen Volke das Christentum verwachsen war. Daß er sein dem Christentum so stark widersprechendes System für

christlich halten konnte, zeigt, wie vernünftig und verblendet man zugleich sein kann. Sein sieghafter Gegner und Nachfolger, der Hegelianismus, sagt von ihm: „Dem Rationalismus fehlt es an aller lebendigen Geschichtsanschauung, an der Fähigkeit, sich aus seiner subjektiven Vernunft heraus in die Objektivität der Geschichte zu versetzen" (F. Chr. Baur, Vorlesungen über ntl. Theologie, 1864, S. 10). Wie die aufgeklärte Vernunft des 18. Jahrhunderts auch sonst nicht Gewaltmittel verschmähte, so wendete sie die rationalistische Exegese in ihrer „natürlichen Wundererklärung" auf die Thatsachen, in ihrer Akkommodationsannahme auf die Lehren der hl. Schrift an. — Immerhin war es der Rationalismus, welcher zuerst den wirklichen Gegensatz von kirchlicher und biblischer Dogmatik aufstellte und insofern als der Schöpfer einer Art von „biblischer Theologie" gelten muß. Der Grund dazu ward von Semler gelegt, indem er sich wie von dem kirchlichen Dogma überhaupt, so auch von der Inspiration der h. Schrift lossagte, und in der letzteren neben vielem Temporellen und Lokalen nur das für ewig und göttlich erklärte, was „die moralische Besserung des Menschen" hervorzurufen im stande ist. Von diesem Gesichtspunkte aus erschien ihm die Apokalypse z. B. sogar „unangenehm und widerlich" (vgl. meine Entwickelungsgeschichte des ntl. Schrifttums 1871, Bd. 2, S. 514 ff.). Aber es gelang doch dem Rationalismus schon, wenigstens die wissenschaftliche Forderung einer „biblischen Theologie" im geschichtlichen Sinne und damit im wissenschaftlichen Unterschiede von der Dogmatik aufzustellen. Das geschah durch Gablers bedeutsame akadem. Rede vom J. 1787 (vgl. 1, S. 65). Hier wird dem Temporellen, Lokalen und Individuellen wenigstens eine histor. Bedeutung zugesprochen, soweit es sich auch von dem (rationalistischen) Fürwahrhalten des Theologen selbst entfernen mag. So viel nun aber auch von rationalistischen biblischen Theologen im einzelnen richtige geschichtliche Beobachtungen gemacht werden mögen — es sei hier nur hervorgehoben de Wettes „Biblische Dogmatik" —, im wesentlichen konnte doch die biblische Theologie des Rationalismus nur der eigene Geist desselben sein, in welchem sich der Inhalt der h. Schrift bespiegelte. Wie der alte Ebionismus im Christentum nur Gesetz erkannte, so fand der Rationalismus darin seine dürftigen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und zugleich die beste Anleitung zum tugendhaften Leben.

Von niemand anders ward das dem Rationalismus schärfer vorgehalten, als, wie schon oben bemerkt worden ist, von seinem extremen Gegner, der hegelschen Philosophie und der aus ihr entsprungenen gnostischen Tübinger Schule. Natürlich nahm diese Richtung dem rationalistischen Subjektivismus und seiner Einseitigkeit gegenüber für sich die vollkommene Objektivität und die Fähigkeit in Anspruch, sich mit echt wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit in alle Wandelungen des geschichtlichen Geistes der Menschheit zu versetzen. Je höher aber von dieser Richtung die ganze Entwickelungsgeschichte des Geistes und sonderlich des christlichen Geistes geschätzt ward, um so mehr verlor die h. Schrift ihre exceptionelle Bedeutung als unfehlbare und umfassende Quelle der Wahrheit. Das N. T. erschien vielmehr nur als das wichtige Denkmal des Anfangs der Geschichte des christlichen Geistes. Dieser Standpunkt der Betrachtung galt als der wahrhaft geschichtliche. Erhob man sich so über die h. Schrift, so glaubte man ihr auch andererseits wieder entgegen

zu kommen. Waren dem Rationalismus kirchliche Lehren wie die von der Trinität, Gottmenschheit u. s. w. und was als biblische Wurzel derselben in der h. Schrift vorhanden ist, schlechterdings zuwider, ja verächtlich, — so fand die hegelsche Schule nicht nur bedeutende Wahrheiten, sondern sogar die eigene Weltanschauung darin. Hatte der Rationalismus jene Lehren — wie die Wundererzählungen — auf seine bekannte Weise aus dem N. T. entfernt, so konnte sie diese Schule in demselben als vorhanden anerkennen. Und nun wendete diese Richtung ihr ganzes Talent, sich in den Geist der Zeiten zu versetzen, nachdem sie es ebenso in der Geschichte der Philosophie wie in der Philosophie der Geschichte hinlänglich bewiesen, auf diesen Höhepunkt der Zeiten an. Sind wir damit auf der Höhe der Wissenschaft angelangt? Die Tübinger Schule war und ist der Meinung; sie glaubt die ihrem Begriff entsprechende, d. h. rein geschichtliche Wissenschaft der „biblischen Theologie“ zu bieten. Und doch ist das wiederum nur eine große Selbsttäuschung. Rationalismus und Tübinger Schule sind einig in der Verwerfung des „Wunders“, sofern darin etwas Übernatürliches zur Erscheinung kommt. Der erstere entledigte sich desselben durch die „natürliche Erklärung“, die letztere durch die „Mythenerklärung“. Schon muß die Wissenschaft anerkennen, daß die letztere Erklärung in ihrer Art ebenso gewaltsam und unwissenschaftlich sei, als jene. Der Rationalismus entfernte aus ntl. Schriften, die er für echt anerkannte, die mißliebigen Sätze durch die Erklärung; die Tübinger Schule erkannte die Sätze als gegeben an, entledigte sich aber des geschichtlichen Druckes derselben — wie z. B. der Lehre von der Gottheit Jesu im Evangelium eines Apostels — durch Unechterklärung der ganzen Schriften. Mit scheinbarer Objektivität konnte sich diese Schule zu den grundlegenden Dogmen der Kirche wie des N. T.s stellen, weil sie diese Dogmen sogleich in ihre Gnosis oder Philosophie übersetzte. War der Rationalismus subjektiv, gewaltsam, aber ehrlich, so beweist sich diese Richtung geschmeidig, empfindend, aber voll Täuschung — wer will hier sagen, wo die Selbsttäuschung endet? Die pantheistische Weltanschauung der Tübinger Schule steht dem Wesen des Christentums ebenso, wenn nicht feindseliger gegenüber, als die rationalistisch-deistische. Trotz aller wissenschaftlichen Prätension und Elasticität verwirft diese Schule das Christentum in seinem Wesen auf Grund ihres philosophischen Standpunktes, nicht auf Grund der Wissenschaft, sondern des Vorurteils. Hier steht Glaube gegen Glaube, nicht Wissenschaft gegen Glaube. Denn Rationalist oder Pantheist, Heide oder Christ wird man nicht auf dem Wege der Wissenschaft, sondern der Charakterentwicklung. — Der berühmte Satz von D. Fr. Strauß, den er gegen den Glauben des Christentums an das göttliche Wesen Jesu aufgestellt hat, daß es die Idee nicht liebe, all ihre Fülle in Ein Individuum zu ergießen, ist doch eben nichts weiter als eine petitio principii, eine Behauptung der pantheistischen Weltanschauung. Und dieser Satz, daß ideales und reales, ewiges und geschichtliches, göttliches und menschliches nicht zusammengehen, diese alte gnostisch-doketische Behauptung, erstreckt sich von D. Fr. Strauß bis auf O. Pfleiderer, der die eigentliche Pointe wie den Grundirrtum der paulinischen Christologie in „der Erhebung des Individuellen und Zeitlichen ins Ideelle und Ewige, in der Identifikation der geschichtlichen Person mit dem absoluten Prinzip der

Gottessohnschaft" findet (Der Paulinismus. 1873, S. 150 ff.; vgl. darüber unten).

War der Rationalismus bei seinen geschichtlichen Untersuchungen über Wesen und Lehre des Christentums naiverweise subjektiv und interessiert, so ist die sogenannte wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit und geschichtliche Objektivität der Tübinger Schule, wenn es sich um prinzipielle Dinge handelt, purer Schein. Das hat schließlich der genialste und rücksichtsloseste Vertreter dieser Richtung, D. Fr. Strauß, mit anerkennenswerter Offenheit erklärt, wenn er in der Vorrede zu seinem Leben Jesu vom J. 1864 sagt: „Wer über die Herrscher von Ninive oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei ein rein historisches Interesse haben; das Christentum dagegen ist eine so lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die unmittelbare Gegenwart in sich, daß der Forscher ein stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessiert zu sein" (S. XIII f.).

Hier gesteht Strauß, vielleicht sich selbst unbewußt, ein, daß es sich im Christentum und so auch im Worte Gottes um etwas Lebendiges, um lebendige Kräfte handelt, welchen der Forscher ebensowenig indifferent und rein objektiv gegenübersteht, als die Wissenschaft durch sich selbst über sie Gewalt hat. Das ist in der That der Selbstbeschreibung zu entnehmen, welche das Wort Gottes von sich gibt: „Lebendig und kräftig ist das Wort Gottes und schärfer denn kein zweischneidig Schwert, und durchdringend bis wo sich scheiden Gelenk und Mark von Seele und Geist und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens; und ist keine Kreatur vor ihm unsichtbar, es ist alles bloß und entdeckt vor seinen Augen, von dem wir reden" (Hebr. 4,12 f.). So wenig haben wir es im Worte Gottes mit Pharaonenmumien zu thun! Vielmehr gilt, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist, und daß die Propheten und Apostel in ihm leben und thun, was oben von ihrem Worte geschrieben steht. Verhält sich aber das Wort Gottes so gar nicht als Leichnam auf dem Seciertisch, vielmehr so über die Maßen offensiv, wie ein zweischneidig Schwert, — so kann auch der Mann der Wissenschaft sich nicht objektiv verhalten, sondern nur als Partei, sei es für oder wider. Mit den Mitteln und Prätensionen der Wissenschaft ist es demnach nicht gethan; die schärfste Definition unserer Disziplin als einer „rein geschichtlichen" leistet es auch nicht. Es bedarf zwischen der h. Schrift und dem forschenden Subjekte eines Lebens- und Geisteszusammenhanges.

An einem solchen Lebenszusammenhang mit der h. Schrift hat es nun der Kirche auch in den Zeiten nicht gefehlt, in denen jene zuletzt geschilderten Richtungen die Herrschaft hatten. Im achtzehnten Jahrhundert ist es besonders Hamann, der im Geiste Luthers das Christentum als Kraft und Leben geltend machte und in diesem Sinne von der h. Schrift lehrte; von anderen Ausgängen her suchte Schleiermacher die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts von den Verirrungen in Moral und Philosophie auf ihre Lebensquelle zurückzuführen. So wollen wir denn im Einklang mit dieser Selbstbesinnung der Theologie, erst recht aber im Einklang mit den bestimmten

Forderungen der h. Schrift selbst, den Standpunkt zu gewinnen suchen, auf dem die h. Schrift als Gegenstand der biblischen Theologie und damit die biblische Theologie in ihrer Bedeutung erfaßt werden kann.

Versuch einer genaueren Feststellung der Aufgabe. Vor allem gilt es hier die Beantwortung der Frage, was denn die Schriften A. und N. T.s überhaupt berechtige, eine so gesonderte Behandlung, wie ihnen die bibl. Theologie angedeihen läßt, in Anspruch zu nehmen. Man muß aber diese Frage sowohl vom Standpunkte des römisch-katholischen Christentums wie von dem einer rein natürlichen Welt- und Geschichtsanschauung aus aufwerfen.

Die letztere leugnet den spezifischen Unterschied der biblischen Literatur von der Profanliteratur der Menschheit und hebt das Christentum als besondere Offenbarung Gottes gegenüber der Naturoffenbarung auf; es gibt für sie nur Einen großen menschlichen oder auch menschlich-göttlichen Geistesstrom. Dieser Behauptung gegenüber machen wir die Thatsachen der Geschichte und einer durch die Jahrtausende sich erstreckenden Glaubenserfahrung geltend. Es liegt in der biblischen oder heiligen Geschichte ein von der natürlichen Entwickelung der Dinge durchaus verschiedenes Reich religiöser Begebenheiten und religiöser Erfahrungen vor, welche von den ältesten Zeiten her bis in die Gegenwart hinein ihre innere Übereinstimmung und ihre lebendige Kraft beweisen. Alle diese Thatsachen und Erfahrungen aber setzen das Eine voraus, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, welcher als der Gott Israels Jehovah heißt und in Jesu Christo seine Offenbarung vollendet hat, zwar kein anderer Gott ist als der in der Natur und natürlichen Menschheitsentwickelung kund werdende, aber in jener geschichtlichen Offenbarung sich in ganz anderer Weise und nach ganz anderen Seiten seines Wesens kund thut. Während auch die natürliche Menschheit von einer Gottheit weiß, sofern nämlich das Universum und das Bewußsein des Menschen von ihr zeugen, aber des Willens und der Absichten dieses Gottes und damit auch seines Wesens niemals gewiß werden kann, es also — wie Luther sagt — mit dem Deus absconditus und absolutus, der unbekannten und ungewissen Gottheit zu thun hat (vgl. AG. 17,23; Joh. 4,22), — offenbart jene h. Geschichte eben diesen verborgenen und unbekannten Gott, macht aus dem zweifelhaften und ungewissen Gott einen gewissen, zu dem wir vollkommene Zuversicht haben können, gibt dem in der Unendlichkeit menschlich ersonnener Namen doch in Wahrheit namenlosen und unfaßbaren Gott solche Namen, deren Anrufung die Verheißung und Gewißheit der Erhörung hat. Nur von diesem Gott gilt das Wort Augustins, daß in Ihm unsere Seele, die außer Ihm ruhelos bleibt, zur Ruhe gekommen ist. Davon hängt denn auch die spezifische Bedeutung der biblischen Schriften ab, in welchen wir die Urkunde jener Jehovahoffenbarung besitzen.

Allerdings gilt das genau genommen nur auf dem Boden protestantischen Christentums. Rom hat eine andere Vorstellung. Die biblische Theologie ist eine spezifisch protestantische Wissenschaft. Zwar grenzt sich auch nach eigentümlich römischer Vorstellung Christentum oder Kirche vom natürlichen Leben der Menschheit ab, aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist nicht auf die von der h. Schrift berichtete, d. i. heilige Geschichte beschränkt, sondern erstreckt sich soweit als die Kirche, d. i. die Hierarchie oder das Papsttum reicht.

Dadurch ist denn im Widerspruch mit dem Worte Jesu vom zween Herren dienen die römische Nebenordnung gegeben von Schrift und Tradition, von Jerusalem und Rom, von Jesus und seinen Aposteln auf der einen, von Papst und Konzilien auf der anderen Seite, vom Original der h. Schriften und der Vulgata, vom Volke der Patriarchen, Propheten, Apostel und der lateinischen Volkskirche. Was ist die Folge solcher Nebenordnung? Daß die Offenbarung jenes unbekannten Gottes, die Gewißmachung des Ungewissen selbst wieder ungewiß und zweifelhaft gemacht wird. Die Stimme dessen, der sich in Jesu Christo zu unserem Vater gegeben hat, soll nicht durch menschliche Stimmen undeutlich gemacht werden. Rom aber will gerade nicht, daß diese Vaterstimme in unmittelbarer und unzweifelhafter Weise von den Christen vernommen werde (siehe die römische Lehre von der Ungewißheit des Heils), — denn dadurch würden jene mündige und selbständige Kinder Gottes. Darum verschließt es die freie Offenbarung Gottes in Christo und läßt die Völker nicht unmittelbar mit ihm in Beziehung treten, sondern nur mit Haus- oder Statthaltern; läßt das Original des Wortes Gottes hinter der lateinischen Übersetzung verschwinden und hindert solche Übersetzungen, welche nicht Rom, sondern dem Original die Ehre geben wollen.

Indem nun der Protestantismus gegen jene Romanisierung des Christentums Protest erhebt, erklärt er: alle heidenchristlichen Kirchen, welche selbst nur als Stufen der Gesamtentwickelung des Reiches Gottes angesehen werden dürfen, sind einseitig und nicht berechtigt, jene Gesamtentwickelung zu beherrschen. Es gibt nur Ein Christentum, das die Herrschaft beanspruchen kann, das ist das Christentum der h. Schrift, das Christentum des Volkes Gottes oder der Kinder des Reiches (Mt. 8,11). Kein Volk auf Erden hat das Recht, sich in jenem besonderen Sinne dem auserwählten Volke gleichzustellen (vgl. Röm. 11,17 ff.). Das ist denn nun die gemeinsame Eigentümlichkeit unserer Schriften, d. i. der h. Schrift, daß sie insgesamt von Israel, dem auserwählten Volke, herkommt. Nur daß man nicht umgekehrt schließen darf, als ob mit der Abstammung von Israel sogleich jener spezifische Charakter gegeben wäre. Vielmehr hat auch auf dem Boden Israels ein Kampf stattgefunden zwischen einer Minorität, die sich wirklich und innerlich in den Dienst Jehovahs stellte, der Gerechten und Propheten, Israel nach dem Geist, und der Majorität, Israel nach dem Fleisch. Dieser Gegensatz zeigt sich besonders deutlich auf neutestamentl. Boden in den Gläubigen Jesu, der Erfüllung der Jehovahoffenbarung, gegenüber der vom Pharisäismus beherrschten Masse des Volkes.

Durch jene Abstammung — welche als Regel auch durch das Proselytentum eines Lukas nur bestätigt würde — schließen sich denn unsere Schriften sowohl von der profanen wie von der kirchengeschichtlichen Literatur ab. Die letztere ist eine heidenchristliche und zeigt auch in ihren geistreichsten Vertretern, wie einem Origenes und Athanasius, einem Tertullian und Augustin, oder auch in einem Luther einen anderen Charakter. Dort heilige Schriften, hier heiliges und unvergängliches in den Schriften, sofern die biblischen Gedanken wiederkehren; aber daneben auch nicht wenig Natürliches und Heidnisches. So besteht denn die ganze Kirchengeschichte in dem großen Prozeß der Aneignung des in der h. Schrift, d. i. der Urkunde über die Jehovahoffenbarung enthal-

tenen Schatzes. Er allein ist das Feuerbeständige, das Ewige und Bleibende im Fluß der Entwickelung, er allein das wahre Brot des Lebens für alle Völker. Was von dem natürlichen Wesen derselben sich von jenem Sauerteig nicht durchdringen läßt, sondern sich selbständig geltend machen will, das wird zuletzt doch wieder verzehrt und ausgeschieden, indem es dem Gerichte des prophetischen Wortes verfällt: Alles Fleisch ist wie Gras u. s. w. Aber das Wort Jehovahs bleibet in Ewigkeit.

Diesen Ausführungen entspricht die Forderung der h. Schrift, daß das Wort Gottes als „der Same des Reiches Gottes" anzusehen und zu achten sei (vgl. besonders die Gleichnisse Jesu Mt. 13, Mk. 4 und Lk. 8,10; aber auch 1 Petri 1,23 ff.; Jak. 1,18.21 und 1 Kor. 15,36 ff.). Die Bedeutung dieses umfassenden Begriffs ist für uns zunächst darin gegeben, daß der Same zugleich Wirkung und Resultat eines Lebens, einer organischen Entwicklung, und wiederum Ursache und zeugende Kraft eines neuen Lebens, einer künftigen Geschichte ist. Zunächst nun beweist das Wort Gottes in letzterer Beziehung durch die Predigt und die ihr nachfolgende Glaubenswirkung an den Einzelnen seine belebende, umwandelnde Kraft (vgl. Mt. 13,23); wiederum erwächst aus der Summe dieser Wirkungen des Samens das große Saatfeld des Reiches Gottes und entwickelt sich in den naturgemäßen Stadien seines Wachstums (Mk. 4,26 ff.). — Aber wie der Same Gottes diese Geschichte im einzelnen und ganzen vor sich hat, so hat er doch auch eine Geschichte seines Werdens hinter sich. Das Wort Gottes, zunächst des N. T.s, ist Resultat einer Geschichte des apostolischen Zeitalters oder der „heiligen Geschichte" des N. T.s, in welcher der h. Geist Gottes waltend den „Samen" des Wortes Gottes nach Inhalt wie Gestaltung hat werden und wachsen lassen. Und in der „biblischen Theologie" gilt es eben, eine Einsicht in den Gang und Inhalt dieser Entwickelung zu gewinnen. Dazu wird eine doppelte Voraussetzung nötig sein. Einmal wird der Lebensgeist des Wortes Gottes auch in dem Theologen walten müssen, sodann aber wird dieser auch im Zentrum der Lebensbewegung stehen müssen, welche in der Geschichte des Reiches Gottes von jenem Samen ausgeht. Der Same des Wortes Gottes wird nur soweit in den Inhalt der Entwicklung, durch die er geworden ist, blicken lassen, als er sich selbst durch die aus ihm hervorgehende Entwicklung des Reiches Gottes enthüllt. Andererseits fördert eben die zeitgemäße Erkenntnis des Wortes Gottes die fortschreitende Entfaltung dieses Reiches.

So ist nun klar, daß die Erkenntnis des Samens oder die biblische Theologie jedes Zeitalters der Kirche nur eine relative sein kann. Das gilt auch vom Reformationszeitalter, geschweige von der Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts; nur daß Luther davon ein Bewußtsein gehabt hat, während es dem 17. Jahrhundert entschwand. Denn derselbe Luther, der so hartnäckig auf seiner Meinung bestand, wünschte doch widerum, daß alle seine Schriften untergehen möchten, wenn nur das von ihm übersetzte Gotteswort bliebe. In der orthodoxen Dogmatik ein zutreffendes Abbild des Wortes Gottes finden, widerspricht dem Wesen desselben als des Samens und dem Charakter dieser Geschichtsepoche als einer, wenn auch sehr hervorragenden Entwickelungsstufe des Reiches Gottes, das nur in der ganzen Fülle seiner Entwickelung den Reichtum des Samens ans Licht bringt. Daß andrerseits dieser Selbstbezeich-

nung des Wortes Gottes gegenüber sowohl die Auffassung der römischen Kirche als die ihr extrem gegenüberstehende und sich doch wieder mit ihr berührende des Rationalismus und Naturalismus hinfällig sind, ist oben des weiteren dargelegt worden.

Doch wir haben uns auch gegen die Prätensionen einer auf gläubigem oder biblischem Standpunkte stehenden biblischen Theologie unserer Zeit zu erklären, welche den wesentlichen Schriftinhalt durch ihre geschichtlich-formale Thätigkeit meint ausschöpfen zu können. Gilt dieser Tadel doch sogar von dem so hoch verdienten Schriftforscher J. T. Beck, wenn derselbe das Lehrsystem der hl. Schrift meint zur Darstellung bringen zu können: „das fest gegliederte und geordnete Wahrheits-System, die Lebensökonomie und Lebens-Form, den Lehr-Organismus der h. Schrift selbst, welchen endlich aufzufinden und in der Darstellung lebensgetreu abzubilden .... die Aufgabe der christlichen Lehr-Wissenschaft sei" (vgl. J. T. Beck, Einleitung in das System der Christlichen Lehre, 1838, S. 16). Auf Grund der Lehre von Gott soll sich nach Beck die Logik, Ethik und Physik der christlichen Wahrheit aufbauen. Von diesem System ist nur der erste Teil, die Logik erschienen. Wie es dem Wesen des Wortes Gottes als dem „Samen", welcher gewachsen ist, widerspricht, lediglich ein Wahrheitssystem zu enthalten, so widerspricht es dem Wesen des Samens und dem Wesen der Entwickelung des Reiches Gottes aus dem Samen zugleich, daß irgend eine Zeit oder gar irgend ein Theologe ein entsprechendes Abbild jenes Wahrheitssystems gewinne. Es ist das eine schwärmerische Verirrung, welche nicht weit von der reformierten Sektenbildung abliegt, die eben daraus entspringt, daß ein einzelnes gläubiges Individuum der h. Schrift sich gegenüberstellt und seine subjektive Schriftauffassung als den wesentlichen Schriftinhalt zum Fundament einer Glaubensgemeinschaft meint machen zu können. Vor solcher Verirrung schützt nur der wahrhaft kirchliche Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung des Reiches Gottes. Denn so gewiß die letztere dem Worte Gottes unterworfen ist und durch dasselbe korrigiert und reguliert werden muß, so gewiß ist es eine hochmütige Selbstüberhebung des Individuums, losgelöst von jenem Entwicklungsgang sich für den adäquaten Spiegel zu halten, der das Wahrheitsbild der h. Schrift wiedergäbe. Ist das Wort Gottes der Same, dessen Entwicklung die Geschichte des Reiches Gottes ist, so werde ich nur im Zusammenhange mit dieser Entwickelung und auf der Höhe derselben stehend im stande sein, nach einer neuen Wahrheitsstufe emporzubringen. Der Weg in die Tiefen der h. Schrift wird nicht vom einzelnen immer neu entdeckt, sondern geht nur aus von dem Ende der kirchlichen Entwickelung. Mit Anerkennung muß daher auch die Hinwendung zur kirchlichen Entwickelung an dem hervorragendsten Schüler Becks, Robert Kübel, hervorgehoben werden, wenn auch gegen die systematische Anlage seines christlichen Lehrsystems obige Einwendungen in Kraft bleiben; vgl. die Bemerkungen des Vorwortes über die Frage nach dem „einheitlichen, alles beherrschenden Prinzip", welches für den Verf. in 2 Kor. 3, 17 „der Herr ist der Geist" gegeben ist (S. 5), welches aber nie gefunden werden kann, weil das System selbst nicht vorhanden ist. Dies gilt auch gegen Bernh. Weiß' Biblische Theologie N. T.s, welcher die biblische Theologie als eine historische Vorarbeit für die biblische Dogmatik,

als eine systematische Wissenschaft ansieht (S. 4. 5). Sofern die letztere eben systematisch ist, ist sie nicht biblisch, — denn die Bibel hat kein System — sondern individuell; sofern aber dies System mit biblischem, d. h. unsystematischem Material hergestellt wird, ist eben wiederum das System, welches nach Form wie Inhalt Ausdruck der theologischen Persönlichkeit sein soll, zu nichte gemacht.

Dennoch ist ja unverkennbar, daß unsere Zeit mit ihrer so außerordentlichen, ebenso extensiven als intensiven biblisch-theologischen Arbeit einem großen und umfassenden Ziele zustrebt. Alle Arbeiten auch der negativsten Richtungen müssen das ihrige dazu beitragen. Verwechsele man doch aber nicht die schulmäßige, rein wissenschaftliche Thätigkeit der Theologie mit der großen Lebensbewegung des seinem Ziele zuwachsenden Reiches Gottes. Gewiß gehen wir einer gewaltigen Epoche dieses großen Werdeganges entgegen, in welcher auf Grund der Errungenschaften des sechszehnten Jahrhunderts für eine große Mannigfaltigkeit von Fragen die Antwort gesucht werden soll. Wie die Weltgeschichte der Gegenwart, wenn auch nur aufdämmernd, in Weltverkehr, in Politik und in Mission auf das Universale, die gesamte Menschheit Umfassende hinweist, so umfaßt die biblisch-theologische Arbeit der Gegenwart die Probleme der h. Schrift im einzelnen wie im ganzen. Es gilt eine Aneignung der h. Schrift, wie sie in der kirchlichen Entwickelung bis jetzt nicht vorhanden gewesen ist. Denn der in nicht so gar ferner Zeit alle Völker der Erde umspannenden Kirche werden weit mannigfaltigere und umfassendere Lebensfragen gestellt werden, als bisher geschehen ist. Und wenn auch für die Bewältigung einzelner Nöte einzelne Glieder der h. Schrift in organischer Weise eintreten werden, wie bisher, so wird das doch von jetzt an aus einem tieferen und umfassenderen Verständnis des Ganzen heraus geschehen. Nennen wir hier den Theologen, der ohne eine „biblische Theologie" im strengen Sinne des Wortes geschrieben zu haben, für die umfassende und organische Auffassung des Schriftinhaltes, insonderheit des Zusammenhanges von A. und N. T., von Weissagung und Erfüllung und der gesamten prophetischen Theologie in diesem Jahrhundert bei weitem das Größte geleistet und die meisten triebkräftigen Keime gepflanzt hat, J. Chr. K. v. Hofmann (Weissagung und Erfüllung 1841" und „Der Schriftbeweis II. Aufl. 1857—59"; zu diesen beiden Werken tritt noch das durch geniale Methode der Schrifterklärung wie durch Fülle der positiven Schrifterkenntnis gleich ausgezeichnete große Kommentarwerk „Die h. Schrift N. T.s zusammenhängend untersucht, Nördlingen 1862 ff.", alle Briefe mit Ausnahme der johanneischen, sowie das Lukas-Evangelium umfassend). Auch über Hofmann hinaus aber hat die biblische Theologie ihrem geschichtlichen Charakter gemäß immer tiefer in das geschichtliche, d. i. das wahre Wesen A. und N. T.s und wiederum der einzelnen Entwickelungsstufen heiliger Geschichte A. und N. T.s einzudringen. Je mehr sie nicht nur von der Vorstellung von „Lehrbegriffen" einzelner Schriftsteller, sondern auch von der Auffassung des Schriftinhaltes als eines „Systems von Wahrheiten" loskommt, desto mehr wird sie im Lebenszusammenhang der Entwickelung des Reiches Gottes mit der h. Schrift als dem „Samen" dieses Reiches stehend das Wesen desselben und den Reichtum seines Inhaltes zu erkennen im stande sein.

Quellen. Gehen wir nun an einige Andeutungen über den Entwicklungsgang des ntl. Schrifttums. Es gilt eben das organische Wachstum des Wortes Gottes als des Samens zu erkennen. Da handelt es sich aber vor allem um das Verhältnis der großen Schriftengruppen des N. T.s, des synoptischen, paulinischen und johanneischen Schrifttums. Die Tübinger Schule hatte Jesum und seine Lehre erniedrigt, um die Jünger, nämlich Paulum, und den Verfasser des vierten Evangeliums zu erhöhen. Dort sollte wohl Religion und Moral sein, — auf dem Standpunkte der hegelschen Philosophie das niedere —, hier dagegen die Gnosis anheben! Erst Paulus und Pseudojohannes sollten dem Christentum seinen universalen Charakter gegeben haben. Dem entspricht in der alten Kirche Marcion mit seiner Bevorzugung des paulinischen Schrifttums, oder die Valentinianer mit ihrer Karikierung des vierten Evangeliums zu einem Evangelium veritatis. Dem gegenüber hat es nie an Theologen gefehlt, welche scheinbar den Meister erheben, um die Jünger zu erniedrigen, in Wirklichkeit aber durch Mißachtung des Wortes: „Wer euch hört, der hört mich" den Meister vielmehr herabsetzen, weil sie in der Wertschätzung desselben sich nicht von denen lehren lassen wollen, die doch dazu gesetzt sind. Das ist die ebionisierende Richtung. Wie die alten Ebioniten nur ein verstümmeltes Mt.=Ev. als ihren ntl. Kanon anerkannten, so degradierte man Paulus und Johannes zu mangelhaften und schiefen Zeugen. Nennen wir hier nur Ritschl. Wie er dem Paulus „individuelle, ja pathologische Ansichten" in den Fragen von Gesetz und Sünde schuld gibt, so erklärt er vom vierten Evangelium: „es enthalte eine Gestalt der Verkündigung Jesu, welche durch die individuelle Aneignung des Verfassers stark bedingt ist und den Gedankenkreis Jesu nicht mehr in der ursprünglichen Projektion darbietet. Denn der Gedanke des Gottesreichs, welcher die Reden Jesu in den anderen Evangelien beherrscht, ist im johanneischen nur beiläufig vertreten" (Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. II, 1874, S. 27 f.; 304, 308, 316; vgl. Bd. III S. 264, 270 f.).

Aber auch die ganze Vorstellung von den verschiedenen sogenannten ntl. „Lehrbegriffen", wie sie sich von der rationalistischen Zeit her durch die hegelsche Schule in der Vermittlungstheologie aller Schattierungen erhalten hat, muß als eine dem Wesen des Wortes Gottes nicht entsprechende verworfen werden. Mag man Jesum ausnehmen, welchem Baur im Unterschied von seinen Jüngern nicht Lehre und Lehrbegriff, sondern „Religion" zuschreibt (siehe später), — immer liegt hier der Grundirrtum vor, daß es sich bei Paulus u. a. um Lehre oder Lehranschauung handele (vgl. B. Weiß a. a. O. S. 15; auch die sonst vieles Treffliche enthaltende ntl. Theologie von Chr. F. Schmid leidet an diesem Mangel), während es sich im ganzen N. T. um Offenbarung und Religion handelt, und nur hierin die Überordnung des Wortes Gottes über Theologie und kirchliche Lehre liegt. Steht es aber so und ist das N. T. der Same, aus welchem das Reich Gottes wächst, so kann man nicht von einer Heilsthatsache reden, welche in einzelnen Lehranschauungen von neuen Seiten her angeschaut werde (so Weiß a. a. O.), sondern es geht durch die Entwicklung des ntl. Schrifttums ein göttlicher Lebensstrom, welcher in verschiedenen Wachstumsstufen den vollen und reifen Samen des Wortes Gottes hat erwachsen lassen.

1. So wird im synoptischen Schrifttum, welches die Thatsachen des Lebens Jesu und seine Lehre in ihrer ursprünglichen Art gibt, die erste und grundlegende Stufe dieses Wachstums zu sehen sein, der Same des Samens. Derselbe enthält embryonisch das Ganze. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wären hier alle Glieder, wenn auch in ihrer Vollzahl vorhanden, gleichermaßen unentwickelt. Vielmehr fordert das Entwicklungsgesetz, daß einzelnes in reicher und reifer Weise ausgebildet ist, während anderes, und gerade zentrales, nur als Keim, aber freilich höchst inhalts- und lebensvoll, vorhanden ist. In ärgstem Mißverständnis dieser Thatsache hat z. B. der Rationalismus in den reichen ethisch-religiösen Ausführungen der Matthäus-Bergpredigt das eigentliche Herz und Wesen des ursprünglichen Christentums finden wollen, um die späteren und dunkleren Aussagen Jesu von seinem Leiden und Sterben beiseite zu schieben. Im übrigen aber hangt mit Inhalt und Wesen dieser grundlegenden Stufe ihre eigentümliche Gestalt und Erscheinung zusammen. Jesus hat über die Geheimnisse des HR. zu „Kindern des Reiches" in der Sprache desselben geredet. Damit ist die Schwierigkeit des Verständnisses für diejenigen gegeben, die von draußen ins Reich Gottes eingekommen sind. Anders steht es in dieser Beziehung mit den Schriften des Paulus und Johannes.

2. Haben wir in den paulinischen Schriften die Zusammenfassung einer zweiten Wachstumsstufe vor uns, welche aus der auserwählten Seele des Apostels, wie sie das Urevangelium von J. Christo empfangen hat, hervorwächst, so entwickeln sich hier gerade Elemente, welche dort, triebkräftig und lebensvoll, verhüllt zurücktraten. Tod und Auferstehung Jesu ist die Grenze der Geschichtserzählung der Synoptiker, äußerlich angesehen und auch in gewissem Sinne innerlich. Was sie an sich selbst bedeuten und was sie als Glaubensinhalt in der Umwandlung eines Menschenherzens wirken, — hat Jesus nur andeuten, nicht ausführen können. In der persönlichen Lebenserfahrung des Apostels Paulus und im Lebenszusammenhang des Apostels mit seinen Gemeinden entfaltet dieser Glaubensinhalt seinen Reichtum. Tritt uns in den Synoptikern der geschichtliche Christus entgegen, so in den paulinischen Briefen der Christus in uns. Aber dort wie hier handelt es sich um Thatsachen, dort der h. Geschichte — die doch auch nur dem Glauben ist, was sie ist —, hier des inneren Lebens, die Thatsachen der Rechtfertigung und Heiligung, alles im Glauben und durch den Glauben. So enthalten diese Briefe die religiöse Erfahrung des in Christo erschienenen Heiles, aus welcher Lebenserfahrung auch Erkenntnis erwächst, so jedoch, daß sie jener lediglich zu dienen hat; wie sie denn auch im Verhältnis zur Vollkommenheit des Standes und Lebens der Kinder Gottes eine unvollkommene ist und bleibt (1 Kor. 13,12). Die Aufgabe der biblischen Theologie ist nun, ebensowohl jenes religiöse Leben des Apostels, in welchem er uns Vorbild ist, zur Darstellung zu bringen, als auch die damit notwendig gegebene Erkenntnis; aber auch die Grenzen dieses Erkennens aufzuweisen und nicht aus paulinischem Gedanken- und Wortmaterial ein System aufzubauen, welches trotz des gemeinschaftlichen Wortvorrates nur ein System des betreffenden biblischen Theologen ist. Denn der Inhalt des Paulinismus ist Religion und Leben, nicht Lehrbegriff oder Lehrsystem; seine Briefe aber sind Briefe, und keine

Abhandlungen, wie seine Predigten nicht theologische Vorträge gewesen sind. Daß die paulinischen Schriften in so vielen Beziehungen von der Theologie besser verstanden sind, als die synoptischen Evangelien, kommt vornehmlich daher, daß Paulus für Heidenchristen geschrieben und denselben das Geheimnis des HR. erschlossen hat.

Innerhalb des paulinischen Schrifttums leiten die Thessalonicherbriefe von der Missionspredigt zur epistolischen Thätigkeit über. Den Mittelpunkt dieses Schrifttums bilden die vier großen Briefe, Römer-, zwei Korinther- und Galaterbrief; wozu man noch den Philipperbrief rechnen mag. Eine eigentümliche Stellung nehmen Epheser- und Kolosserbrief ein, deren Bedeutung aber nicht sowohl darin liegt, eine neue und entwickeltere Gnosis einzuführen, als die Verkehrtheit gnostisierender Richtungen in den Christengemeinden nachzuweisen durch Geltendmachung des Satzes, daß das Christentum göttliches Leben und göttliche Liebe, menschlicherseits aber Glaube und Liebe zu den Brüdern sei. — Den Abschluß und die Grenze des paulinischen Schrifttums bilden endlich die Pastoralbriefe. Wie alle paulinischen Briefe den praktischen Zweck der Gemeinde-Erhaltung und -Besserung haben, so enthalten diese Briefe Vorschriften über Gemeindeordnung gegenüber den Verstörungen gesunder Lehre und Lebens von seiten gewisser Richtungen.

Unter den katholischen Briefen nehmen der Jakobus- und die Petrusbriefe eine eigentümliche in gewissen Beziehungen sich an die erste Stufe anlehnende, sonst aber noch nicht klar erkannte Stellung ein.

3. Die johanneischen Briefe zeigen durch ihre Originalität nach Form und Inhalt eine neue und abschließende Stufe an. Derselben sind aber auch Hebräerbrief und Apokalypse zuzurechnen. Gehen wir vom Hebräerbrief aus, so kann man an ihm am deutlichsten Verwandtschaft mit und Unterschied von der zweiten Stufe erkennen. Es sind Notlagen des apostolischen Zeitalters, welche die Entwicklung seines Geistes vom Gebiete des verwirklichten Christentums oder des christlichen Lebens, wie es uns in den paulinischen Schriften entgegentritt, in die letzten Gründe und treibenden Ursachen desselben zurückführen. So kehrt in neuer Gestalt die erste Stufe hier wieder. Unmittelbar vor dem schreckenvollen Ende des Volkes Israel und seines atl. Gottesdienstes muß der Judenchristenheit noch einmal in abschließender Weise gezeigt werden, daß sie statt der Weissagung die Erfüllung, statt des Abbildes das Urbild, statt des Veraltenden und Hinschwindenden das Ewige und Bleibende habe. Wenn die atl. Prophetie in Jesaja 53 gipfelt, so spricht hier zu Israel ein letzter Prophet. — Haben wir im Hebräerbrief die Ausführung von Worten Jesu wie Mt. 20, 28. 26, 28, so ist die Apokalypse die Ausführung der Weissagungen Jesu vom Ende des Aeon und Ziele seines Reiches. Der Fortschritt der Zeit um jenes wunderbare Menschenalter, von dem Jesus redet, und die dadurch eigentümlich gestaltete Weltlage stellen den Seher auf einen Höhepunkt, von dem aus ihm der Geist das Ende der Dinge in der Gestalt schauen läßt, welche uns die Offenbarung zeigt. — Es ist endlich eine „letzte Zeit" (1 Joh. 2, 18), da den letztlebenden der Zwölfe, den Patriarchen des apostolischen Zeitalters „der Geist der Wahrheit" erfüllt, damit er der Gemeinde ein neues Evangelium gebe. Das konnte den längst in der Kirche anerkannten Evangelien gegenüber nur ein so hoch angesehener

Apostel wagen, der einst an der Brust Jesu geruht hatte. Hätte ein Fälscher es unternehmen wollen, so hätte er den alten Evangelien Ergänzungen in ihrer Art und Sprache hinzufügen müssen. Unser Evangelist aber gibt im Bewußtsein seiner apostolischen Machtvollkommenheit (Lk. 10, 16) eine Geschichtserzählung, welche nicht nur einen neuen Gang der öffentlichen Wirksamkeit und fast lauter neue Thatsachen bringt, sondern vor allem Jesum in durchaus neuer Sprache, nämlich der des Evangelisten selbst reden läßt. Es gilt dem Verfasser, nachdem das Reich Gottes von „den Kindern des Reiches“ zu den Heiden hinübergegangen ist, die Lehre des synoptischen Jesus in eine Sprache zu übersetzen, welche diesen den Christus und das Geheimnis des HR. enthüllt. Auch das vierte Evangelium ist eine „Apokalypse“. Die Heidenchristenheit bedurfte derselben umsomehr, als in ihr Richtungen aufgetreten waren, welche an die Stelle des geschichtlichen Christus eine Karikatur gesetzt hatten.

Paulus und Johannes, die Jünger, sind einseitig und auf ihre besondere Mission beschränkt gegenüber dem Meister, welcher die Fülle hat. Sie haben nicht die Mannigfaltigkeit der Keime, welche in Jesu Lehre vom Reiche Gottes gegeben sind, gleicherweise zu entwickeln und auszuführen gehabt. Kann doch überhaupt hier nicht von irgend einer Willkür, wie sie bei Philosophenschülern denkbar wäre, die Rede sein. Der notwendige Entwicklungsgang des apostolischen Zeitalters und Geistes nötigt die Jünger, aus der Geistesaussaat Jesu gerade jene zentralen Lebensgedanken auszuführen, die wir in ihren Schriften dargelegt finden Und nun ist der von Gott für die Kirche geordnete Weg, in das Evangelium Jesu hineinzudringen, eben das Evangelium des Johannes und des Paulus. Zeugnis dessen ist die Dogmengeschichte. Die Lehre der griechischen Kirche und des Athanasius stützt sich, soweit sie biblisch und bleibend ist, auf das 4. Ev. Dagegen was Augustin und dann Luther an Wahrheit des Wortes Gottes sich und der Kirche angeeignet haben, das haben sie dem Apostel Paulus entnommen. Unsere Zeit wird mit Macht auf Leben und Lehre Jesu zurückgetrieben, um Heilmittel für ihre Schäden zu gewinnen. Aber sie wird sie nicht gewinnen, wenn sie nicht zu dem Entwicklungsgang des aus dem Worte Gottes wachsenden Reiches Gottes, und damit auch zu Paulus und Johannes die rechte Stellung gewonnen hat.

Vgl. die reiche und kritisch-sorgfältige Übersicht der Literatur bei Weiß, B. Lehrbuch der Bibl. Theol. (4. A., 1884. Einleitung S. 16 ff.).

I. Vorläufer der bibl. Theol. (modernen Sinnes) im 16.—18. Jahrh.:
Melanchthon; Calvin; J. Wiegand; Seb. Schmidt rc. vgl. oben I, S. 42 f.; ferner: Gabler, De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altdorf 1789.

II. Nächste Nachfolge Gablers (Rationalisten oder rationale Supranaturalisten):
E. F. Ammon, Entwurf einer reinen bibl. Theol., Erl. 1792; 2. A. 1801 f.
G. L. Bauer, Bibl. Th. des N. T.s. 4 Bde., Lpz. 1800--1802 [unvollendet].
G. Ph. Chr. Kaiser, Bibl. Th. od. Judaismus u. Christianismus, 2 Bde., Erlangen 1813 f.
W. M. Leberecht de Wette, Bibl. Dogmatik A. u. N. T.s 1813. 2. Aufl. 1830 (s. o. S. 554).
L. F. O. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der b. Th. Jena 1828.
Dan. v. Cölln, Bibl. Theol., hrsg. v. D. Schultz, II. Tl.: N. T. L. 1836.

III. Neuere Darstellungen (meist positiv offenbarungsgläubig):
A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamb. 1832. 4. Aufl. 1847 [behandelt S. 632 ff. die Lehre der Apostel].
J. Chr. K. v. Hofmann, Weissagung u. Erfüllung. Nördl. 1851. Ders.: Der Schriftbeweis. 2. Aufl. Nördl. 1857—59.

J. T. Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre oder propädeutische Entwicklung der christl. Lehrwissenschaft. Stuttg. 1838. Ders.: Die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. I. Teil: Die Logik der christl. Lehre. Stuttg. 1841 [mehr nicht erschienen].
Sam Lutz, Bibl. Dogmatik, hrsg. von Rüetschi, Pforzheim 1847.
Ant. Bernh. Lutterbeck, Die ntl. Lehrbegriffe, oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende. 2 Bde. Mainz 1852.
G. v. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. Stuttg. 1851. 2. Aufl. 1857.
Chr. Fr. Schmid, Bibl. Th. N. T.s, hrsg. von Weizsäcker, 2 Bde., Stuttg. 1853; 4. A. v. Heller, Gotha 1868.
H. Messner, Die Lehre der Apostel. Leipz. 1856.
G. L. Hahn, Theol. des N. T.s. I. Tl. Leipz. 1864.
Ed. Reuss, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Strasbourg 1852. III. ed. 1864.
J. J. van Oosterzee, Die Theol. des N. T.s, Barmen 1868.
Bernh. Weiß, Lehrb. der bibl. Th. des N. T.s, Berl. 1868; 4. A. 1884.
H. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott, oder die Theol. A. u. N. T.s, 4 Bde., Leipzig 1871—76 [wesentl. nur atl. Theologie, s. o. 1, S. 427].
Rob. Kübel, Das christl. Lehrsystem nach der h. Schrift. Stuttg. 1873.
Hermann Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Gotha 1879. 5. Aufl. 1887.
A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie. Gekrönte Preisschrift. Leiden 1885. (Ist fast als eine ntliche Theologie vom Gesichtspunkte des Glaubens aus zu bezeichnen.)

IV. Vom Standpunkt der Tübinger Schule und der verwandten negativ-kritischen Richtungen:

A. Schwegler, Das nachapost. Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tüb. 1846.
R. Köstlin, Zur Gesch. des Urchristentums. (Theol. Jahrbb. 1847 u. 50.)
L. Noack, Die bibl. Theol. A. u. N. T.s, 2 Bde., Halle 1853 [ultra-Baurisch].
F. Chr. Baur, Das Christent. u. die chr. Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853. 2. A. 1860. Dess.: Vorlesungen über ntl. Theol., hrsg. v. Ferd. Fr. Baur, Leipz. 1864.
A. Immer, Theol. des N. T.s, Bern 1877 [hält im wesentl. Baurs Standpunkt fest, mit einigen Abschwächungen].
Dan. Schenkel, Das Christusbild der Apostel und der nachap. Zeit. Lpz. 1879.

Vgl. noch als nach einzelnen Seiten, bes. in methodologischer Hinsicht, belangreiche Monographien: Kleuker, Joh., Petr. und Paulus als Christologen. Riga 1875. || Stein, Über Begriff u. Behandl. der bibl. Theol., in Keils u. Tzschirners Analekten, Bd. III, 1816. | Schirmer, Die bibl. Dogmatik in ihrem Verhältnis zum Ganzen der Theologie, Bresl. 1820. || Weiß, Das Verh. der Exeg. zur bibl. Th., deutsche Ztschr. f. chr. Wissensch. 1852. || Schenkel, Die Aufg. der bibl. Theol., Theol. Stud. u. Kr. 1852, I. || F. Bonifas, Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique. Par. 1865. || F. Godet, Les quatre principaux apôtres [Petr., Jak., Paul., Joh.] — in den Études bibliques, t. II. Par. 1874 (deutsch durch Kägi 1877; 2. A. 1888).

2. Die Lehre Jesu vom Himmelreich.

A.

I. Das Himmelreich ist da.

Das Wort Johannes des Täufers „das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" trägt nach alt- und neutestamentlichem Sprachgebrauch (vgl. Jak. 5,8; 1 Petri 4,7) noch eine gewisse Unbestimmtheit in sich. Im Munde Jesu empfängt es den unzweifelhaften Sinn: „das Himmelreich ist da" (vgl. Mt. 3,2. 4,17 mit 26,45 f.). Das ganze Thun Jesu, sofern es die Sünde und die Folgen der Sünde in Krankheit und Tod aufhebt, bringt eben das Reich Gottes und sein neues Leben herbei (12,28. 11,4. 11,12.13. 10,7 f.; Lk. 16,16. 21,8. 17,21; vgl. Mk. 1,15). Das Himmelreich ist in Jesu, der es bringt, und denen, die an ihn glauben, so real vorhanden, wie das Saatfeld, welches der Säeman herstellt, und das dann in den natürlichen Stufen emporwächst

(13; Mk. 4); es ist so real vorhanden, wie der Schatz im Acker, den ein Landmann findet, wie der Weinberg, in den der Besitzer die Arbeiter sendet. Für die Zeit des A. T.s galt: „Wahrlich ich sage euch: viele Propheten und Gerechte haben begehrt, zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört“; jetzt gilt: „Selig eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören“ (Mt. 13, 16 f.). Was sehen und hören sie denn? Sie sehen mit ihren leiblichen Augen, wie in den Wunderthaten Jesu das Reich Gottes kommt (12, 28. 11, 4. 5); sie hören, wie Jesu Wort das Gesetz vom Sinai erfüllt (5, 17 ff.), vor allem aber, wie er als der Menschensohn in himmlischer Machtvollkommenheit dem Gichtbrüchigen die Sünde vergibt, indem sie wiederum mit ihren leiblichen Augen in der Heilung desselben den Beweis für jene Befugnis erblicken (9, 6. 8).

Diese Werke bezeichnet das erste Evangelium als „die Christus-Werke“, d. i. die dem Wesen des Königs dieses Reiches entsprechenden Thaten, und von dem Täufer fordert Jesus, daß er sich an ihnen genügen lasse (11, 2 ff.). Denn in ihnen offenbart sich der Geist der Messiaszeit (12, 28), wie ihn die Propheten verheißen haben (Joel 3, 1 ff.; Ezech. 36 u. s. w.) und wie ihn der Täufer dem Messias zuschrieb (Mt. 3, 11). Wenn dagegen in jener Offenbarung die Feuerzeichen am Himmel und auf Erden vermißt werden, wie sie der Prophet Joel an die Geistesausgießung anschließt und der Täufer erwartet (Joel 3, 3. 4; Mt. 3, 11. 12), — aber auch Pharisäer und Schriftgelehrte haben sie begehrt und wiederum Jünger Jesu erwartet (16, 1; Lk. 9, 54) —, so hat in dieser Beziehung der Täufer wie die Jünger von Jesu zu lernen. War ihm doch zu diesem Zwecke der Geist des Neuen Testamentes, wie er sich auf Jesum niederließ, in Gestalt des Opfertieres unter den Vögeln erschienen (Mt. 3, 16).

„Das Gesetz und die Propheten, d. i. das A. T. bis auf Johannes; von da an wird das Reich Gottes als frohe Botschaft verkündet und jeder in dasselbe genötigt“ (Lk. 16, 16; vgl. 14, 23); wiederum gilt jetzt von den Glaubenden, daß sie dem Reiche Gottes Gewalt anthun und es an sich reißen, weil es sich Gewalt anthun läßt (Mt. 11, 12. 15. 28). Darum ist denn die Predigt vom Reiche Gottes eben das Evangelium, die Eine große und allumfassende Freudenbotschaft (Mk. 14, 9; Mt. 11, 5). Jetzt gilt es nicht mehr eine Weissagung des Künftigen, sondern jetzt heißt es: die Zeit ist erfüllt (Mk. 1, 15). Was Gesetz und Propheten von einem großen Jubeljahr, von einer restitutio omnium in integrum, von einer allgemeinen Erlösung geweissagt haben (3 Mos. 25; Jes. 61, 1 ff.), davon sagt Jesus: „Heute wird diese Schrift erfüllt in euren Ohren“ (Lk. 4, 18. 21, 23).

II. Die Seligkeit des Himmelreichs.

Jesus ist nach dem übereinstimmenden Zeugnis der drei Evangelien von vornherein zugleich predigend und heilend aufgetreten. Das Markusevangelium, welches zuerst nur seine Wunderthaten schildert, vergißt doch nicht, daß ihnen voraus und zur Seite gehende Lehren hervorzuheben (1, 14. 21. 27. 38. 39). Das Matthäusevangelium, welches zuerst die Lehre Jesu ausführlich darstellt (5—7), vergißt nicht, ihr eine allgemeine Schilderung der Wunderthätigkeit vorausgehen zu lassen, wie denn die Volksmassen, welche die

Bergpredigt gehört haben, vornehmlich durch den Ruf seiner Thaten versammelt worden waren (4,23 ff.). Wer diese Voraussetzung der Bergpredigt außer acht läßt, der versperrt sich ihr Verständnis ebenso wie der, welcher vergißt, daß sie an die Jünger Jesu gerichtet ist. Lukas endlich, welcher die Darstellung der Lehrthätigkeit Jesu mit der Schilderung seines Auftretens in der Synagoge zu Nazareth anhebt und erzählen muß, daß die Vaterstadt Jesu sich von ihm abwendete, berichtet, daß Jesus selbst seine Wunderthätigkeit in Kapernaum erwähnt und sich mit den Wunderpropheten des A. T.s zusammengestellt habe (4,23 ff.) Auch er hebt mit Nachdruck hervor, daß die Bergpredigt Jesu an Jünger gerichtet war, welche die wunderbare Heilthätigkeit Jesu an sich oder anderen erfahren hatten (6,17 ff.).

Nur ein solcher Arzt und Erlöser, wie sich Jesus nach dieser Darstellung bewiesen hatte, hat die Seligpreisungen der Bergpredigt in dem Sinne und der Bedeutung, welche ihnen wirklich zukommt, sagen können; und nur Hörer, welche Jesum als solchen kennen gelernt hatten, waren im stande, jene Bedeutung wahrhaft zu würdigen. Die Bergpredigt ist an Jünger Jesu gerichtet, und ihre Seligpreisungen wie ihre Forderungen, beide gleich hoch und himmlisch, gelten nur Jüngern Jesu und Bürgern des Himmelreichs. Die Seligpreisungen aber gehen den Forderungen voraus. Denn Gott und Jesus wollen nicht ernten, wo sie nicht gesäet haben; und nur wem viel gegeben worden ist, von dem wird viel gefordert werden.

So sagen denn die Seligpreisungen zunächst, daß mit dem Eintritt in die Jüngerschaft Jesu, d. i. ins Himmelreich, alle Not, aller Druck und alle Traurigkeit dieses irdischen Lebens aufgehoben und in Seligkeit verwandelt sei. Eben damit beweist sich das Reich Gottes als Stand und Wesen himmlischer Art. Soweit denn Armut unter den Reichsgenossen vorhanden ist und als Not empfunden wird — gerade den Armen aber wird das Evangelium gepredigt (11,5) —, nimmt ihr Jesus alles, was sie zu einem Übel macht. Den Reichsgenossen wird nicht Geld und Gut geschenkt, aber jegliche Sorge um Nahrung und Kleidung abgenommen (6,25 ff.) Der kleine und verachtete Jüngerhaufe wird nicht zu hoher und glänzender Stellung in der Welt erhöht, aber er weiß, daß ihm das Reich doch bleiben muß, nachdem alle irdische Herrlichkeit vergangen ist (5,4; Lk. 12,32). Und nun faßt Jesus alle Traurigkeit, wie sie das Leben im Diesseits mit sich bringt, zusammen und nimmt ihr die Macht, die Seligkeit der Reichsgenossen zu stören, indem er ihr den Stachel der Hoffnungslosigkeit nimmt, der der Charakter der Traurigkeit der Welt ist. Die Reichsgenossen wissen, daß sie zu ihrer Zeit getröstet werden und daß ihnen alle Dinge zum Besten dienen müssen (5,5; vgl. Röm. 8,28; 2 Kor. 7,10). Im vierten Makarismus endlich nennt Jesus den Quell und Ursprung der Seligkeit das HR., d. i. die Gerechtigkeit, stellt sie als das allein zu erstrebende Gut hin und erklärt, daß mit ihrem Gewinn alle Sorgen des zeitlichen Lebens abgethan seien (5,6; vgl. 6,33). Die Gerechtigkeit ist, wie später näher zu zeigen sein wird, die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters, d. i. seine Vatergüte, welche er in der Sendung seines Sohnes und Stiftung des HR. bewiesen hat.

Hier haben wir nun in der Betrachtung der Seligpreisungen zunächst einzuhalten, da die drei folgenden eine neue Wendung nehmen, von der erst

später die Rede sein kann. Mit dieser Beobachtung stimmt die Thatsache, daß Lukas in seiner Bergpredigt nur vier Makarismen hat, deren Inhalt der oben dargelegten Bedeutung entspricht.

Unsere Makarismen begrüßen die Jünger Jesu als eingetreten in das Vaterhaus des Reiches Gottes, dessen Überschrift heißt: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan" (7,7). In der irdischen Welt, in welcher der Kampf ums Dasein herrscht, und in welcher das Sprichwort warnt: Hoffen und harren macht manchen zum Narren, gibt es nur Einen Ort, der von solchen hohen himmlischen Worten etwas weiß. Das ist der Ort der Vater- und Mutterliebe, welche auch in rohen und argen Herzen dem Schreien der Kinder sich nicht zu versagen pflegt. Das ist das jedem einmal entschwindende Paradies der Kindheit. In den Worten Jesu öffnet sich das ewige Paradies des himmlischen Vaterhauses Gottes für alle mühseligen und beladenen Kämpfer dieses Lebens, nicht um sie diesem Kampfe zu entnehmen, sondern ihnen mitten in demselben den Frieden und die Seligkeit jenes Vaterhauses zu gewähren (vgl. 10,12.13. 11,28 ff.). Es ist die vollkommene Erfüllung des Psalms, welcher beginnt: „Jehovah ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln", und mit dem Wort endigt: „ich werde bleiben im Hause Jehovahs immerdar", auch des Wortes: „Du bereitest vor mir einen Tisch gegenüber meinen Feinden". Denn das HR. ist das große Freudenmahl, zu dem alle Welt geladen wird.

Das HR. ist auch ein Weinberg, in welchem gearbeitet und des Tages Last und Hitze getragen wird. Aber zuerst ist es ein Hochzeits- und Freudenmahl, dessen Seligkeit empfangen und empfunden werden muß, damit in ihrer Kraft jene Arbeit geleistet werden könne. Derselbige verlorene Sohn, der sich nicht für wert achtet, von seinem Vater Sohn genannt zu werden, und es für ein Glück ansieht, unter seine Taglöhner gestellt zu werden, wird von seinem Vater mit einem Freudenmahl empfangen, mit einem Festgewand bekleidet und in alle Sohnesrechte eingesetzt, daß nun wieder auch von ihm gilt, was der Vater zu seinem Sohne sagt: „Alles, was mein ist, ist dein." Gilt das nun von allen Reichsgenossen als Kindern Gottes, so verstehen wir auch erst recht jenes Wort: „Bittet, so wird euch gegeben" u. s. w., und das andere: „Wenn ihr Glauben habet als ein Senfkorn, so möget ihr zu diesem Berge sagen: hebe dich von hinnen dorthin! so wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein" (Mt. 17,20). In solcher Kindesseligkeit, in solcher Sohneskraft, der „nichts unmöglich sein soll", wird denn der Reichsgenosse in die Arbeit des Reiches Gottes eintreten.

Noch ist schließlich darauf hinzuweisen, daß die Christenseligkeit von Jesus unter dem Bilde des Hochzeitsmahles dargestellt und damit auf das Geheimnis seines Wesens als des „Bräutigams" zurückgeführt wird (Mk. 2,19.20; Mt. 22,2 ff.). Wir aber haben dem Lehrgange Jesu entsprechend dieselbe als die Seligkeit des Reiches Gottes zunächst, wie schon oben angedeutet wurde, von der Gerechtigkeit Gottes des himmlischen Vaters abzuleiten. (Vgl. zu diesen und den folgenden Abschnitten mein Werk: Das Selbstbewußtsein Jesu [Nördlingen 1887] Kap. 5: Vom Reiche Gottes, S. 127 ff.)

III. Die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters.

Es ist der allgemein mißverstandene vierte Makarismus, der die Selig-

keit der Reichsgenossen, welche da unter dem Bilde des „Sattwerdens“ auftritt, auf die „Gerechtigkeit“ zurückführt, nach welcher die Reichsgenossen hungern und dürsten sollen. In welchem Sinne „die Gerechtigkeit“ zu verstehen sei, zeigen schon die bald folgenden Worte, welche von solchen reden, „die um der Gerechtigkeit willen oder um meinetwillen verfolgt wurden“ (5, 6. 10. 11). Es ist das Gut der Gerechtigkeit des himmlischen Vaters, welches hier geradezu mit der Person Jesu vertauscht werden kann; wer sein Trachten auf jenes Gut richtet, dem werden alle übrigen Güter zugesagt.

Diesen Gedanken spricht das bekannte und doch verkannte Wort Jesu aus: „Trachtet am ersten nach seiner (d. h. eures himmlischen Vaters) Gerechtigkeit und nach seinem Reiche, und dies alles wird euch hinzugefügt werden“ (6, 33). Indem Jesus solche Worte, wie dieses und die obigen, aussprach, mögen ihm Worte des zweiten Jesaia vorgeschwebt haben, wie 51, 1. 5. 6. 8, wo es heißt: „Höret mir zu, die ihr der Gerechtigkeit nachjaget, die ihr nach Jehovah trachtet“ (die LXX haben das ζητεῖν, welches in 6, 33 steht).

Da ist nun dies große Wort Jesu vor allem in seinem ursprünglichen Wortlaut und Zusammenhang zu betrachten. Als von jeher häufig angeführter Spruch ward er letzterem entnommen und darum auch ersterem entfremdet. An das Wort: „euer himmlischer Vater weiß, daß ihr des alles bedürfet“ schloß sich an: „trachtet vielmehr am ersten nach seiner Gerechtigkeit und seinem Reiche“ u. s. w. Indem man den Spruch von dem vorausgehenden Worte loslöste, fügte man zu „Reich“ den herkömmlichen Genetiv „Gottes“ und stellte zugleich diesen Gesamtbegriff als die Hauptsache voran (vgl. übrigens: Lachmann [nach Codex Vaticanus] sowie Weiß, Das Matthäusevangelium und s. Lukasparallelen. Halle 1876). Statt dessen muß die „Gerechtigkeit eures himmlischen Vaters“ als der Hauptbegriff vorangestellt sein, aus welchem erst als seinem Grunde das Reich des himmlischen Vaters abzuleiten ist.

Der Begriff „die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters“ ist den neutestamentlichen Theologen aus mangelhafter Kenntnis des alttestamentlichen Sprachgebrauchs unbekannt. Kommt man dagegen aus dem zweiten Jesaia (im Verein mit Psalter und anderen Stücken des A. T.s) und dem dort herrschenden Parallelismus der Begriffe „Gerechtigkeit Jehovahs, Heil oder Hilfe, Stärke, Arm, Herrlichkeit Jehovahs“ her, so versteht sich jener Begriff von selbst. Die „Gerechtigkeit Jehovahs“ ist die dem Wesen Jehovahs entsprechende Willensrichtung und Thätigkeit. Ihr entspricht auf neutestamentlichem Boden die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters, sofern, wie später näher zu zeigen ist, die alttestamentliche Jehovahoffenbarung die weissagende Vorstufe dieser neutestamentlichen Erfüllung ist.

Nun kann kein Zweifel sein, daß diese Vatergerechtigkeit und dieses Vaterreich zuerst Güter und Gaben sind, aus deren Besitz dann die Aufgaben folgen. Jene Bedeutung eignet schon dem jesaianischen Begriff, welcher vornehmlich mit dem Worte „Heil oder Hilfe Jehovahs“ wechselt. Erst recht gilt das von unserem Worte, sofern es von dem Vaterwesen Jehovahs seinen Inhalt empfängt. Und das fordert endlich der Zusammenhang der vorliegenden Stelle. Denn es handelt sich um die Vergleichung mit den Gütern, welche das irdische Leben erhalten und nach denen der natürliche Mensch oder die Heiden trachten. Diesen wird das ewige Gut gegenübergestellt, auf

welches allein das Trachten der Reichsgenossen gerichtet sein soll. Unserer Auffassung entsprechen die uralten Zusätze, welche Clemens und Origenes an dieser Stelle gelesen haben und die, wenn sie nicht selbst Herren-Worte sind, so doch die Sache treffende Auslegungen sind: „Fordert das Große, und das Geringe wird euch hinzugefügt werden; und fordert das Himmlische, und das Irdische wird euch hinzugefügt werden“ (vgl. Tischendorfs Ed. VIII zu unserer Stelle). Dem entspricht endlich die schon oben erwähnte Parallele von 5,10.11, wo die „Gerechtigkeit“ und „Jesu Person“ einander gleichgesetzt sind. Jesus kommt aber immer zuerst als Erlöser und Seligmacher, d. i. als Gut, nicht zuerst als Gesetzgeber, d. i. als Forderung, in Betracht.

So lernen wir hier den großen und entscheidenden Begriff kennen, der der Sache nach, wenn auch nicht in der Gestalt „der Gerechtigkeit Gottes“, auch die paulinische Theologie beherrscht. Er tritt uns aber in der vollkommenen und abschließenden Form entgegen, welche Jesus ihm gegeben hat. Und ihm steht zur Seite der Begriff „Das Reich eures himmlischen Vaters“. Dies ist die Begriffsgestalt oder der Name, der allein ganz dem Wesen des Reiches Gottes entspricht, wie dasselbe in Jesu als dem Christus wirklich erschienen ist. Hat doch Jesus die Namen „Reich Gottes“ oder „Reich der Himmel“ der jüdischen Schule entnommen, um in sie den neuen Inhalt seiner Predigt zu legen. Die beiden Begriffe aber verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung oder auch wie Seele und Leib. Dort die Vatergesinnung und die Vaterthätigkeit, hier die Sphäre der Bethätigung solcher Gesinnung und die Fülle der Güter, die aus ihr entspringen.

Damit wird denn das Gebet übereinstimmen, welches Jesus selbst seine Jünger als die Reichsgenossen gelehrt hat. Es gilt aber hier nicht eine Auslegung dieses Gebetes, sondern nur die Darlegung der entscheidenden Gesichtspunkte, welche für seine Auffassung und sein Verständnis maßgebend sind. Die Hauptsache ist in dieser Beziehung die Einsicht, daß es Ein großer Gedanke ist, welchen, nachdem er seinen zusammenfassenden Ausdruck in der sogenannten ersten Bitte gefunden hat, die übrigen Bitten nur auszulegen bestimmt sind. Hieraus versteht es sich denn, daß diese Auslegung eine engere oder weitere sein, bei Lukas in vier, bei Matthäus in sechs Bitten verlaufen kann. Ja wer jene Einsicht in das Wesen des Herrngebets gewonnen hat, der wird es nicht einmal befremdlich finden, daß, was als kaum abweisbares Ergebnis der Textkritik dasteht, die zweite Bitte bei Lukas gelautet hat: „Es komme dein heiliger Geist auf uns und reinige uns“. So hat noch ein Gregor von Nyssa, ein Maximus Confessor gelesen; und während der Ersatz dieser lukanischen Bitte durch die entsprechende bei Matthäus sehr begreiflich ist, bleibt die spätere Entstehung jener unbegreiflich (vgl. Tischendorfs Ed. VIII zur Lukasstelle).

Das Herrngebet ist von Jesus nicht als eine unabänderliche Formel, überhaupt nicht als ein Gesetz gegeben worden. Daß dagegen der katechetische und liturgische Gebrauch einer festen Form bedarf, versteht sich von selbst und wird durch unsere biblisch-theologische Betrachtung in keiner Weise aufgehoben. Jesus hat vielmehr in seinem Gebet und zwar in der sogenannten ersten Bitte den Einen großen Gebetswunsch ausgedrückt, welcher der in Ihm vorhandenen Offenbarung des himmlischen Vaters und Seines Reiches auf

Seiten der Reichsgenossen entspricht. Nachdem sich der Jehovah des A. T.s in Jesu dem Christ zu unserem Vater gegeben hat, — darum heißt es in der Bergpredigt immer wieder „euer himmlischer Vater" —, kommt es nun für alle die, welche durch ihren Glauben an Jesus in das Reich dieses Vaters und damit in den Kindesstand eingetreten sind, nur darauf an, daß dieses ihr Kindeswesen immer umfassender in Vollzug gesetzt und die Vateroffenbarung Jehovahs immer mehr von uns angeeignet werde. „Dein Vater-Name werde geheiligt", das heißt: Deine Vateroffenbarung in Jesu Christo werde von uns recht erkannt, von ganzem Herzen geglaubt, also, daß wir auf sie allein unser Vertrauen setzen, und werde endlich durch unser ganzes Leben als unser Eigentum erwiesen. Der Vatername — denn nicht um den Namen Gottes handelt es sich — ist eben nichts anderes, als die Offenbarung und lebendige Gegenwart der Vatergerechtigkeit oder des Vaterwesens in der Geschichte Jesu, und es gilt unsrerseits nur die vollkommene Aneignung derselben. Was in 6,33 als Forderung an die Reichsgenossen aufgestellt wird, das tritt uns hier als Inhalt des Gebetes entgegen. Die Schwierigkeit des Verständnisses dieses Inhaltes beruht aber vornehmlich auf der spezifisch alttestamentlichen Form gerade dieser Bitte (vgl. für die Bedeutung des Ausdrucks „Name" Oehler, Theol. des A. T.s, I S. 189 ff., und für die des Ausdrucks „heiligen" 4 Mos. 20,12; Jes. 8,13. 29,23).

Alle übrigen Bitten sind nun nichts anderes, als Auslegungen jenes umfassenden Inhaltes. Der Beter soll sich bewußt werden, was alles in jenem Einen Gedanken liege. Wie sich 6,33 an die „Gerechtigkeit", so schließt sich hier an den „Namen" des himmlischen Vaters das „Reich" an. Soweit jener Name in den Herzen der Menschen geheiligt wird, soweit kommt auch das Reich des Vaters in seiner ganzen Größe und Herrlichkeit. Und wiederum indem wir die Vateroffenbarung als Gut und Gabe in ihrer ganzen Seligkeit uns aneignen, können wir auch nicht anders, als den heiligen Vaterwillen auf Erden ausführen und darin unsere Gerechtigkeit beweisen. Diese beiden, in der sog. zweiten und dritten Bitte enthaltenen Gedanken sind auf dem Standpunkte Jesu so selbstverständlich mit der ersten Bitte gegeben, daß sie in der lukanischen Form des Gebetes fehlen können. Dagegen hebt die zweite Bitte bei Lukas hervor, daß die Heiligung des Vater-Namens nicht geschehen könne, wenn nicht der Vater-Geist über uns kommt und unsere Herzen von der Sorge und der Lust dieser Welt reinigt (vgl. Mk. 4,19). Aber auch diese Bitte ist nicht ein selbständiger, von der ersten unabhängiger Gedanke; denn es kann niemand Jesum seinen Herrn, noch Gott seinen Vater nennen ohne im heiligen Geist (1 Kor. 12,3; Gal. 4,6).

Die sogenannte zweite Hälfte des Gebetes spricht die der in der ersten Bitte enthaltenen Vater-Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes entsprechende menschliche Bedürftigkeit aus. Wie aber mit dem Trachten nach der Gerechtigkeit alles übrige uns gegeben wird (6,33), so sollen wir wissen, daß die Erfüllung der ersten Bitte auch alle jene Bedürftigkeit ausfüllt. Im Vaterhause gibt es keine Sorge, sondern da gilt nur: bittet, so wird euch gegeben u. s. w. Hier gilt auch, daß uns alle Verfehlungen immer wieder vergeben werden, durch die wir unserem Kindesstand zuwider gehandelt haben. Wäre das nicht so, so könnten wir nicht das volle Vertrauen auf Gottes Vater-

barmherzigkeit setzen, welches doch der wesentliche Inhalt des ganzen Gebetes ist. Andererseits versteht sich die Hinzufügung dessen, was die Kinder Gottes sich gegenseitig zu leisten haben, ebenso von selbst, wie die dritte Bitte, welche bei Lukas fehlen kann. Was wären das für Kinder, die täglich ihres Vaters Vergebung bedürfen und einander nicht vergeben wollten! Und dennoch bedarf es dieser Mahnung Jesu wegen der natürlichen Verkehrtheit des menschlichen Herzens, welches diese einfältige Logik des heiligen Geistes nicht verstehen will. Diese Verkehrtheit des natürlichen Menschenherzens ist es auch, die die Hinzufügung der sechsten Bitte erfordert. Denn während Gott niemanden versucht (Jak. 1,13), gilt es, die Kindes-Demut auszusprechen, daß wir unseren Lebensweg nur an Seiner Vaterhand gehen können, nicht im Vertrauen auf unsere Gerechtigkeit und Weisheit; das wäre fleischliche Sicherheit, die dem Falle vorangeht. Die Erlösung endlich von dem Satan und allem Übel ist unmittelbar mit der Vateroffenbarung Gottes gegeben; daher sie bei Lukas fehlen darf.

Die Betrachtung des Herrngebetes führte uns auf die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters zurück, sofern der Inhalt des Vaternamens nichts anderes ist. So könnte hier der Ort zu sein scheinen, an dem wir noch näher, als bisher geschehen, auf den Inhalt und das Wesen der Vatergerechtigkeit eingehen sollten. Doch ziehen wir vor, genau dem Gange der Lehre Jesu zu folgen, welcher uns erst zu der Gerechtigkeit der Reichsgenossen und über sie hinaus zur tieferen Erkenntnis der Gerechtigkeit des Vaters führt.

IV. Die Gerechtigkeit der Reichsgenossen.

Waren wir von der Seligkeit des Himmelreichs, welche den Reichsgenossen eigen ist, auf ihre Quelle, die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters, zurückgegangen, so haben wir der Lehre Jesu nach von dieser Seligkeit auszugehen, um das Wesen der Gerechtigkeit der Reichsgenossen zu verstehen. Wir treten damit wieder in den Zusammenhang der Seligpreisungen ein. Das ist der bedeutsame Zusammenhang der vier ersten Makarismen mit der ihnen folgenden Dreizahl, daß die Gerechtigkeit der Reichsgenossen, d. i. ihre Arbeit und Opferthätigkeit in ihre Seligkeit hineingezogen oder vielmehr aus ihrer Seligkeit abgeleitet wird. Denn: selig sind die Barmherzigen und die Heilstifter! Das ist nun der wunderbare Zusammenhang von Dogmatik und Ethik, den der Meister hier aufstellt, und auf dessen Erkenntnis, vielmehr aber Erfahrung alles ankommt. Weil wir nicht wissen, wie reich und selig wir als Gotteskinder sind, darum sind wir so unthätig und arm im Geben und Arbeiten, in der Barmherzigkeit. Unsere Ethik ist so schlecht, weil unsere Dogmatik so schlecht ist. Weil es uns am Glauben und an der Heilsgewißheit fehlt, darum sind unsere guten Werke so dürftig. Statt daß wir den Mangel unserer Moral, wie eine moderne Schule will, durch Moralismus und durch Entlastung der Dogmatik zu verbessern hätten, sollten wir vielmehr durch Besserung unserer Dogmatik unseren Glauben mehren, damit uns dann in der Ethik nichts unmöglich wäre. Es gilt die Bergpredigt besser zu verstehen und damit wieder zum Geiste der Reformation zurückkehren, wie ihn Luther in seiner Schrift: „von der Freiheit eines Christenmenschen“ ausgesprochen hat.

Die Bergpredigt gibt schlechterdings nicht den Weg an, auf dem man

ins Reich Gottes kommt oder zum Jünger Christi wird. Von diesem Wege wird später noch die Rede sein. Die Jüngerschaft, die Stadt auf dem Berge ist bereits da. Sie ist das Salz der Erde, das Licht der Welt. Und nun wird von ihr gefordert, weil ihr so viel gegeben ist, zu salzen und zu leuchten. So wenig von den Reichsgenossen gefordert wird, ihre Seligkeit, die oben geschildert ward, zu erringen oder zu erarbeiten, so wenig auch, ihr Kindesrecht im Hause des Vaters. Aus ihrem Kindesstand und ihrer Kindesseligkeit sollen die guten Werke fließen, um derentwillen „die Menschen ihren Vater im Himmel preisen" mögen (Mt. 5,16). Das Salz wird nicht zum Salz durch Salzen und das Licht zum Licht durch Leuchten; sondern das Licht leuchtet, weil es Licht ist, und der gute Baum bringt gute Früchte, weil er ein guter Baum ist (7,17).

In diesem Zusammenhange und unter jener Voraussetzung will nun auch das Wort verstanden sein: „Es sei denn, daß eure Gerechtigkeit besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins HR. eingehen" (5,20). Dies Wort ist an solche gerichtet, die vorher das Salz der Erde und das Licht der Welt genannt wurden, also an die Reichsgenossen, die Kinder des Hauses. Und eben darum, weil sie das sind, kann eine so hohe Forderung, wie sie dann im folgenden ausgeführt wird, an sie gestellt werden; und so kann denn auch das „Himmelreich" nur in dem eschatologischen Sinn verstanden werden, in welchem es öfter von Jesus angewendet wird, wie z. B. 16,27, 28. 18,8. 25,21; vgl. 18,1 ff. Wenn die Reichsgenossen die Gerechtigkeit, d. i. den Gehorsam nicht beweisen, der von ihnen als Kindern des Vaters gefordert werden muß, so dürfen sie auch nicht in das Reich der Herrlichkeit oder in die endgiltige Gestalt des HR. aufgenommen werden. Es widerfährt ihnen dann nur, was dem Salze geschieht, das nicht salzt; es wird hinausgeworfen; oder den dürren Weinreben, die verbrannt werden (vgl. 8,12).

Aus der Seligkeit des HR., aus der Gewißheit der väterlichen Vergebung unserer Sünden muß die Liebe zu Gott, welche sich in der Liebe zum Nächsten beweist, hervorwachsen. Das sagt die fünfte Bitte des Herrngebetes; das sagt das Gleichnis von den beiden Knechten Matth. 18,23 ff. Erwächst nicht aus der göttlichen und unendlichen Vaterbarmherzigkeit, die uns widerfahren, unsere menschliche Barmherzigkeit gegen den Nächsten, so ist eben das Salz dumm geworden. Dann verdienen wir nicht weitere Barmherzigkeit (5,7. 6,12; Lk. 11,4: es erklärt sich leicht die Verschiedenheit „wie wir vergeben haben" und „wie wir vergeben wollen"). Das Gegenbild jenes Knechtes, der von Barmherzigkeit überschüttet und aus der tiefsten Not in die höchste Seligkeit versetzt: dennoch sein Herz zusammenzieht und unbarmherzig verfährt, ist das Weib in der Salbungsgeschichte Lk. 7,36 ff., welches von der Seligkeit ihrer Sündenvergebung, die sie in der Predigt Jesu gefunden hat, erfüllt alles, was sie hat, an den Herrn hingibt. Darum bereitet ihr der Herr wiederum die Freude, die Bestätigung ihrer Sündenvergebung aus Seinem Munde zu hören. (Gegen die pelagianisierende Verkehrung dieser Stelle von Seiten Hengstenbergs u. a. vgl. Hofmann in s. Kommentar zum Luk.-Ev.; auch Ritschl: Lehre von der Rechtf. u. Vers. Bd. II. 2. Aufl., S. 35).

Wenden wir uns nun zu dem Inhalte der Gerechtigkeit der Reichsge-

nossen, wie er von Jesus in der Bergpredigt durch die Erfüllung der atlichen Gebote ausgesprochen wird (5,21), so muß auffallen, daß sich Jesus auf die Nächstenliebe oder die sog. zweite Tafel des Gesetzes beschränkt, während er doch in der bekannten Antwort auf die Frage nach dem größten Gebot die Gottesliebe vorausgehen läßt. Mit der letzteren nämlich berührt sich in jenem Abschnitt der Bergpredigt nur das Verbot des Schwörens, sofern es da eine Verhinderung des Mißbrauchs des Namens Gottes gilt. Aber abgesehen davon, daß dies doch nur etwas Negatives wäre, muß man auch in diesem Stück den Gesichtspunkt streng festhalten, daß hier das Schwören nur im Verkehr der Nächsten oder der Reichsgenossen unter einander verboten wird. Dieser Verkehr der Kinder Gottes ruht auf der Wahrhaftigkeit, welche das Lügen wie das Schwören ausschließt. Der Schwur dagegen, den die Obrigkeit zu fordern berechtigt ist, kommt hier nicht in Betracht.

Von der Gerechtigkeit der Reichsgenossen, sofern dieselbe die Liebe zu Gott enthält, redet die Bergpredigt nicht, weil von ihr auch nicht der wahre Inhalt der Vatergerechtigkeit Gottes offenbart werden konnte. Dieser letztere ist, wie aus 5,10,11 schon entnommen wurde, nichts anderes, als das Geheimnis der Person Jesu, des Christus. Und wie die Bergpredigt dieses Geheimnis zurückstellt, so auch die solcher Gabe entsprechende Aufgabe. Dagegen darf die Gerechtigkeit, sofern sie Nächstenliebe ist, zur Darstellung kommen, weil sie in gewisser Beziehung für die allgemeine menschliche Vernunft durchsichtig ist. Von dieser Seite wird die Gerechtigkeit in dem Worte 7,12 zum Ausdruck gebracht: „Alles was ihr wollt, daß euch die Leute thun, also sollt auch ihr ihnen thun; denn das ist das Gesetz und die Propheten.“ Wenn es sich freilich um die Ausführung dieses Grundsatzes handelt, so wird sie sich nur unter den Reichsgenossen oder im Hause des himmlischen Vaters finden; daher diese Forderung von Jesus auch nur auf Grund jener großen Gabe aufgestellt wird, die in den Worten liegt: „Bittet, so wird euch gegeben u. s. w.“ (7,7 ff.).

Indem Jesus endlich die atl. Gebote der zweiten Tafel in die Vollkommenheit erhebt, und dadurch die Nächstenliebe von jeder Äußerlichkeit oder Heuchelei befreit, bis zur wahren Uneigennützigkeit, ja Opferfreudigkeit, und endlich zur Feindesliebe gesteigert und erweitert wird (5,21 ff., 38 ff.), so gelangen wir allerdings hier an eine Grenze, wo uns ein Blick in den Grund der Berechtigung solcher überirdischer Forderungen und in den Ursprung der Kräfte, welche allein sie erfüllen können, gestattet sein muß. Indem Jesus auf jenem Gipfel angelangt ist, auf dem er die Erwiderung der Beleidigung mit Wohlthat und des Hasses mit der Liebe fordert, vermag er diese Forderung nur also zu begründen, daß er sagt: „auf daß ihr Söhne werdet eures himmlischen Vaters, denn er läßt seine Sonne aufgehen u. s. w., und schließlich: „so sollt nun ihr vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist (5,45,48). Da ist nun auf zweierlei hinzuweisen. Jene Forderung könnte nicht erhoben werden, wenn sie nicht an Kinder ihres himmlischen Vaters gerichtet wäre, welche durch ihre Erfüllung immer mehr Söhne, d. h. aus unmündigen mündige Ebenbilder ihres Vaters werden sollten. Dann aber — und dies ist nicht minder wichtig — muß ja in dem Vater dieselbe oder noch eine höhere Liebe vorhanden sein, wenn er zu jener Forderung be-

rechtigt sein soll. Jene Liebe nun ist eben die Gerechtigkeit oder auch Vollkommenheit des himmlischen Vaters; und sie kann hier noch nicht ihren vollkommenen Ausdruck finden, weil hier das Geheimnis der Person Jesu noch nicht enthüllt werden kann. Soviel aber ist auch hier schon gewiß, daß es sich auch auf Seiten Gottes um Hingebung seiner selbst, um Aufopferung handeln muß, und daß seine Liebe nicht in dem Gebiete der Offenbarung seiner Allmacht und Weisheit, d. i. der Natur sich erschöpfen kann. Denn wenn von dem Reichsgenossen gefordert wird, daß er nach dem Schlage auf den rechten Backen auch den linken darbiete oder zu dem Rock noch den Mantel hinzugebe, so wird von ihm mehr gefordert, als in der göttlichen Gabe des Regens und Sonnenscheins an die Bösen und Undankbaren ausgedrückt ist. So würde ja die Vollkommenheit der Söhne Gottes die Vollkommenheit des Vaters übersteigen, wenn sich uns die letztere nicht noch auf einem anderen Gebiete eben als solche erwiese. Das geschieht in der zweiten Hälfte der Evangelien, in welcher Wesen und Bedeutung Jesu als des Sohnes Gottes zur Offenbarung kommt. Erst hier kann denn auch die christliche Ethik ihren abschließenden Ausdruck gewinnen, indem sowohl die Gottesliebe als die Nächstenliebe des A. T.s neutestamentlich erfüllt wird.

Bevor wir aber weiterschreiten, möge hier noch eines Zuges der Lehre Jesu gedacht werden, welcher der bisherigen Ausführung zu widersprechen scheint. Das ist der Gesichtspunkt des Lohnes oder der Vergeltung, unter den Jesus so häufig das ethische Verhalten oder die Frömmigkeit der Reichsgenossen stellt (5,12. 6,4. 6,18). Da ist nun zu berücksichtigen, daß es Jesus liebt, in Gleichnissen zu reden; selbst auf die Gefahr hin, mißverstanden zu werden. So vergleicht er Gott mit dem ungerechten Richter oder den Christen mit dem ungerechten Haushalter und fordert von jenem, daß er diesen nachahme (Lk. 18,1 ff., 16,1 ff.). So gebietet er 6,20: sammelt euch Schätze im Himmel u. s. w., als dürfe gewissermaßen die Habsucht selbst bleiben und nur auf einen anderen Gegenstand hingeleitet werden. Aber mit diesem Gegenstand verändert sich auch die Thätigkeit und das Gemüt des Menschen. Was sind die Schätze, die wir sammeln sollen? Sie sind die Vatergerechtigkeit und das Himmelreich selbst, die der Reichsgenosse immerdar schon besitzt und immer von neuem erwirbt (vgl. 6,33); und wer darauf seinen Sinn richtet, der ändert denselben, welcher vorher auf das Vergängliche gerichtet war, und damit sich selbst.

Wenn Jesus derart in Gleichnissen redet, so fordert er eine Übersetzung des Irdischen ins Himmlische. Das gilt nun auch vom Lohn. Es ist ein himmlischer Lohn und ein himmlisches Trachten nach Lohn gemeint. Der Lohn ist nichts anderes als die Seligkeit des HR. oder die Liebe des himmlischen Vaters. Die wird darum nicht wie irdischer Lohn nach dem Maße der Arbeit abgemessen, wie eben auch die Arbeit im HR. nicht Tagelöhner- oder Knechtes-Arbeit, sondern Kindesarbeit ist (18,23 ff.), und wird doch wiederum wie Vaterliebe jeder Kindesindividualität gerecht (25,14 ff.; vgl. Lk. 19,16 ff.). Bezüglich der Grundanschauung vergleiche man Matth. 5,10 u. 12. Die Seligkeit des HR., die den Kindern Gottes überhaupt zugeschrieben wird, wird hier als die überreiche Entschädigung hingestellt, welche den um der Gerechtigkeit willen Verfolgten zu teil wird. Wenn aber der Lohn als ein im

Himmel befindlicher bezeichnet wird, so soll er darum nicht als ein ferner, jenen erst spät werdender, sondern als ein seiner Herkunft und Wirkung nach himmlischer, ewiger und überschwänglicher angesehen werden.

V. Die Gerechtigkeit der Reichsgenossen und das Gesetz des Alten Testaments.

Den Schluß dieses größeren Abschnittes möge eine kurze Ausführung dessen bilden, was Jesus mit dem Worte sagen will: Ich bin nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (5, 17). Dieser Spruch richtet sich gegen das Urteil der Schriftgelehrten und Pharisäer, daß Jesus dem Gesetze des A. T.s Abbruch thue durch Aufhebung manches seiner Forderungen, und daß daher die Gerechtigkeit der Jünger Jesu eine minderwertige als die ihrige sei (vgl. 9, 11. 15, 2). Jenes Urteil aber blieb ja in dem von den Pharisäern verführten Volke maßgebend und hat in dem für Israel bestimmten ersten Evangelium die Gestaltung der Bergpredigt und ihre hervorragende Stellung in demselben veranlaßt. Indem nun die Bergpredigt die Grundlosigkeit jener Behauptung aufzeigt, hat diese ihre Art und Stellung wiederum dem Vorurteil Vorschub geleistet, daß Jesus nur gekommen sei, Gesetz und Propheten in der Bedeutung zu erfüllen, welche die Bergpredigt ausführt. Denn allerdings kann darüber kein Zweifel sein, daß hier vom A. T. die Rede ist, sofern dasselbe göttliche Forderungen oder die Gerechtigkeit der Menschen Gottes ausdrückt. Aber vor dieser menschlichen Gerechtigkeit steht ja die göttliche des himmlischen Vaters, von der wir in den folgenden Abschnitten eingehender zu handeln haben werden. Und während die Erfüllung von Gesetz und Propheten, sofern dieselben die Gerechtigkeit Jehovahs enthalten, durch Thun und Leiden Jesu, des Menschensohnes, sich vollzieht, gilt es hier eine Erfüllung der göttlichen Gebote in Worten oder eine Erhebung der Gerechtigkeit der Reichsgenossen in die Vollkommenheit (5, 20, 21 ff., 48).

Nachdem nun Jesus erklärt hat, daß er gekommen sei, d. h. daß es seine Mission sei, das Gesetz des A. T.s in die Vollkommenheit zu erheben, verbindet er damit die Erklärung, daß dieses vollkommene Gesetz über Himmel und Erde hinaus Bestand haben werde, sofern es eben das Gesetz des Himmelreichs sei (vgl. 24, 35). Diesem seinem ewigen und das Universum überragenden Werte des Reichsgesetzes entspricht denn auch der Wert der Gewissenhaftigkeit und Treue der Reichsgenossen selbst in den kleinsten Geboten (vgl. Lk. 16, 10). Und nun führt Jesus eben diese Gewissenhaftigkeit oder Gerechtigkeit seiner Jüngerschaft im Vergleich mit der niederen Stufe der atlichen Gerechtigkeit durch (5, 21 ff.), indem er mit der letzteren zugleich die Karikatur verknüpft, welche in der Überlieferung der Ältesten an das atliche Gesetz sich angeschlossen hat (vgl. 5, 43. 15, 5, 6. 19, 3 ff.). Jota und Tütel aber, d. i. die kleinsten Gebote treten uns in der folgenden Ausführung beispielsweise entgegen als leiseste Zornesregung im Herzen oder Blick des Auges nach dem Weibe des anderen (5, 22, 28).

Hier gilt es nun, vor allem die Unveränderlichkeit und Ewigkeit des sog. Moralgesetzes des A. T.s fallen zu lassen, ein Irrtum, der sich auf das mißverstandene Wort 5, 18 oder auf Luthers Katechismus zu gründen pflegt. Das ganze A. T. ist Weissagung und bedarf der Erfüllung, sowohl was die göttlichen Heilsthaten und Heilsanstalten — sog. Zeremonialgesetz — als die

göttlichen Forderungen betrifft. Nicht als ein besserer Ausleger steht Jesus den Schriftgelehrten gegenüber, sondern als derjenige, der mehr ist als Jona, Salomo und Mose, als Tempel und Sabbath. So ist es denn auch nicht die Sprache eines Auslegers, sondern eines Gesetzgebers, die wir in den Worten vernehmen: „Ich aber sage euch u. s. w." (5, 21 ff.).

Gilt das nun aber vom Sinaigesetz, dessen Unvollkommenheit Jesus in solchen Worten deutlich genug ausdrückt — eine Unzulänglichkeit des Inhaltes, mit welcher die Unvollkommenheit seines Ursprungs übereinstimmen wird —, so muß das auch in seiner Weise von dem in mehr prophetischer Form gefaßten Doppelgebot gelten, welches Jesus als das größte Gebot bezeichnet hat (22, 34 ff.; Mk. 12, 28 ff.). Wenn Jesus sich hier mit einem Schriftgelehrten unterredet, dem er im Unterschied von vielen Genossen das Zeugnis ausstellt, daß er nicht fern vom Reiche Gottes sei (12, 34), so ist doch eben damit erklärt, daß wir uns mit diesen Geboten noch außerhalb des Reiches Gottes, d. h. eben auf der alttestamentlichen Stufe befinden. Stillschweigend pflegt man nun das alttestamentliche Gebot im Sinne Jesu auf die Höhe des N. T.s zu übersetzen, indem man das Gebot der Nächstenliebe, die sich im A. T. in der That auf den Volksgenossen einschränkte (vgl. Matth. 5, 43), nach Matth. 5, 44 u. Lk. 10, 29 ff. versteht. Aber während sich solche Erfüllung des zweiten Gebotes gewissermassen von selbst versteht, meint man das Gebot der Gottesliebe ohne weiteres aus dem A. T. herübernehmen zu können. Und doch ändert sich auch hier wie dort Gegenstand sowohl als Art und Wesen der Liebe.

Die Liebe des Israeliten zu Jehovah, seinem Gott, konnte nicht die wahre und vollkommene sein, weil die Offenbarung Jehovahs noch nicht die vollkommene war. Wie hätte andrerseits jene Liebe, auch wenn sie aus ganzem Herzen kam, eine vollkommene sein können, wenn eben dem ganzen Volke die „Herzenshärtigkeit" eigen war, die Jesus ihm zuschreibt (Matth. 19, 8)? Sofern Jehovah als Israels partikularer Gott angesehen ward, lag in der Liebe zu Ihm auch ein ähnlicher Zug des Egoismus, wie er in derjenigen Liebe zum Nächsten liegt, die Jesus Matth. 5, 46 f. beschreibt. Und zu welcher Tiefe nun gar hatte der Sadducäismus und Pharisäismus die Liebe zu Jehovah herabgezogen, wenn er dieselbe in der Leistung von Opfern oder von Fasten und Zehnten sah, für welche Leistung denn Jehovah durch Vergeltung in diesem und in jenem Leben sich erkenntlich zu zeigen habe (vgl. Mk. 12, 33; Lk. 18, 12)!

Liebe kann überhaupt nicht durch Gebot und Forderung erzeugt werden, und so gehört eben diese Gebotsform zur Unvollkommenheit des alttestamentlichen Standpunktes. Sie wiederholt sich daher auch nicht auf der neutestamentlichen Stufe. Liebe des Menschen zu Gott kann nur durch die Offenbarung Gottes an den Menschen hervorgerufen werden und wird auf seiten des letzteren nur eine vollkommene sein, wenn sie auf seiten des ersteren sich als die vollkommene bewiesen hat (Matth. 5, 48). Die vollkommene Liebe aber besteht in der Selbstaufopferung. Die beweist nun Gott nicht in der Natur, sondern in seinem Sohne Jesu als dem Christus. Daher übersetzt denn Jesus die Liebe zu Jehovah, welche das alttestamentliche Gebot fordert, in die Liebe zu ihm selbst, welche alles Irdische und die eigene Seele um seinetwillen haßt (Lk. 14, 26 f.; vgl. 5 Mos. 33, 9; Mk. 8, 34; Matth. 10, 37 ff.). Solche Liebe

kann nur als Erwiderung der Liebe Jesu, d. i. der Offenbarung Jehovahs in Jesu, gefordert werden. Diese Offenbarung aber tritt auf dem Gebiete der Evangelien erst in der zweiten Hälfte derselben heller hervor. So wenden wir uns den hiemit gegebenen Problemen zu, indem wir unseren Ausgang von dem Gegenstand der Liebe Gottes, dem sündigen Menschen nehmen.

B.

VI. Die Sünde.

Zunächst ist Jesus als ein rechter Arzt der Sünde wie der Krankheit entgegengetreten. Ohne viel Worte über die Not der Krankheit und das Elend der Sünde zu machen, hat er beides dem Gichtbrüchigen abgenommen (Mk. 2,1 ff.). Dagegen hat er allerdings den Mund geöffnet, um in mächtigen Worten die Seligkeit der Erlösten zu preisen und die Gerechtigkeit der Reichsgenossen eindringlich auszuführen (Mt. 5,2 ff.) Dennoch läßt uns Jesus viel tiefer in das Wesen der Sünde blicken, als es den Anschein hat.

Am schweigsamsten erscheint Jesus der Frage nach dem Ursprung der Sünde gegenüber. Und doch können wir nicht zweifeln, daß ihm nichts ferner gelegen hat, als der moderne Gedanke der allmähligen Entwickelung des Menschen aus dem Zustande tierischer Rohheit. Wie er der Depravation der Ehe, die uns das A. T. zeigt, entgegensetzt: „Von Anfang an ist es nicht also gewesen" (19,8), so kann auch die Sünde nicht etwas von Gott ursprünglich Gesetztes sein. Auch hier geht dem Ehebruch die Ehe, dem Verloren- und in der Fremdesein das Vaterhaus, der Krankheit die Gesundheit voraus. Ist doch Jesus der Christus als der Anfang und das Ende der Entwickelung des HR.s der stärkste Gegenbeweis gegen die sog. Entwickelungslehre. Denn jeder Fortschritt in der Entwickelung des HR.s vollzieht sich nur durch eine Rückkehr zu ihm, der allein der Heilige, der allein der Herr ist.

Dagegen führt Jesus allerdings in die Erkenntnis der Tiefen des Wesens der Krankheit ein, um die es sich hier handelt. Und zwar gilt es da eine Erkenntnis, die nicht nur dem Denken des natürlichen Menschen gänzlich fremd ist, sondern auch das A. T. weit überragt. Zunächst ist Thun und Lehren Jesu von dem Gedanken beherrscht, daß es außer der Sünde überhaupt kein Übel auf Erden gibt. Mit dem HR. ist, wie wir gesehen haben, die Seligkeit gegeben. Im Vaterhaus gibt es kein Übel, darum auch keine Sorge und keine Furcht (6,25. 10,28). Wo Jesus erscheint, da hört auch der Tod auf das zu sein, als was er geachtet wird. „Das Mägdlein ist nicht tot, es schläft"; und „der Gott Abrahams u. s. w. ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen." — Und wie das unendlich weite Gebiet des Umkreises der Übel von Jesus auf den Einen Mittelpunkt der Sünde eingeschränkt wird, so wird wiederum das Gebiet dessen, was die vorchristliche und auch die alttestamentliche Menschheit Sünde genannt hat, von Jesus auf das allein zusammengezogen, was wahrhaft Sünde ist. Im Bereich des Leiblichen und Natürlichen wohnt nicht die Sünde. Daher sind die Verunreinigungen, von denen das A. T. weiß, und mit denen die Pharisäer sich plagen, nicht das, wofür sie gelten. Aus dem Herzen allein kommt das, worauf es hier ankommt, die argen Gedanken und ihre Früchte, Hurerei, Diebstahl Mord u. s. w. (Mk. 7,15 ff.; vgl. Mt. 15,16 ff.).

Dagegen wendet sich nun der Gedanke Jesu. Während nicht die Krankheit des blutflüssigen Weibes, noch der Aussatz, noch selbst der Tod verunreinigt und von dem heiligen Gott scheidet (Mk. 1, 41. 5, 33 f.. 41), ist es allein die Sünde, die in der That profaniert und gemein macht (7, 15. 20. 23). Und damit ist die Scheidung von dem heiligen und lebendigen Gott gegeben. Da erscheint jene jüdische Aristokratie trotz ihrer Reinigkeitsbestrebungen ebenso gemein, als moderne Aristokratien, auch wenn sie ihre Sünden noble Passionen nennen. Für Jesus gibt es nur Eine Aristokratie derer, die die Sünde hassen. Die Sünde selbst allein ist Tod und Verwesung. Mit diesen Gedanken aber macht Jesus furchtbaren Ernst. Die Hölle ist ihm nicht Vernichtung, sondern ewige Verwesung (9, 47. 48).

Diese entsetzliche Folge verknüpft indessen Jesus nirgends mit dem allgemeinen Zustand der Sünde, den er bei allen Menschen voraussetzt (z. B. Mt. 7, 11), sondern mit persönlichen Thaten und Entscheidungen (5, 22; Mk. 9. 42 ff. 3, 29). Solche Handlungen aber sind nicht Früchte eines für sich dastehenden Wesens, sondern lebendige Beziehungen und Reaktionen zu der uns von allen Seiten umgebenden göttlichen Macht. Der Mensch ist von vornherein für Gott geschaffen, wie das Auge für das Licht (Mt. 6, 19 ff.), wie das Kind nur was es ist durch seine Eltern und für sie ist. Die Sünde ihrem innersten Wesen nach ist Aufhebung jener Beziehung, Verletzung dieser Gemeinschaft. Das ganze Lasterleben des verlorenen Sohnes mit seiner Verkommenheit und Unreinheit geht zurück auf seinen Auszug aus dem Vaterhaus und dieser auf das Verschließen seines Herzens gegen die Vaterliebe; wie alle Sünde des Volkes Israel herstammt von dem Bruch der Ehe mit Jehovah und in der Herzensferne von ihm besteht (Mk. 7, 6. 8, 38).

Damit kommen wir auf das letzte Wesen der Sünde, die Schuld, d. i. die Verschuldung an Gott (Mt. 6, 12. 18, 21 ff.; Lk. 7, 41 ff. 11, 4). Und hier wird sich der Grad der Schuld richten nach dem Wesen sowohl Gottes und des Menschen als auch der Beziehung, die zwischen beiden von vornherein besteht. Und wiederum wird der Grad der Verschuldung von dem Maße der Erkenntnis jener Realitäten abhängen.

Wir hören nicht, daß Jesus den Grad der Sünde und Schuld der Heidenwelt abschätzt, wie er sich auch nicht mit dem Ursprung des Heidentums beschäftigt. Er hat es mit den höheren Stufen der Sünde auf dem Gebiete der Offenbarung im engeren Sinne des Wortes zu thun. Das ist die Offenbarung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, oder Jehovahs. Hier nun ist die Sünde nichts anderes als der Unglaube und der Mangel an Vertrauen auf den, von dem der Psalm sagt: daß er sich wie ein Vater über die erbarme, die ihn fürchten (Ps. 103). Wenn die Heiden Gotte die Ehre des Schöpfers entzogen haben, so ist die Sünde Israels die Sünde des verlorenen Sohnes, des ehebrecherischen Weibes. Und diese Sünde ist, darum weil das eigene Herz böse, eigensüchtig und unzuverlässig ist: auch zu Jehova kein Vertrauen haben und Ihm seine „Gerechtigkeit" entziehen, nichts von dem wissen wollen, was im Hause Jehovahs gilt: Bittet, so wird euch gegeben u. s. w., darum nicht auf Jehovahs Güte trauen und harren können. In ein solches Herz, das dieser Ursünde verfallen ist, zieht dann erst ein die Sünde in ihrer Mannigfaltigkeit, sei es die Dreigestalt: der irdischen Sorge, des Betrugs des Reichtums und der bösen Lust (Mk. 4, 19) oder jene Zwölfgestalt (Mk. 7, 21 f.).

Besteht also das eigentliche Wesen der Sünde im Unglauben, aus dem erst die Sünden entspringen, in jener inneren Finsternis, aus der die äußere hervorgeht (Mt. 6, 23), so ist derselbe auch die große unendliche Schuld, die wir nicht aus eigenen Kräften einlösen können, weil sie in dem Verlust der Gerechtigkeit Gottes oder Gottes selbst besteht, der allein der Gute ist (Mk. 10, 18). Gibt es hier kein Entrinnen aus der Schuldhaft des Richters (5, 26), so verfällt wiederum alle Unreinheit des menschlichen Herzens und damit der Mensch selbst dem unauslöschlichen Feuer der Hölle (5, 22; Mk. 9, 48), in welchem wir nur die Reaktion der Heiligkeit Gottes gegen den erkennen können, der seine Güte verachtet hat. (Ausführlicheres zu VI. VII. IX. s. bei Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu, S. 219 ff.)

VII. Die Vergebung der Sünde.

Die Thätigkeit Jesu besteht nach dem Bericht der Evangelien in der Predigt vom Reich und in der Krankenheilung. Es soll offenbar werden, daß Jesu Sendung Erlösung von allem Übel und daß darum die Botschaft von ihr wirklich das Evangelium, d. i. die vollkommene Freudenbotschaft ist. Die Predigt vom Reich aber faßt sich zusammen in der Sündenvergebung oder Aufnahme in das Vaterhaus Gottes. In der Perikope vom Gichtbrüchigen tritt uns der Zusammenhang von Sündenvergebung und Beseligung besonders deutlich entgegen. Jesus ist der Arzt, der den ganzen Menschen gesund macht. Da nun hier auch Gegner und Zweifler vorhanden sind, so muß die leibliche Heilung zugleich dazu dienen, das unsichtbare Wunder der Sündenvergebung zu beweisen. Es handelt sich aber um denselben Schluß, den Jesus auch Mt. 12, 28 macht. Wenn Jesus in vollkommener, d. i. eben in wunderbarer Weise heilt, so muß in ihm das Reich Gottes gekommen sein, wie mit der Seligkeit so auch mit der Gerechtigkeit des himmlischen Vaters.

Immer dringender tritt uns damit die Frage entgegen, wer der sei, der hier die Sünde vergibt oder in dem das Reich Gottes kommt. Diese Frage aber und damit schließlich die andere, was es um die Sündenvergebung selbst sei, kann erst beantwortet werden, wenn eine andere erledigt ist, die freilich fast als eine selbstverständliche gilt, die Frage, wer denn überhaupt Sünde zu vergeben im stande und berechtigt sei? Hier genügt keineswegs das allgemeine Wort „Gott", wie denn das Wort des Apostels Paulus noch Geltung hat: daß es viele sogenannte Götter und Herren gebe (1 Kor. 8, 5). Nicht der Gott der Naturoffenbarung, über den heidnische Philosophen spekuliert haben, geschweige die „Gottesideen" der Philosophen selbst, vergeben Sünde, sondern nur Jehovah, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Von jenem Gott könnte man mit ebensoviel Recht denken, daß er sich um die Sünde gar nicht kümmere, wie die Götter Epikurs, oder daß er unbarmherzig die Sünde strafe. Der Gott Israels aber, von dem hernach weiter die Rede sein wird, ist zugleich der heilige, der erhabenste und allerhöchste, wie er der barmherzige und gnädige ist. So vergibt Er denn die Sünde, aber nur in der Seinem Wesen, d. i. Seiner Gerechtigkeit entsprechenden Weise. Es ist der Gott, der Israel aus Gnaden erwählt und aus Ägypten geführt, aber durch das Passah und das Bundesopfer seiner Sünden entledigt hat; es ist der Gott, der durch Mose und David, durch Propheten und Psalmisten sich offenbart hat.

Wenn demnach in der entscheidenden Perikope vom Gichtbrüchigen der Mensch Jesus als der, welcher die Sünde vergibt dem Gotte der Sündenvergebung gegenübertritt und damit das große Problem vorliegt, welches die Schriftgelehrten durch das Wort: „er lästert" lösen, so ist zunächst dieser Gott lediglich als der Gott der alttestamentlichen Offenbarung, d. i. des Gesetzes und der Propheten, zu erkennen. Und dem entspricht denn andrerseits, daß wir es in Jesu nicht mit einem Menschen zu thun haben, der aus dem natürlichen Zusammenhange der Menschheit entsprungen ist, sondern mit demjenigen, welcher sich „den Menschensohn" nennt.

Die Gegner Jesu, welche ihn der Lästerung beschuldigen, kennen ebenso wenig den Gott der Sündenvergebung — ist doch ihr Herz fern von ihm (Mk. 7,6) — wie den Menschen der Sündenvergebung, oder wie sich Jesus selbst nennt „den Menschensohn". So wird zunächst alles auf das Verständnis dieses Namens ankommen, welchen das Markusevangelium nicht zufällig da, wo es ihn zum erstenmale einführt, als das Subjekt der Sündenvergebung auftreten läßt (2,10; vgl. 8,31. 10,45). Wir dürfen aber hoffen, daß zwischen dem Wesen des „Menschensohnes" und dem des „Gottes Israels" — den das „ehebrecherische Geschlecht" nicht kennt — nicht jener Gegensatz vorhanden sein wird, der die Gegner zu der Beschuldigung der „Lästerung" veranlaßte.

VIII. Der Menschensohn.

So gewiß das Wort „Menschensohn" schon seiner Form nach auf das A. T. zurückweist, so wenig darf man doch den Namen „der Menschensohn" in irgend einer alttestamentlichen Stelle suchen. Als solcher ist er die Schöpfung Jesu selbst. Denn nirgend im A. T. ist von „dem Menschensohn" die Rede, so oft dasselbe auch von den Menschenkindern überhaupt redet (z. B. Ps. 8). Aber auch die Anrede an den Propheten Ezechiel: „Du Menschenkind" soll denselben nur an sein allen Menschen gemeinsames Wesen erinnern, und die Schilderung des auf den Wolken kommenden faßt sich dahin zusammen, daß derselbe im Gegensatz zu den erschreckenden Tiergestalten wie „ein Menschensohn" erscheine (Dan. 7,13). Das Charakteristische des Namens Jesu ist, daß er „der Menschensohn" ist. Indem sich aber Jesus also allen übrigen Menschensöhnen gegenüberstellt, hat er wiederum nicht die natürliche oder empirische Menschheit im Sinne, sondern die Menschheit Gottes oder genauer Jehovahs, des Gottes Israls. Für Jesus, der nicht von einer philosophischen Betrachtung der Menschheit ausgeht, sondern von der heilsgeschichtlichen des A. T.s, kommen nur jene Menschensöhne in Betracht, die eben in der Heilsgeschichte der Menschheit einen Platz haben. Das sind jene Gerechten und Propheten, die im Dienste Jehovahs garbeitet und gelitten haben und deren Reihe schon mit Abel beginnt. Von vornherein hat sie der „Schlangensame" verfolgt (Mt. 23,33.35). Was diese „Menschen Jehovahs" vor Jesus gewesen sind, das werden seine Jünger nach ihm sein, das Salz der Menschheit und das Licht der Welt (5,12.13.14).

Was nun jene „Menschen Jehovahs", die „Gerechten und Propheten" des A. T.s erduldet und wiederum was sie errungen und gewirkt haben, das ist alles Weissagung auf den Menschensohn, auf den daher ebenso alle Leiden der Knechte Jehovahs wie ihre Verherrlichungen — vom Protevangelium an

bis zu Dan. 7,13 — geschrieben sind (Mk. 9,12. 14,21.62). Auf den Menschensohn weissagt jeder Beruf und Dienst im alttestamentlichen Reiche Gottes, Priester, König und Prophet, nur daß man solchen Beruf nicht willkürlich beschränke. Führt doch der Beruf des Propheten, der das Wort Jehovahs zu verkündigen hat, auch in das Leiden des Knechtes Jehovahs, welches Jes. 53 beschrieben wird, und ist dies Leiden zugleich das Thun des Arztes, „durch dessen Wunden wir geheilt sind", und des Priesters, der durch die Hingabe seiner Seele oder die Selbstaufopferung mit Jehovah vereinigt. Der Priester aber ist, wie man an Mose und David sehen kann, ursprünglich wiederum eins mit dem König und Hirten. So beruft sich Jesus auf Priester und König als Weissagung auf den Menschensohn (Mt. 12,3.4.5.8), ebenso wie er alle Leiden der Knechte Jehovahs als die göttliche Anordnung und Kundgebung ansieht, um derenwillen auch „der Menschensohn" leiden und sterben muß (Mk. 8,31. 9,12 u. a.). Der Menschensohn ist der Mann, von dem das ganze A. T. weissagt als dem, durch welchen der Heilswille Jehovahs sich vollziehen werde, aber nicht bloß in Herrlichkeit, wie die Pharisäer von ihrem Messias hofften, — sondern zuerst in Niedrigkeit und Aufopferung der Seele (10,45). Das führt uns auf die Frage nach der Sündenvergebung im A. T. (vgl. Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu, S. 178 ff.).

IX. Die Sündenvergebung im Alten Testamente.

Opfer und Gebet sind die Grundbestandteile des ältesten Gottesdienstes. Wiederum setzt das Gebet das Opfer voraus. Denn nur durch das letztere vollzieht sich die Versöhnung oder Einigung zwischen Gott und dem Menschen, auf Grund deren jener Verkehr zwischen beiden eintreten kann, der Gebet heißt. Es gilt zuerst eine Brücke schlagen zwischen dem sündigen und unreinen Menschen einerseits und dem heiligen Gotte andrerseits. Das geschieht durch das Opfer. Aber wie? Läßt sich Gott wie ein Mensch durch Geschenke gnädig stimmen oder auch Zorn und Strafe abkaufen? Das war wohl die allgemeine heidnische Anschauung, nicht aber kann es von dem Gotte Israels gelten (Ps. 50. 51). Freilich muß sich auch Jehovah Opfer im Sinne von Geschenken und Gaben von seiten seiner Frommen und Getreuen gefallen lassen, weil sich das der antike Mensch und auch der Israelit nicht anders denken konnte; läßt er sich doch auch ein Haus, ein Herdfeuer und eine Dienerschaft, die Priester, gefallen, obwohl das ganze Volk sein priesterlich Königreich sein soll. Aber alle jene Gaben an Jehovah setzen den Bund Jehovas mit seinem Volke und dieser wiederum die Sündenvergebung voraus. Israel muß erst bei Jehovah in Gnaden stehen, ehe es in Anspruch nehmen darf, Ihn durch Opfer und Gaben zu ehren. Das gilt auch von den sogenannten blutigen Opfern, d. h. dem Fett und Fleisch, das auf Jehovahs Altar kommt.

Ein anderes dagegen ist es mit dem Blute selbst, das nicht ins Opferfeuer kommt und so wenig zum Genusse Jehovahs als des Menschen bestimmt ist. Jehovah kann nur als Gabe gegeben werden, was für den Menschen selbst als Genußmittel von Wert ist. Das gilt nicht vom Blute des Tieres, in welchem die Seele ist. Das ist derjenige Teil des Tieres, den der Mensch

überhaupt nicht in seiner Gewalt hat, der vielmehr durchaus Gottes unantastbares Eigentum ist.

Wie nun das Tier überhaupt nach Gottesbestimmung ein Diener der Menschheit ist, im Leben ihr arbeiten hilft und im Tode ihr sein Fleisch zur Nahrung, sein Fell zur Kleidung darbietet, so hat Gott das Edelste im Tier, seine Seele, die im Blute waltet, zum edelsten Zweck bestimmt, des Menschen Sünde vor Gottes Augen zu bedecken (3 Mos. 17,11). Darum war ursprünglich in Israel alles Schlachten ein Opfern.

Daß nun das Blut des Opfertieres, wiewohl es vom Priester an den Altar gebracht wird, nicht eine Gabe des Menschen an Gott, sondern eine Gabe Jehovahs zur Bedeckung der Sünde sei, die sich an der Stätte der Gegenwart Jehovahs anklagend eingefunden hat, das zeigen am deutlichsten die beiden alttestamentlichen Grundthatsachen, auf denen der Bund Jehovahs mit seinem Volke beruht, deren daher auch Jesus bei Stiftung des Neuen Bundes gedenkt (Mk. 14,24), Passah und Bundesopfer (2 Mos. 12. 24). Vom sogenannten Passahopfer empfängt Jehovah nichts, vielmehr dient das Blut zur Bedeckung und Heiligung der Wohnungen Israels; und vom Blute des Bundesopfers wird die Hälfte auf das Volk gesprengt, damit erkannt werde, wozu die Heranbringung des Blutes an den Altar überhaupt diene, nämlich zur Abwaschung der Sünden des Volkes.

Der große Gedanke, die Seele aller Ethik, daß einer für den anderen eintrete, ihn liebe, ihm diene, für ihn leide bis zur Hingabe seines Lebens: ist auch Inhalt des Opferblutes, das die Sünde bedeckt. Weil die Sünde das Gegenteil jenes Gedankens ist, der Egoismus, darum kann sie Gott, der Gute, nicht sehen. So wird sie auf der alttestamentlichen Stufe der Offenbarung durch das Blut des Opfertieres, das sich hier ganz und gar als Diener Jehovahs beweist und darum heilig ist, den Augen Jehovahs entzogen.

Nun sind ja aber im A. T. noch Diener Jehovahs andrer und höherer Art vorhanden, die gleichfalls im Dienste ihrer Brüder ihr Blut vergießen und ihre Seele hingeben. Das ist jene Reihe der Gerechten und Propheten, die schon mit Abel beginnt. Zunächst freilich steht ihr Leiden, das Leiden der Gerechten, da als ein schweres und dunkeles Rätsel, an dessen Lösung die Sänger der Psalmen und die Weisen des A. T.s sich zerarbeiten. Das ist die Tragödie des A. T.s. Wenn wir aber auf solche Höhepunkte sehen, wie Mose, Hiob und der Knecht Jehovahs (Jes. 53) sind, so ringt sich die Lösung empor, daß die Leiden der Gerechten die Sünden der Ungerechten decken. So erbarmt sich Jehovah des abtrünnigen Volkes um Mose willen (2 Mos. 32 f.), so bittet und tritt als Priester Hiob für seine sündigen Freunde und Ankläger ein (Hiob 42,8), bis es endlich vom Knecht Jehovahs — und das wird ja wohl das Prophetentum sein — heißt: „durch seine Wunden sind wir geheilt" (Jes. 53,5).

X. Jesus, der Knecht und das Lamm Jehovahs.

Den Pharisäern gegenüber, welche Jesum und seine Jünger wegen Sabbatübertretung anklagen, beruft sich der Herr auf das Vorbild der Priester welche nach dem Gesetz auch am Sabbat im Tempel die vorgeschriebenen Opfer darzubringen haben und also den Sabbat entheiligen müssen (Matth.

12, 5). Nun besteht ihre Thätigkeit, wie oben ausgeführt worden ist, in erster Linie in der Entsündigung des Volkes durch die Ausgießung des Blutes, durch welche immer die Wiederherstellung jenes Bundes erfolgt, welcher einst durch Passah- und Bundesopferblut geschlossen worden ist. Ihre Berechtigung aber, den Sabbat durch solche Arbeit zu entweihen, beruht darauf, daß der Sabbat, als der Tag der Erquickung und der seligen Paradiesesruhe nur eine Gabe Gottes an das zuvor entsündigte und mit Ihm geeinte Volk sein kann. Statt also den Sabbat wirklich zu entweihen, heiligen sie ihn vielmehr, indem sie ihn überhaupt erst ermöglichen.

Indem nun Jesus im Hinblick auf das Thun der Priester erklärt: „ich sage euch aber, daß hier Größeres ist als der Tempel", sagt er, daß in seinem Dienst als des Arztes, der von Sünde und allem Übel erlöst, sich erfülle, was durch Priester und Opfer dort vorbildlicherweise geschehe. Das faßt denn schließlich das große Wort Jesu zusammen, „daß des Menschensohn nicht gekommen sei, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und seine Seele als Lösegeld hinzugeben für viele" (Mk. 10, 45). Wenn im Zusammenhange dieser Worte „der Menschensohn" den Völkerherrschern gegenübersteht, wie er denn als der Christus der Herr der Menschheit ist, so soll eben hier gerade hervorgehoben werden, daß Grundlage und Wesen dieser seiner Herrschaft eben jener Dienst sei, auf den die Arbeit und das Leiden aller Knechte Jehovahs im A. T. weissage. Inhalt und Zweck dieses Dienstes aber spricht Jesus mit Worten aus, welche sich am nächsten mit dem Ausdruck berühren, der sich in der prophetischen Schilderung des Knechtes Jehovahs findet (Jes. 53, 10, 11, 12). Es ist die Hingabe der Seele als Schuldopfer oder Lösegeld in den Tod für Viele, welche dort ausgesagt wird. Das besondere Wort „Lösegeld" ist von Jesus gewählt, weil von ihm auch die Sünde zuhöchst unter den Gesichtspunkt der „Schuld" gebracht wird, wie oben gezeigt wurde. Was als eine Abwaschung oder Bedeckung der Unreinheit der Sünde bezeichnet werden kann, wird hier die Erlegung jener Schuldsumme genannt, durch welche die sündige Menschheit Gotte verhaftet ist.

Das ist denn derselbe Dienst, welcher im Zusammenhang mit der Passahmahlzeit von Jesus als die Ausgießung des Blutes des neutestamentlichen Passahlammes zur Sündenvergebung und Aufrichtung des Neuen Bundes bezeichnet wird (Mk. 14, 24; Matth. 26, 28). In diesen Worten der Abendmahlseinsetzung aber wird der Gabe der Sündenvergebung und Rechtfertigung noch eine zweite Gabe hinzugefügt, der Genuß des Fleisches und Blutes des neutestamentlichen Passahlammes. In welchem Verhältnis steht nun diese neue Gabe zu jener ersten und was ist ihre besondere Bedeutung? Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir diese Beziehung als die nämliche auffassen, welche zwischen der Sündenvergebung und der Heilung besteht, wie sie beide dem Gichtbrüchigen zuteil wurden (Mk. 2, 10, 11). In dem Bedürfnis der Sündenvergebung sind alle Menschen einander gleich, wenn auch die Empfindung desselben ihrer Stärke nach verschieden ist. Was dagegen die Not des Lebens und die die Menschen bedrückenden Übel betrifft, so sind dieselben durchaus eigenartig und individuell. Der Gesunde kann sich schwer in die Not des Kranken, der Wohlhabende in die des Armen u. s. w. versetzen. Daher pflegt jeder Leidende gerade sein Übel als das besonders schwere anzusehen. So

sehen wir nun, daß Jesus dem Menschen zunächst durch die Predigt des allgemeinen Evangeliums die gemeinsame Last der Sünde und Schuld abnimmt und daß er nur in seltenen Fällen dem einzelnen insbesondere die Gabe der Sündenvergebung zusichert. Dagegen erfordert das individuelle Übel des einzelnen, daß Jesus in seinen Heilungen sich mit jedem einzelnen persönlich zu schaffen macht, sich wohl auch besonders vergewissert, daß der Kranke gerade sein Übel als Übel empfinde (Mk. 10,51; vgl. Joh. 5,6).

So hat denn Jesus, indem er von seinen Jüngern Abschied nehmen will, in jenem Gedächtnismahl seine Arztthätigkeit zusammengefaßt und seinen Gläubigen als Vermächtnis überliefert. Ebenso faßte sich die rettende, bewahrende und stärkende Macht Jehovahs, der sich Israels Arzt nennt, nach den mannigfaltigen Wunderthaten des Auszuges aus Ägypten im Passahmahl zusammen, um Israel als Volk Jehovahs durch die Weltgeschichte zu geleiten. Obwohl nun auch jenes Mahl, wie dieses, ein Gemeindemahl ist, so hat doch eben der leibliche Genuß den eigentümlichen Vorzug, auf den es hier ankommt. Als Arzt und Träger seiner Arznei tritt Jesus an den einzelnen heran und in den einzelnen herein, um ihm die Stärkung für seine besondere Not zu bringen. Hier müssen alle Zweifel schweigen, ob Jesus sich auch des Ärmsten und Verlassensten erbarme, und ob auch der Verklärte und zur Rechten des Allmächtigen Sitzende seine Verheißung wahr mache, daß er in jedem Geringsten seiner Gläubigen wohnen wolle. Jede solche leibliche Einkehr aber des Herrn der Verklärung in uns, seinen sterblichen Erlösten ist ein neues Pfand unserer eigenen Verklärung und der Wiederherstellung des Paradieses (vgl. Matth. 12,13). Darum schließt Jesus im letzten Worte seiner Abendmahlsstiftung das Abschiedsmahl mit dem Mahl der Verklärung zusammen.

Die bald gnostisierende bald moralisierende Richtung, welche die eigentümliche Bedeutung unseres Sakramentes leugnet, und dasselbe zu einem Symbol erniedrigt, hebt konsequenterweise die Wirklichkeit und ewige Bedeutung der Heilthaten Jesu, aber ebenso auch seine Auferstehung von den Toten auf, eben damit aber auch die Berechtigung der Hoffnung auf eine künftige Verklärung.

Es mag hier bezüglich des anderen Sakramentes nur hinzugefügt werden, daß dieses gerade in der Form, welche es in der christlichen Kirche annehmen mußte, nämlich als Kindertaufe gleichfalls unter obigen Gesichtspunkt gebracht werden muß. Wie Jesus die Kranken und Schwachen durch leibliche Berührung geheilt hat, so hat er auch die Unmündigen des Friedens und des Heiles des HR.s auf leibliche Weise teilhaftig gemacht und seine Gemeinde durch Einsetzung des Taufsakramentes befähigt, das HR. denselben zugänglich zu machen (Mk. 10,14 ff.).

Indem wir Jesum als „den Menschensohn" bis in die äußerste Tiefe seiner Selbstoffenbarung begleitet haben, welche in der Hingabe seiner Seele in den Tod und der Darbietung seines Leibes als des neutest. Passahlammes zum Genusse der Gemeinde besteht, können wir doch nicht abschließend über die Bedeutung dieser seiner Selbstoffenbarung reden, wenn wir nicht über Herkunft und Wesen dieses seines Selbst weiteren Aufschluß empfangen. Wir versuchen denselben zu erlangen, indem wir nochmals von der Bedeutung des

Namens „der Menschensohn“ ausgehen, um von da in das Wesen des Namens „der Sohn Gottes“ einzudringen (vgl. a. a. O., S. 259 ff.).

XI. Der Sohn Gottes.

Es hat sich uns ergeben, daß der Name „der Menschensohn“ alle jene Ämter und Thätigkeiten umfaßt, welche der Jehovah, d. i. der Gott der alttest. Heilsgeschichte zur Erlösung, Heiligung und Beseligung seines Volkes eben aus diesem seinem Volke hat hervorgehen lassen, die Ämter der Priester und Propheten, der Könige, Hirten und Richter. Jedes einzelne dieser Ämter ist, für sich betrachtet, einseitig und mangelhaft und hat daher, wie schon oben angedeutet ward, in sich selbst das Bestreben, in das andere überzugreifen und dasselbe mit sich zu vereinigen. Was aber diese Ämter eigentlich zu dem macht, was sie sein und wirken sollen, das ist der Geist Jehovahs, der in den Trägern derselben waltet (vgl. Lk. 4,17.18). Dieser Geist andrerseits kann zu jenen Ämtern nur befähigen und begeistern, wenn Jehovah selbst in sich ist, was das Wesen dieser Ämter ausmacht. Nun ist es nicht nötig, daß Jehovah alle Namen jener Ämter selbst trage. Vielmehr ist das bezüglich gewisser Namen ausgeschlossen. Jehovah kann nicht Prophet und Priester genannt werden, sofern der erstere eben im Namen und als Bote Jehovahs redet oder beide als seine Diener thätig sind. Wohl aber ist Jehovah König, Hirte und Arzt seines Volkes, zugleich in der göttlichen und vollkommenen Höhe seiner Heiligkeit, wie der vollkommenen Tiefe seiner Barmherzigkeit. Ja, über diese Namen erheben sich auf Seiten Jehovahs die Namen des Vaters und des Ehegatten Israels, von denen der erstere wohl in alten Zeiten dem Priester beigelegt ward, später aber für Jehovah vorbehalten bleibt, während der andere Jehovah allein zukommen kann. Dennoch nehmen auch an diesem letzteren Namen die Knechte Jehovahs insofern teil, als auch sie von dem Geiste der Eifersucht erfüllt sein müssen, um in rechter Weise gegen den Abfall Israels von Jehovah eifern zu können. — In diesen Namen nun faßt sich der Inhalt des Bundes zusammen, den Jehovah mit seinem Volke geschlossen hat.

Treten wir nun ins N. T. und sehen auf Jesum und seine Berufsthätigkeit, so ergibt sich, daß Jesus nicht nur alle Thätigkeit der Knechte Jehovahs in sich als der Erfüllung jener Weissagung zusammenfaßt, sondern auch als Jehovah auftritt und jene Bundesthätigkeit des Gottes Israels in der vollkommenen Bedeutung und dem vollkommenen Umfange ausübt, den das A. T. dem inskünftige zur Vollendung seines Volkes kommenden Jehovah zuschreibt. Wenn Jesus der verlorenen Herde seines Volkes als der Hirte entgegentritt, so will er als derjenige Hirte geachtet sein, in welchem nach der Weissagung des Propheten Ezechiel (34) Jehovah selbst zu seinem Volke kommt, wiewohl damit die Frage gegeben ist, in welchem Verhältnis er denn zu dem David stehe, welcher nach derselben Weissagung dem geretteten Volke als Fürst gegeben werden soll (vgl. Mt. 22,42 ff.). So tritt Jesus in dem bekannten Worte an Jerusalem der heiligen Stadt als vollkommener Beschützer und Retter gegenüber in dem vom A. T. dargebotenen Bilde, welches Gesetz, Psalmen und Propheten von Jehovah in seiner Beziehung zu Israel und Jerusalem aussagen (Mt. 23,37; 5 Mos. 32,11; Ps. 36,8; 61,5; Jes. 31,5).

Wenn Jesus sich als der Arzt Israels weiß und seinem Volke beweist (Mt. 9, 12 f.; Lk. 4, 23), so erklärt er in diesem seinem Werke des Heilens nicht nur die Weissagung vom Thun des Knechtes Jehovahs erfüllt (Lk. 4, 18 ff.), sondern auch das Kommen Jehovahs (Mt. 11, 4. 5; Jes. 35, 3 ff.). Darum ist denn auch Johannes der Täufer mehr als ein Prophet, weil er der Elia ist, der dem großen Tag Jehovahs vorausgehen soll (Mt. 11, 9. 10. 14. 15; Mal. 3, 23).

Sollte aber nach solchen Erklärungen Jesu noch ein Zweifel sein, ob in ihm Jehovah selbst bei seinem Volke eingekehrt sei, so würde derselbe durch eine letzte Aussage Jesu niedergeschlagen. Wie er nämlich in Israel die verlorene Herde sieht, der er als der vollkommene Hirt entgegentritt, so ist ihm sein Volk auch das sündige, weil ehebrecherische Geschlecht, zu dem er nicht etwa als Freiwerber Jehovahs, sondern als der Bräutigam selbst kommt (Mk. 8, 38. 2, 19; Mt. 22, 2 ff.). Wie wenig Recht man aber hat, der vollen Bedeutung dieses Namens — den Jesus in den wenigen Worten Mk. 2, 19. 20 dreimal mit Betonung wiederholt — irgend abzuziehen, zeigt die der Eifersucht Jehovahs entsprechende, ja sie überbietende Forderung Jesu, um seinetwillen die ganze Welt und die eigene Seele zu hassen (Lk. 14, 26 f.; Mk. 8, 34 ff.; Mt. 10, 37 ff.). Sie überbietet jene Forderung der Liebe zu Jehovah, welche Jesus das erste und große Gebot genannt hat (Mk. 12, 29 f.), und berührt sich mit dem höchsten Ausdruck dieser Liebe, den das A. T. kennt. Denn was der Psalmist von Jehovah sagt: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil" (73, 25 f.), das hat Jesu vorgeschwebt, als er die Worte sprach: „Wer seine Seele erhalten will, der wird sie verlieren; wer aber seine Seele verliert um meinetwillen, der wird sie erhalten. Denn was hülfe es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und seiner Seele verlustig zu gehen?" (vgl. Ps. 49, 8. 9). Nur der gewinnt seine Seele, der nicht nach Himmel und Erde fragt, ja auch seine Seele selbst verschmachten läßt, wenn nur, statt wie im A. T. Jehovah, so von jetzt an dieser Jesus seines Herzens Trost und sein Teil ist.

Diese Forderung Jesu tritt in ihrer ganzen Macht und Bestimmtheit erst in der zweiten Hälfte unserer Evangelien (von Mt. 16; Mk. 8; Lk. 9 an) auf (Mt. 10, 37 ff. ist wie manches andere in diesem Kap. vorweggenommen). Denn Jesus will sich nicht nur, wie der alttestamentliche Jehovah, durch Worte und Thaten als den Hirten und Arzt Israels und als den Bräutigam bezeugt haben, sondern seine Selbstoffenbarung umfaßt nun auch schon die letzte und höchste Auswirkung jenes Hirtenwesens und Arztdienstes, wie sie im A. T. nur weissagungsweise an dem Knechte Jehovahs kund wird. Jetzt ist es Jehovah selbst, der als Hirte sein Leben läßt für die Schafe, der als Arzt durch seine Wunden die Kranken heilt, der als Bräutigam aus dem Leben hinweggerissen werden muß, um durch das Lösegeld seiner Seele die Braut aus ihrer Schuldhaft zu erkaufen (Mk. 2, 20. 8, 31. 10, 45; Jes. 53, 5. 8. 54, 5. 6). Hieß es nun im A. T.: Ich, Jehovah, bin dein Gott, der ich dich mit Wundern und Zeichen meiner Allmacht, aber auch mit Passah- und Bundesopferblut aus dem Diensthause Ägyptens erlöst habe, du sollst mich lieben von ganzem Herzen u. s. w., so heißt es nun: Ich, Jesus, dein Arzt, Hirt und Bräutigam, der seine Seele als Lösegeld für dich dahingegeben,

um sie aus Sünde und Tod zu erlösen, fordere von dir die Hingabe deiner Seele.

Bis hieher galt es uns die Erkenntnis des Verhaltens Jesu zu seinem Volke und zur Menschheit. Dasselbe ergibt sich als Erfüllung und damit auch Überbietung dessen, was Jehovah im A. T. für sein Volk gethan, darum auch Erfüllung und Überbietung dessen, was Jehovah von seinem Volke gefordert hat. Sollte dies letztere in der Liebe zu Ihm weniger durchsichtig erscheinen, so zeigt es sich in der Nächstenliebe desto deutlicher, wie das oben S. 304 hervortritt. Beweist sich nun Jesus in seiner Berufsthätigkeit der Menschheit gegenüber als Jehovah, d. h. als die neutestamentl. Erfüllung der alttestamentl. Jehovahoffenbarung, so muß auch der Name „der Sohn Gottes", durch welchen Jesus seine Beziehung zu Gott ausdrückt, einen Inhalt haben, der jenem Jehovahwesen entspricht. Das nur ist vor allem festzuhalten, daß das N. T. von dem ausgeht, als was Jesus sich geschichtlich bewiesen hat und immerdar dem Glauben beweist, um von da zu seinem Wesen aufzusteigen, während die griechische Kirchenlehre den umgekehrten Weg geht und eine Theologie des ewigens Wesens der Gottheit aufstellt, um bei dieser Erkenntnis stehen zu bleiben. Die Reformation, von der Rechtfertigung durch den Glauben anhebend, führt zum N. T. zurück. Ist aber nur dieser Weg von unten nach oben, nicht der umgekehrte, der rechte Weg, wie Luther immer hervorhebt, so verstehen wir, wie wenig Aufschlüsse uns über das göttliche Wesen „des Sohnes Gottes", d. i. dieses Jesus, nach seiten seiner Ewigkeit gegeben werden. Wir sollen eben lernen, daß die geschichtliche Offenbarung Jesu, sein Thun, Lehren und Leiden ewigen und göttlichen Wert habe, ewigen, göttlichen Wesens sei. So sagt nicht bloß das vierte Evangelium, daß wir nur durch den Sohn und in dem Sohn den Vater, d. i. den allmächtigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, erkennen können, sondern das sagt auch der Jesus der Synoptiker. Ja weil nur im Sohne das Wesen des Vaters sich auswirkt, so gilt: wie der Vater, d. i. der Herr Himmels und der Erden nur selbst sich erkennt — ein Mensch oder Engel nur, wenn es ihm Gott offenbarte —, so erkennt der Vater auch nur allein den Sohn, so daß kein Mensch des Sohnes Wesen erkennen kann, es offenbare ihm denn dasselbe der Vater (Mt. 11,27. 16,17). Das ist aber das Privileg der Gottheit, daß niemand über sie Gewalt habe, da sie in einem Lichte wohnt, zu dem niemand dringen kann. Wiederum weil der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater, so vermag er allein den Vater zu erkennen und zur Erkenntnis desselben zu verhelfen.

Selten tritt uns in „dem Sohne Gottes" die gottgleiche Erhabenheit entgegen; dort wie vor dem Hohenpriester offenbart sie sich menschlicher Verachtung und Mißhandlung gegenüber (Mk. 14,62. 8,38; Mt. 7,23). Vielmehr liegt nach dem biblischen Sprachgebrauch gerade des Sohnes Wesen in der Abhängigkeit, in der Unterwerfung und in der Willenlosigkeit gegenüber dem Vater. Der als „der Menschensohn", d. i. als der allen übrigen Menschenkindern gegenüberstehende Mensch die Macht hat Sünde zu vergeben und Übel wegzuthun, der als solcher auch auf den Wolken des Himmels kommen wird zum Gericht, der entäußert sich seinem Vater gegenüber gänzlich seines Willens (Mk. 14,36), läßt sich von seinem Vater zu denen senden, die sich nicht vor ihm scheuen werden (12,6), und bezeichnet als seine, des Sohnes des lebendigen

Gottes, Aufgabe, das zu erdulden, was Gottes ist, nämlich Schmach, Leiden und Tod (Mt. 16, 16. 21, 23). Wenn aber diese tiefste Erniedrigung der Regel nach mit dem Namen verknüpft wird, den Jesus als seinen Berufsnamen sich überhaupt beilegt, so ist doch zu bemerken, daß dies gerade dann geschieht, wenn von seinen Jüngern und Gläubigen in ihm seine die ganze Menschheit überragende Stellung und also sein Jehovahwesen oder seine Gottessohnschaft anerkannt worden ist (Mk. 8, 29. 31. 9, 7. 12. 10, 37. 45).

So werden wir durch den Namen „der Sohn Gottes" nicht eingeladen, über das ewige Wesen oder das Wesen Gottes an sich und die ewige, jenseitige Zeugung des Sohnes durch den Vater zu spekulieren, sondern wir werden dadurch belehrt, daß das ganze Thun und Leiden „des Menschensohnes", d. i. die ganze Berufsthätigkeit Jesu nicht etwa bloß dem Scheine nach Jehovahoffenbarung, sondern in der That Wesens- und Willensoffenbarung Jehovahs, des ewigen Gottes sei. Jesus ist der, der er heißt: Hilfe Jehovahs. Das führt uns denn auf die letzte Frage unseres nächsten Zusammenhanges, was Jesus über Wesen und Willen des Vaters uns lehre. Denn wir halten es für eine Abdankung der biblischen Theologie, wenn sie dem Worte Jesu gegenüber: „Niemand erkennet den Vater als der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren" sagt, was Weiß, Biblische Theologie des N. T., 4. Aufl. S. 46 sagt: „Jesus bringt keine neue Gotteslehre, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mk. 12, 26) ist sein Gott" vgl. S. 67 f.). Das würde so sein, wenn Jesus selbst ganz und gar in die Reihe der Abraham, Mose u. s. w. gehörte und nicht von ihm gälte: Hier ist mehr als Jona und Salomo. (Vgl. zu diesem und dem folgenden Kap. „Das Selbstbew. Jesu" S. 282 ff.)

XII. Der Vater Jesu Christi, der Gott des Himmelreiches.

Wenn wir den Gott des Himmelreiches, den Vater unseres Herrn Jesu Christi, erkennen wollen, so dürfen wir nicht von der Gotteserkenntnis der heidnischen Philosophie, ja auch nicht vom Gottesbegriff einer christlichen Theologie ausgehen, welche in ähnlicher Weise biblische Theologie und heidnische Philosophie vermischt hat, wie das vor Christus schon von der alexandrinischen Religionsphilosophie geschehen war. Der Gott der Naturoffenbarung ist doch ein verborgener Gott; wie denn der Apostel Paulus die Signatur des Heidentums in dem athenischen Altar fand, dessen Aufschrift lautete: „einem unbekannten Gotte", und die Zeiten des Heidentums als die Zeiten der Unwissenheit bezeichnet hat (Apg. 17, 23. 30). Denn wenn auch die Natur unverkennbar Zeugnis ablegt von der Macht und Weisheit eines Schöpfers und nur die Thoren in ihrem Herzen sprechen können: „es ist kein Gott", so verhüllt sich doch wiederum die Weisheit des Gottes der Natur in Finsternis, wenn es die Beantwortung der letzten Fragen bezüglich der Menschheitsgeschichte überhaupt und des einzelnen Menschenlebens insbesondere gilt. Die Weisheit des Schöpfers, wie sie die Naturordnung predigt, wird dem natürlichen Menschen zweifelhaft in der Menschengeschichte, besonders aber in den Erfahrungen der persönlichen Schicksale, wie das die Psalmen, das Buch Hiob u. bes. der Prediger Salomo lehren. Daher verschwindet im Buche Hiob nach den ersten Kapp. der Name „Jehovah", um erst in den letzten Kapp. wiederzukehren, und im Buche

Koheleth fehlt er ganz. In den Menschenschicksalen fand die Weisheit des Altertums den Satz „die Gottheit ist neidisch“; und auf dem Boden der Naturoffenbarung werden sich immer Optimismus und Pessimismus bekämpfen. Wo ist der auf diesem Boden gewachsene Optimismus, der dem schwersten persönlichen Unglück und dem Tode gegenüber standhält?

Nun ist Jehovah, der Gott Israels und der Heilsgeschichte, nicht persönlich verschieden von Elohim, dem Gott der Naturoffenbarung. Wohl aber ist Jehovahs Offenbarung wie der Art, so dem Inhalt und ihren Empfängern nach verschieden. Weiß von Elohim alle Welt, so kennt sie doch nicht Seinen verborgenen Willen bezüglich der Menschenschicksale. Diesen seinen Willen hat Er nur kund gethan als Jehovah, d. i. als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, als der Gott Israels. Eben damit aber, daß der Gott aller Welt sich nicht schämt, jener geringen Leute Gott zu sein und nach ihrem Namen sich selbst zu nennen, thun wir einen Blick in Herz und Willen Gottes, der der ganzen Heidenwelt versagt blieb. Wohl ist die Philosophie der Heiden von sich selbst zu einer Erkenntnis der Erhabenheit Gottes über alles Endliche gelangt; aber diese philosophische Unendlichkeit Gottes entfernt sich in der entgegengesetzten Richtung ebensoweit von dem Wesen des wahrhaftigen und lebendigen Gottes, wie die irdischen und unreinen Gedanken der heidnischen Völker über die Menschenähnlichkeit ihrer Götter.

Der Jehovah des A. T.s ist zugleich der über alle Welt Erhabene, der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden: und der sich in Barmherzigkeit und Demut zu einem elenden und geringen Volke, ja gerade zu den Elenden und Geringen dieses Volkes Herablassende. So gilt denn nun, daß Jehovah zugleich der Heilige ist und der Gott der Anthropomorphismen und Anthropopathismen. Beide Gegensätze fassen sich zusammen in dem Namen „der Heilige Israels“. Denn das ist das Unerhörte, das außer Israel in keines Menschen Herz kommen konnte, daß der allmächtige Schöpfer und Herr aller Dinge, der über alle Himmel erhaben ist, dennoch zugleich dies arme Volk von Ewigkeit her erkannt und auserwählt hat, daß Er desselben Hirte, Arzt, ja Gatte und Vater sei. Aus diesem Verhältnis folgt denn auch, daß Jehovah der Gott der Wunder ist, der sein Volk und seine Gläubigen, d. i. seine Heiligen wunderlich führt und nicht dem natürlichen Verlauf der Dinge unterwirft, wie die übrigen Völker. Denn es ist derselbe Gott, von dem Paulus sagt, daß Abraham auf ihn vertraut hat wider alle menschliche Hoffnung, weil Er der Gott ist, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft wie das Seiende, um endlich von Ihm zu rühmen, daß denen, die Ihn lieben, alle Dinge zum besten dienen müssen (Röm. 4,17. 18. 8,28).

Das ist nun ganz und gar nicht ein Gott der menschlichen Vernunft und Spekulation, sondern ein Gott, von dem schon Jesaia sagt, daß Seine Gedanken die menschlichen höher überragen als der Himmel die Erde, und zwar gerade dadurch, daß Er Sich so tief herabneigt, um den Menschen jenen Frieden zu verschaffen, der höher ist als alle Vernunft. So ist denn nun die Frage, welchen Inhalt die Erfüllung jener Weissagungen haben werde, durch die sich das Jehovahwesen im A. T. offenbart hat, die Erfüllung und Zusammenfassung jener beiden Reihen von Weissagungen, wie sie im Thun und Leiden aller Knechte Jehovahs, aber auch in der Arbeit und Mühe Jehovahs

selbst, des Hirten und Arztes, gegeben sind. Die Antwort ist schon oben gegeben worden. Jesus weiß sich als die Zusammenfassung jener beiden Reihen.

Jetzt nun haben wir diese Thatsache vom letzten und höchsten, d. i. vom göttlichen Gesichtspunkt aus ins Auge zu fassen. Keineswegs fehlt derselbe dem A. T. gänzlich. Wenn es auch für den ersten Blick Jehovahs Diener sind, die da arbeiten, leiden und sich aufopfern, so ist es doch nur der Geist Jehovahs, der sie dazu befähigt, in rechter, d. i. göttlicher Weise solches zu leisten; wie es denn derselbe Knecht Jehovahs ist, vom dem es heißt: „durch seine Wunden sind wir geheilt", und „der Geist Jehovahs ist über mir, darum Er mich gesalbt hat, zu predigen den Armen" u. s. w. (Jes. 53,5. 61,1 f.; vgl. Lk. 4,18 ff.). Und wenn endlich Jehovah selbst von sich sagt, daß Ihm Israel mit seinen Sünden und Missethaten Mühe und Arbeit gemacht habe (Jes. 43,24), so ist klar, daß alle Arbeit der Knechte Jehovahs nur ein schwaches und einseitiges Abbild solcher Jehovaharbeit sei. In Jesu hat sich der ewige Hirt und Arzt aufgemacht, zu suchen und zu retten, was verloren ist (Ezech. 34).

So wird sich denn jetzt herausstellen, daß jener erste Blick, welcher Leiden und Aufopferung den Knechten Jehovahs zuschreibt, sofern sie Menschen und von Jehovah geschieden sind, ein trügerischer ist. Es ist Jehovahs Geist und Jehovah selbst, der in ihnen leidet und sich aufopfert. Und dies ist die Erkenntnis des Wesens Jehovahs, des wahrhaftigen Gottes, welche Jesus seinen Jüngern verschaffen muß, wenn sie den Vater und den Sohn erkennen sollen. Indem also Petrus in dem Jesus, welcher alle Arbeit der Knechte Jehovahs auf sich genommen, insonderheit als Hirte und Arzt um sein Volk sich gemüht hat (vgl. Mt. 8,17), den Christus und Sohn des lebendigen Gottes erkannte und bekannte, erklärt ihm Jesus, daß solche Erkenntnis eine Offenbarung seines himmlischen Vaters sei; indem aber derselbe Petrus Jesum von der Vollendung jenes Weges zur Selbstaufopferung in der äußersten Schmach und im Tode abhalten will, erklärt er ihm, daß solche Absicht dem Wesen und Willen Gottes widerspreche und menschliche oder fleischliche Gesinnung sei (16,16. 17,23). So ergibt sich denn, daß Leiden und Sterben im Sinne der Aufopferung wohl der menschlichen, nicht aber der göttlichen Natur widerspricht; und die Dogmatik wird sich hienach zu richten haben.

Das ist die „Güte" Gottes im vollkommenen Sinne des Wortes, wie sie Gotte allein zukommt, sofern Er als der Allerhöchste sich aufs allertiefste heruntergibt, sofern Er als der Allmächtige zum Diener der Menschheit im umfassendsten Sinne des Wortes sich erniedrigt, daher denn auch von Ihm gelten wird, daß Er der Allerhöchste ist und sein muß, weil Er sich am allertiefsten erniedrigt (Mk. 10,18. 45; vgl. Mt. 23,11. 12). Wenn es nun Mk. 10,18 den Anschein hat, als wenn Jesus solche Güte und damit das göttliche Wesen sich abspräche, so ist das eine Täuschung, welche sogleich in demselben Redezusammenhang von ihm selbst widerlegt wird, indem Jesus an den reichen Jüngling, dem er das Wort „guter Meister" verwehrt hat, die Forderung stellt, alles um seinetwillen hinzugeben und ihm nachzufolgen, also jene Liebe zu ihm zu beweisen, welche über die Liebe zu Jehovah nach Aussage des größten Gebotes des A. T.s hinausgeht. Aber das lernen wir aus jenen Worten, daß kein Mensch vor Gott gut ist, er besitze denn die Güte Gottes selbst, der allein gut ist. Wiederum hat sich diese Güte Gottes vollkommen

nur in der Aufopferung Jesu Christi offenbart, in welchem der Vater sich selbst für die Menschheit hingegeben hat. Da gilt es aber in Jesu nicht einen „guten Meister oder Lehrer" zu erkennen, was der Reiche in Jesu sah (10,17), sondern jenen Hirten, Arzt und Bräutigam, in welchem Jehovah erschienen ist.

Das führt uns noch einmal auf jenes große Wort Jesu zurück: „Trachtet am ersten nach seiner, d. h. des himmlischen Vaters Gerechtigkeit und Reich u. s. w." (s. o. S. 296 f.). Diese Gerechtigkeit des himmlischen Vaters ist nichts anderes als jene Güte und wiederum als die Vollkommenheit, die Jesus demselben zuschreibt (6,33. 5,48). Sie erschöpft sich aber keineswegs in der Naturoffenbarung dessen, der sein Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute, sondern beweist sich erst wahrhaft und vollkommen in der Hingabe seines Sohnes, mit welcher Gott auf die Sünde und Beleidigung der Menschheit geantwortet hat. Daher kann denn, wie Jes. 51,1 „Gerechtigkeit" und „Jehovah" einander gleichgesetzt werden (vgl. Jer. 23,6), Mt. 5,10.11 „Gerechtigkeit" und „die Person Jesu" als gleichbedeutend angesehen werden. Unter dieser Voraussetzung erst wird man verstehen, daß Gott, wenn Er durch Jesum fordern läßt: „wer dich auf den rechten Backen schlägt, dem biete auch den anderen", nicht von uns fordere, was er selbst nicht leistet, da Er will, daß wir vollkommen sein sollen, wie er vollkommen ist.

Das ist aber die wahre „göttliche Komödie" der Welt- und Heilsgeschichte, daß in Jesu Christo die ewige Gerechtigkeit, Güte und Vollkommenheit des himmlischen Vaters auf Erden erscheint und von der menschlichen Sünde und Gottlosigkeit unter dem Scheine des Rechtes und der Frömmigkeit als die äußerste Ungerechtigkeit und Gotteslästerung am Kreuze gestraft und gebrandmarkt wird. Es geschieht das von seiten des Bundesvolkes selbst, welches für sich in Anspruch nimmt, die Rechte des Bundesgottes zu wahren; und das Volk Israel wird hiebei unterstützt von seiten des großen Rechtsvolkes der Römer, welches zugleich das weltherrschende Volk ist. In diesem weltgeschichtlichen Schauspiel soll sich aber zeigen, was es um die menschliche und die göttliche Gerechtigkeit sei.

C.

XIII. Die Sinnesänderung und der Glaube.

Sinnesänderung und Glaube sind die ersten Worte Jesu und hätten daher unter den ersten Stücken betrachtet werden können (Mk. 1,15; Mt. 4,17). Ihre volle Bedeutung aber können wir erst erwägen, nachdem wir tiefer in die Offenbarung Jesu als des Christus und seines himmlischen Vaters geblickt haben. Sinnesänderung ist nicht sittliche Besserung oder Erneuerung. In diesem Sinne könnte sie nicht dem Glauben vorangehen, sondern nur nachfolgen. In diesem Sinne vertrüge sie sich nicht mit dem Evangelium als der frohen Botschaft, sofern sie das Reich Gottes als Gnade und Vaterhaus aufheben würde. Dann würde nicht mehr gelten: es ist kinderleicht ins Himmelreich einzugehen (Mk. 10,14). Sinnesänderung ist die Umkehr des verlorenen Sohnes und der Entschluß: ich will zu meinem Vater gehen. Wäre derselbe auch, bevor er in die letzte Not geriet, von seinem Lasterleben umgekehrt und hätte mit einem Teil seines Vermögens klug gewirtschaftet und ein anständiges Leben geführt, aber fern von seinem Vater, so wäre er doch der verlorene

Sohn geblieben. Die Sinnesänderung hat es nicht mit der Mannigfaltigkeit der Gebote zu thun, wie sich der Pharisäismus damit beschäftigte, sondern mit der einen Frage: wie steht dein Herz zu dem Gotte Israels, dem wahrhaftigen Gott? (7,6). Sinnesänderung ist Umkehr des verlorenen Sohnes und Rückkehr des ehebrecherischen Weibes (8,38; Mt. 16,4). Weil es sich um das Eine, was not ist, handelt, so kommen die Zöllner und Huren eher ins Himmelreich als die Pharisäer (Mt. 21,31), und ist zu fürchten, daß der Erstgeborene trotz seiner pflichttreuen Arbeit im Dienste des Vaters verloren gehe und als erster letzter werde, wenn er in der Gesinnung beharrt, die er seinem Vater gegenüber ausspricht (Lk. 15,29 f.). Denn der lange Dienst und das Wandeln in den Geboten des Vaters haben doch nicht verhindert, daß sein Herz von ihm abgekommen, daß er das volle Vertrauen und die wahre Liebe zu ihm verloren hat; eben darum hat er denn auch keine Freude an der Rückkehr seines Bruders und an der Freude des Vaters über die Rückkehr des Verlorenen. Es ergibt sich, daß der erstgeborne Bruder in die Gesinnung zu verfallen droht, die den jüngeren zu einem verlorenen gemacht hat, nämlich das Mißtrauen in das Vaterherz und der Zweifel an der Güte desselben (15,12.13.29).

So gilt es nun das Anerkennen und Vertrauen auf die Güte Gottes oder die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters; das ist der Glaube an das Evangelium (Mt. 6,33. 19,17; Mk. 1,15). Denn das Evangelium ist nichts anderes als die letzte und vollkommene Offenbarung jener Vatergerechtigkeit in dem Menschensohne, welcher ist der Sohn Gottes. Die aber in Jesu nicht den Menschensohn, d. i. denjenigen anerkennen, der gekommen ist, seine Seele als Lösegeld für viele dahinzugeben, und eben damit als die Gabe, in welcher der Vater sich selbst für seine Kinder dahingibt, die glauben eben nicht an die Güte oder Gerechtigkeit des himmlischen Vaters und vermögen nicht darauf zu trauen. Eben dadurch nun, daß wir dieselbe anerkennen und damit Gott in Christo als unseren Vater, werden wir auch sogleich seine Kinder. Denn nichts anderes heißt ja doch „werdet wie die Kinder" als, von sich selbst nichts, sondern alles in einem Anderen, dem Vater, haben; und, wenn dieser ein König ist, ohne Arbeit und Verdienst eines Thrones Erbe zu sein. Also ist in unserem Vater uns auch unser guter Name, unsere Ehre, unsere Gerechtigkeit oder Vollkommenheit gegeben (5,10.11. 6,33; Mk. 10,18). Denn nur Einer ist der Gute und der Vollkommene; und wir können seine Güte und Vollkommenheit nur besitzen als Kinder, die an ihn als den Vater glauben und darum alles haben, was der Vater hat (Lk. 15,31). In demselben Sinne besitzen wir ja auch die Allmacht Gottes, des Vaters, sofern wir an ihn als unseren Vater glauben, der auf alle unsere Bitten hört, so daß uns nichts unmöglich ist (Mt. 7,7 ff. 17,20). Daher wird denn in dem Verkehre Jesu mit den Menschen dem Glauben an ihn die wunderbarste Hilfe zu teil (vgl. z. B. 8,10.13. 15,28; Mk. 5,34.36.39 ff.), und stehen auch den geringsten unter den Gläubigen immerdar die starken Engel vor dem Angesichte des Vaters zur Verfügung (Mt. 18,10).

XIV. Die Liebe zu Gott und die Nachfolge Jesu.

Wer an Gott, den Vater Jesu Christi, glaubt, der muß ihn lieben; und wer an Jesum als den Christus und den Sohn des lebendigen Gottes

glaubt, der muß ihm nachfolgen (16,16.24). Jesus hatte aber nicht mehr nötig, die Liebe zu dem Jehovah des A. T.s, welche das vornehmste Gebot desselben ist (22,36 ff.), in die neutestamentliche Erfüllung zu erheben (5,17), da dies in seiner Forderung, ihm nachzufolgen, schon geschehen war. Denn diese Forderung sagt, daß wenn einer zu Jesus kommt und nicht haßt seinen Vater, Mutter, Weib .... dazu auch sein eigen Leben, so kann er nicht sein Jünger sein (Lk. 14,26; vgl. Mk. 8,34 u. a.). Daß aber Jesus solche Liebe, welche nur als die Erfüllung der in dem großen Gebot geforderten angesehen werden kann, nur für sich in Anspruch nehmen durfte, wenn er in sich die Erfüllung der alttest. Jehovahoffenbarung wußte, sollte selbstverständlich sein.

Worauf es nun in unserem Zusammenhang ankommt, das ist die Erkenntnis, daß solche Liebe zu unserem himmlischen Vater oder solche Nachfolge Jesu wiederum nur auf Grund des wahren Glaubens oder auch der damit gegebenen wahren Erkenntnis Jesu gefordert und geleistet werden kann. Daher hat Jesus diese Forderung erst aufgestellt, nachdem Glaube und Erkenntnis seiner Jünger eine gewisse Stufe ihres Wachstums erreicht hatten. Es genügt nicht, daß man in Jesu einen großen Propheten und Wunderthäter erkenne, ja sogar einen von den Toten Auferstandenen (8,27 f.). Man muß in ihm den Sohn erkennen, in welchem Jehovah als Hirt, Arzt u. Bräutigam kommt, damit derselbe durch Hingabe seiner Seele die verschuldete Welt loskaufe — sonst kann von jener Liebe und Nachfolge nicht die Rede sein. Darum schweigt von ihr die Bergpredigt und sprechen sie nur die zweiten Hälften unserer synoptischen Evangelien aus, welche darin ihre Bedeutung haben, daß sie auf Grund der Leidensverkündigung Jesu aufgebaut sind (Mt. 16; Mk. 8; Lk. 9).

So nahe nun Glaube und Liebe zusammenhangen, so folgenschwer ist doch die Verschiebung ihres wahren Verhältnisses und des hiemit gegebenen Gegensatzes. Im Glauben, der zuerst in Betracht kommt, ist der Mensch lediglich empfangend; es gilt da nur die Anerkennung und das Vertrauen auf das, was uns der Herr Jesus und in ihm der Vater ist und sein will; hier gilt es, zu werden wie die Kinder, die nur vertrauen und empfangen. Die Kinder Gottes empfangen die Gerechtigkeit und das Reich des himmlischen Vaters und damit alles übrige (Mt. 6,33). Dann aber heißt es: wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert werden. Die Nachfolge Jesu ist das große Gebot, welches die Erfüllung jenes alttestamentlichen ist; es ist die Frucht, welche aus dem himmlischen Samen wachsen soll, den der Glaube als der gute Boden aufgenommen hat. Die Nachfolge Jesu, d. i. die Liebe zu ihm fordert denn nun, alle Güter dieser Welt und auch die eigene Seele oder ihr irdisches Leben um seinetwillen dahinzugeben. Denn wenn einer auch die ganze Welt besäße, so hätte er damit doch kein Gut, um seine Seele von der Verdammnis oder dem ewigen Tode zu erlösen. Gibt es doch nur Ein Lösegeld für unsere, dem ewigen Tode verfallenen Seelen, das ist die für uns in den Tod gegebene Seele des Menschensohnes oder die in der Opferliebe des Sohnes offenbar gewordene Gerechtigkeit des Vaters. Wer nun die letztere preisgibt, um sein irdisches Leben zu retten, der verliert seine Seele für die Ewigkeit (Mk. 8,34 ff. 10,45).

Und dennoch haben wir uns der irdischen Güter nicht als solcher zu entledigen, als wenn das Christentum eine mönchische Religion wäre, wie der Buddhismus oder gewisse Strömungen des griechischen und römischen Katholizismus fordern. Dagegen kommt es darauf an, daß die Christenheit jene Güter in dem Sinne besitze und gebrauche, in welchem sie Gott in Christo für uns bestimmt hat, womit zugleich jene Bereitwilligkeit, auf sie zu verzichten, gegeben sein muß.

XV. Die Nachfolge Jesu und die irdischen Güter.

Wir haben es hier mit dem merkwürdigen Abschnitt Mt. 19,3–26 zu thun. Derselbe ist zunächst bedeutend durch die Zusammenordnung der drei großen Stücke: Ehe, Kinder, Besitz; sodann aber ist die Unterstellung des Abschnittes selbst unter den Gesichtspunkt des Kreuzes Christi oder der Nachfolge Jesu (16,21. 24. 17,22 f.) nicht aus dem Auge zu verlieren.

Die Ehe findet im Reiche Gottes nur Raum als die von Gott ursprünglich gewollte und eingesetzte, d. h. als die untrennbare Einehe. Nun ist aber von solchem ursprünglichen Willen Gottes nicht nur die Ehe der natürlichen, wildwachsenden Menschheit, sondern auch des unter der Pädagogik des göttlichen Gesetzes stehenden Volkes Gottes unaufhaltsam degeneriert, nicht nur in Ausnahmen der alttest. Menschheit, sondern schließlich durch die Lehre der Pharisäer und Schriftgelehrten das Eheleben des ganzen Volkes (19,3). Wenn nun Jesus jenes Ideal der Ehe in seiner ganzen Strenge als Forderung des Reiches Gottes aufstellt, haben dann nicht die Jünger vom Standpunkte der Erfahrung aus vollkommen recht, diese ideale Ehe als eine nahezu unmögliche hinzustellen? (19,10). Darauf gilt als Antwort: nur durch den Geist des Christentums, d. i. durch die Macht des Kreuzes, welches den egoistischen Sinn des natürlichen Menschen bricht und ihn lehrt, durch Sterben zum Leben zu kommen (16,24. 25), wird die wahre Ehe ermöglicht (vgl. Ephes. 5,22 ff.). Die christliche Kirche, und sie allein, hat seit Paradieses Zeiten diese Ehe in die Welt gebracht; allein das Wort vom Kreuz besitzt die Kraft, die uranfängliche Idee der Ehe zu verwirklichen; allein das Geheimnis des Kreuzes erhält sie. Man nehme dasselbe hinweg und die Ehe in ihrer wahren Gestalt fällt mit ihm dahin.

Die Ehe waren wohl die Jünger geneigt mit einem Stück alttestamentlicher „Herzenshärtigkeit" oder gar pharisäischer Verzerrung ins Reich Christi hinüberzunehmen. Da stellen sie sich ungehörigerweise auf einen sehr niedrigen Standpunkt. Hier gilt, daß nur die fortwährend durch das Kreuz hindurchgehende und dadurch sich erneuernde Ehe ihm angehört. Den Kindern gegenüber meinen sie annehmen zu können, daß das Reich Gottes und sein König viel zu hoch stehe, als daß derselbe sich um diese unmündigen, macht- und vernunftlosen Wesen kümmere. Der Herr dagegen nimmt sie bedingungslos auf in sein Reich; dasselbe steht ihnen von vornherein offen (Mk. 10,14). Denn vom Himmelreich schließt nur das Gegenteil der Kindesart aus, Hochmut und böser Wille, nicht aber widerspricht ihm Unmündigkeit und Kraftlosigkeit. Wie die Tauben und Blinden, wie jener Gichtbrüchige, ja die Dämonischen und die Toten um des Glaubens ihrer Angehörigen willen vom Herrn Jesus angenommen werden (Mk. 2,5. 5,36; Mt. 12,22), so auch die Kinder. Wie jene

sind auch diese nicht sündlos, aber sie alle widerstreben nicht dem Reiche Gottes. Wie die Armen, Schwachen, Unmündigen, die Mühseligen und Beladenen sind auch sie dem Herrn Jesus und seinem himmlischen Vater verwandt (11, 25 ff.); denn in Gottes Wesen ist es begründet, sich zu dem Niedrigen und Verachteten herabzuneigen. Mit der himmlischen Gabe aber verbindet sich sogleich die Aufgabe. Wenn Jesus die Kinder in seine Arme nimmt, so empfangen sie die Eltern als Gotteskinder — denn solcher ist das HR. — wieder und sollen sie als Gotteskinder erziehen.

Mit dem Besitze irdischer Güter endlich im Reiche Gottes hat es eine ähnliche Bewandtnis wie mit der Ehe. Dort fanden es die Jünger nicht wohlgethan, ehelich zu werden, wenn die Ehe in so idealem Sinne gefordert wird. Hier erklärt der Herr selbst, daß ein Reicher schwerlich ins Himmelreich eingehen werde, ja erläutert dies Wort durch das Gleichnis vom Kamel und Nadelöhr. Da nun die Jünger meinen, wenn das für die Reichen unmöglich ist, so werde es für alle Menschen so schwierig sein, wie denn Jesus selbst sein Wort vom Reichen auf die Menschen überhaupt ausdehnt (Mk. 10, 24), sofern sie ja meist etwas besitzen, oder wo „der Betrug des Reichtums" fehlt, „die Sorge ums tägliche Brot" an die Stelle zu treten pflegt (4, 19) —, so hören sie von dem Herrn, daß nicht menschliche Kräfte noch Erwägungen hier die Entscheidung haben, sondern die Kraft Gottes, der alles möglich ist. Wir fragen nach dem Inhalte des in seiner Kürze so dunkelen Wortes. Im HR. soll niemand einen Schatz haben, an dem sein Herz hängt, als eben das HR. und seine Gerechtigkeit, d. i. die Gotteskindschaft. Wie verträgt sich nun damit der Besitz des Reichen, der ihm natürlicherweise am Herzen liegt? Mutet etwa das Christentum, wie es nach Jesu Forderung an den reichen Jüngling, alles zu verkaufen, scheinen könnte, den Besitzenden überhaupt zu, sich ihres Besitztums zu entledigen, um vollkommen zu sein? Diesen Weg hat ein halbes Jahrtausend vor Christus eine Religion eingeschlagen, der Buddhismus, der als „Vollkommene" nur Mönche kennt ohne Weib und Besitz. Und etwa 1000 Jahre später ist der griechisch-römische Katholizismus denselben Weg gegangen, indem er für vollkommenes Christentum das Mönchtum erklärte. Ist das Jesu Meinung? Dann hätte er die Ehe, statt sie zu reinigen und in ihrer Reinheit als berechtigt festzustellen (10, 5 ff.), verbieten müssen und die Kinder nicht so liebkosen dürfen (10, 16); denn wo Weib und Kind, da wird auch Besitz erforderlich, wie schon Luther scharf hervorgehoben hat. Dann müßte er vielmehr gesagt haben: für Reiche ist das HR. überhaupt nicht da, sondern für Arme; daher die Reichen erst arm werden müssen. Das hat er aber in keinem anderen Sinne gefordert, als in welchem er auch seinen Jüngern gebietet: Vater, Mutter u. s. w., dazu auch das eigene Leben zu hassen (Lk. 14, 26). Sowenig dieses Gebot besagt, daß jeder Jünger Jesu sich dieser Güter im äußerlichen Sinne entledigen soll, so wenig hat Jesus die menschliche Gesellschaftsordnung, wonach es immerdar Reiche und Arme geben wird, umwandeln (14, 7; 5 Mos. 15, 11) oder auch das Mönchtum als ein vollkommenes Christentum neben das gemeine hinstellen wollen.

Das Christentum als das Wort vom Kreuze besitzt die Kraft, das Herz des Reichen also umzuwandeln, daß er hat, als hätte er nicht. Wer mit dem Apostel Paulus sprechen kann: „durch Jesum Christum ward mir die Welt

21*

gekreuzigt und ich der Welt" (Gal. 6,14) und damit die allgemeine Forderung Jesu verwirklicht, sein Kreuz Ihm nachzutragen und sein Leben zu verlieren (Lk. 14,27; Mk. 8,34.35), der kann auch Reichtum besitzen, ohne an seiner Seele Schaden zu nehmen. Der weiß sich als den Haushalter über das, was Gott ihm zur Verwaltung übergeben hat und handelt mit der Klugheit, die der Herr im Gleichnis vom ungerechten Haushalter empfohlen hat (Lk. 16,1 ff.). Die wahre Klugheit des Reichen besteht nämlich darin, durch Barmherzigkeit sich seines Reichtums zu entäußern; daher „geben" nicht nur seliger, sondern auch klüger ist als „nehmen" (Apg. 20,35; Lk. 12,19.20); heißt es doch: „gebet, so wird euch gegeben" (6,38). Denn nur soviel, als er solchermaßen verliert, gewinnt er für das ewige Leben; was er dadurch hier weggibt, wird ihm ein bleibender Schatz im Himmel (Mt. 6,19 f.; Lk. 12,33; vgl. Mt. 16,25).

Noch kommt es vornehmlich auf das richtige Verständnis des Begriffs „Mammon der Ungerechtigkeit" an (Lk. 16,9.11). Was Jesus „ungerechten Mammon" nennt, weil es vom natürlichen Menschenherzen des Besitzers als Eigentum betrachtet wird, — denn es ist nur von Gott geliehen und der Mensch in Wahrheit nur Verwalter fremden Eigentums —, das hat Proudhon bekanntlich „Diebstahl" genannt. Jesus geht von oben aus, von Gott, der der wahre Eigentümer ist. Proudhon geht von unten aus und fordert im Namen der Besitzlosen das, was die Reichen ihr Eigentum nennen, als jenen Armen Gestohlenes zurück. Werden aber die Menschen dem himmlischen Evangelium Jesu „geben ist seliger als nehmen" und „du bist nicht Eigentümer, sondern Verwalter" nicht zufallen, so ist zu fürchten, daß Proudhons diabolisches Evangelium noch eine große Zukunft haben werde. Wollten doch die Menschen bedenken, daß sie für solches, was im wahren Sinne ihr Eigentum gar nicht ist (Lk. 16,12) — daher es ihnen im Tode genommen wird, wenn es ihnen nicht schon bei Lebzeiten abhanden gekommen ist (Mt. 6,9) — einen bleibenden und wahren Schatz im Himmel gewinnen, ganz so, wie der, welcher sein hinschwindendes Leben um Christi willen dahingibt, ein ewiges Leben dafür gewinnt!

Nahe bei einander stehen die Worte Jesu: wie schwer es sei, ins Reich Gottes zu kommen, und wie kinderleicht! (Mk. 10,24.14). Das Reich Gottes ist das neue Leben des Hauses unseres himmlischen Vaters, in welchem nur Kinder Raum haben, d. h. solche, welche weder eigenes Verdienst noch eigenen Besitz haben; wer nun nicht auf beides verzichten kann, für den ist es unmöglich, hineinzukommen. Dagegen wissen die Kinder, daß ihnen alles gehört, was des Vaters ist (Lk. 15,31).

Wir schließen unsere Darstellung der Lehre Jesu mit den beiden Kapiteln: „Das Himmelreich in Welt und Zeit" und „Die Wiederkunft Jesu."

XVI. Das Himmelreich in Welt und Zeit.

Mit Wundern und Zeichen hebt das Kommen des Reiches Gottes an. Damit beweist es selbst Ungläubigen und Zweifelnden sein Dasein (Mt. 12,28. 11, 2 ff.). Warum es so und nicht anders kommt? Zunächst weil Israel auf Grund der Weissagung ein Recht hat, solche Art zu fordern. Denn die Weissagung, an die sich Christus gebunden weiß, redet in der That nicht bloß von einer geistigen Erlösung, sie läßt nicht, wie wir jetzt gewohnt sind,

eine erste und zweite Parusie des Messias und Heilandes zeitlich und sachlich derart auseinanderfallen, daß jene mit ihrer geistigen Erlösung in die Mitte der Zeiten, diese aber mit der Verklärung aller Dinge an das Ende der Zeiten falle. Sondern die Weissagung faßt beides zusammen und läßt es geschehen, da die Zeit erfüllt ist. Das ist aber die Zeit Jesu Christi (Mk. 1,15; vgl. Mt. 1,2—17). War nun „die Zeit des Christus" da und war der Christus erschienen, so mußten auch „die Werke des Christus" geschehen (11,2; vgl. 10,7.8; Lk. 7,21). Das Gottesreich ist die umfassende Erfüllung des Jobeljahres und seiner ἀποκατάστασις πάντων. Was seit Paradieses Zeiten verrenkt worden, Sünde und Tod, Krankheit und Not, das soll jetzt alles in Gesundheit verwandelt werden. Sabbat und Jobeljahr als schwache Nachbilder des Paradieses müssen jetzt zur Erfüllung kommen, sofern Jesus nicht nur der Propheten sondern auch des Gesetzes Erfüllung ist (Mt. 11,13); daher die besondere Bedeutung der Sabbat-Heilungen (12,12.13. 11,2.4.5; Lk. 4,16; Akt. 3,19.21). Solches alles empfangen die „Kinder des Reiches", weil es ihnen verheißen ist (Mt. 15,26; vgl. z. B. Jesaia 35,5. 61,1 ff.). Immer aber ist hiebei Glaube die Voraussetzung (Mt. 13,58; Lk. 4,23 ff. Auch hier gilt: „Trachtet am ersten nach dem Reiche u. s. w." (Mt. 6,33). Hätte das Volk als ganzes Jesu Predigt im Glauben aufgenommen und damit Gotte gegeben, was Gottes ist, so würde auch Gott Seine Verheißung erfüllt haben, daß Israel ein königliches Volk von Priestern werden solle (vgl. Jesaja 61,5 f.; vgl. 2 Mos. 19,5 f.), und sein Volk vom Zins des Kaisers erlöst haben.

Daß nun wegen des Unglaubens Israels das Reich Gottes eine so ganz andere Art gewinnt, als es gehabt haben würde, wenn „die Kinder des Reiches" ihrem Namen entsprochen hätten (Mt. 8,11), das ist der Mittelpunkt der „Geheimnisse des Reiches", in welche Jesus seine Jünger einführt (13,11). Es ist die uns so geläufige und selbstverständliche Thatsache, daß das Reich Gottes ganz die Erscheinung einer natürlich-menschlichen Gesellschaft an sich tragen wird, ohne doch dadurch den Charakter des „Himmelreiches" zu verlieren. Daß sich die galiläischen Hörer Jesu unfähig zeigten, solches zu verstehen (a. a. O.) und daß dies den Jüngern so schwer ward, lag freilich an der jüdischen Unart, die der Apostel als „Wundersucht" bezeichnet (1 Kor. 1,22; vgl. Mt. 16,4). Daß wir Heidenchristen andrerseits jene Thatsache ganz selbstverständlich finden und kein „Geheimnis" darin sehen, wie es doch Jesus darin gesehen hat, das folgt aus der heidnischen Versunkenheit in die Natur und der Neigung, an die Stelle des Göttlichen und Übernatürlichen das Natürliche zu setzen.

Es gilt, gegenüber heidnischem Naturalismus und Rationalismus das geheimnisvolle Wesen des „Himmelreiches" zu erkennen; und doch andrerseits, gegenüber der judaistischen Forderung, daß die geschichtliche Erscheinung des Reiches in Herrlichkeit geschehe, die Kreuzesgestalt desselben festzuhalten und zu verstehen.

In der ersten Zeit des Reiches Gottes, d. i. in der Zeit der Saat oder der Pflanzung fehlte es, wie schon gesagt, nicht an Zeichen und Wundern. Ist doch die Anlage jedes Weinbergs oder Saatfeldes von dem Standpunkt der Natur aus angesehen ein Wunder; denn die Natur schafft dergleichen nicht von ihr selbst, sondern nur die Menschenhand, welche in die Natur eingreift und ihr gesetzliches Walten durchbricht. So ist das Reich Gottes vom

Himmel her mit Durchbrechung des natürlichen Ganges der Dinge gestiftet worden. Es ist das Eingreifen des Arztes in den natürlichen Verlauf der Krankheit. Der Säemann hat nichts verfehlt und auch sein Same war gut (Mt. 13,24); denn der Same ist ja nichts andres, als er selbst. Das gilt auch von den unmittelbar durch den Herrn berufenen Jüngern, welche wie die Gabe der Wunderkräfte so auch die Unfehlbarkeit des guten Samens empfangen haben (10,7.8; vgl. 2 Kor. 12,12). Das Zeitalter der Pflanzung des Reiches Gottes ist auch das Zeitalter der Inspiration; obwohl dieselbe nicht in äußerlich-gesetzlichem Sinne, sondern vom Worte Gottes als dem Samen des Reiches Gottes verstanden sein will.

Das Reich Gottes hat in dieser seiner ersten Zeit im Gegensatz zu der folgenden seine eigentümliche Art, d. h. seine eigentümliche δόξα, wenn dieselbe auch schon unter dem Zeichen des Kreuzes steht. Wohl ist das Kreuz der Mittelpunkt des Lebens Jesu und somit der ersten Zeit des Reiches Gottes, aber Wunder und Zeichen gehen ihm vorauf und die Auferstehung in Herrlichkeit folgt ihm unmittelbar. So fällt auch auf die erste Zeit des Reiches Gottes, wenngleich es nicht so erscheint, wie es die Pharisäer erwarteten und wie es einst erscheinen wird (Lk. 17,20 f.; Mt. 24,27), ein Lichtglanz jener göttlichen Herrlichkeit. Es ist eben die Zeit der Pflanzung, da Christus, der Herr des Himmelreiches, selbstthätig das Saatfeld bestellt (Mk. 4,26; Mt. 13,24). So trägt das Werk auch noch in sonderlicher Weise seinen überirdischen Namen, sofern es in dieser ersten Zeit gewissermaßen ganz in seinem Stifter besteht, nur in Ihm vorhanden ist und dessen Art an sich hat. Der Name „Gemeinde" oder „Kirche", d. i. Versammlung der Gläubigen, der hernach der herrschende werden wird, tritt jetzt noch ganz zurück. Charakteristisch sind hier die Schriften des Lukas, dessen Ev. das Wort „ἐκκλησία", das in der Apg. so häufig, überhaupt nicht hat.

Die erste Zeit ist die Zeit Christi und der Apostel, aber auch die Zeit der Judenchristenheit (Mt. 10,5.6), welcher alle Apostel angehören, nicht nur die Zwölfe, sondern auch der für die Heiden sonderlich berufene. Die Heidenchristenheit verhält sich lediglich empfangend. Und so bleibt es denn auch für die ganze Zeit der Entwicklung des Reiches Gottes. Der Same desselben im Worte Gottes (Lk. 8,11) ist ein für allemale gegeben in der Zeit der Saat und hat seine Art und Gestalt empfangen durch die Rede des Priester- und Prophetenvolkes Gottes, der „Söhne des Reiches". Die Geschichte des Reiches Gottes setzt nichts hinzu, sondern ist nur die Entwicklung des Samens. Diese Entwicklung ist freilich auch eine Assimilierung und Durchdringung der Welt. Denn das Reich Gottes oder sein Same ist ein Sauerteig (Mt. 13,33). Die Heidenwelt soll davon durchdrungen und hinein verwandelt werden. Niemals soll sie es wagen, denselben irgendwie, auch nicht durch Zusätze zu verändern. Da ist es in der That verwunderlich, wie die römische Kirche, welche gegen jenes Grundgesetz des Reiches Gottes, daß dessen Entwicklung an den Samen des Wortes Gottes gebunden sei, neben das Wort Gottes die Überlieferung, neben Jerusalem Rom, neben Christum den Papst setzt (Mt. 23,8 ff.), für ihre Lehre vom Papsttum sich gerade auf ein Wort Jesu beruft, welches recht verstanden den stärksten Protest dagegen erhebt. Denn wenn Jesus den Apostel Petrus zum Fels und Fundament

der Kirche einsetzt (16,18), so wird ihm als Haupt und Vertreter des judenchristlichen Apostolates zugesprochen, was niemand sonst und neben ihm in Anspruch nehmen darf. Petrus und mit ihm die anderen Apostel, jeder an seinem Teile und nach ihrer Erwählung (18,18; vgl. Gal. 2,7—9), sind die Verwalter des Himmelreiches und haben die Bedingungen aufzustellen, unter denen der Eintritt in dasselbe gestattet ist (16,19). Wer irgend zu diesen im ntl. Worte als dem Worte der Apostel gegebenen Bedingungen hinzufügen oder von denselben abziehen wollte, der wäre nicht ein Nachfolger des Petrus, sondern gehörte in die Klasse derer, welche Mt. 23,13 gescholten werden. Da hilft es den Päpsten und Bischöfen ebensowenig zu sagen: „wir sitzen auf Petri Stuhl", als den Pharisäern: wir sitzen auf Mosis Stuhl (23,2); sie verfallen demselben Gericht, wie diese, welche über ihrer Überlieferung das Wort Gottes hinfällig machten (15,6).

So hebt denn der Name „Reich Gottes" oder „Reich der Himmel" im Unterschied von „Gemeinde" oder „Kirche" an der Stiftung Christi das Ewige, Himmlische und Göttliche, eben darum aber auch das Allgemeine und Bleibende heraus, während der letztere Name vom Menschlichen, Irdischen und Besonderen ausgeht; denn „ἐκκλησία" ist ja zunächst dem hebr. „kahal" entsprechend die wirkliche Versammlung der Einzelgemeinde (18,17). Weil denn nun jenes Himmlische, Einheitliche in der ersten Zeit des Reiches Gottes, als dasselbe in dem Stifter selbst und der kleinen Schar der von ihm Angenommenen bestand, das Entscheidende war, so überwiegt im Munde Jesu auch jener Name. Wiederum ist es der Name der Endzeit (16,28 und Parall. 20,21; Mk. 10,37. 9,47). Dagegen greift mit Recht der andere Name Platz für die lange, zweite Zeit der Entwicklung, für die Zeit, von welcher Jesus sagt: „der Säemann schläft und wacht Nacht und Tag und die Saat wächst, er weiß selbst nicht wie; die Erde bringt nämlich hervor von ihr selbst u. s. w." (Mk. 4,27. 28). Indem die Erde den guten Samen wachsen läßt, gedeiht auf ihr auch das Unkraut. Das ist auch die Zeit der Besonderheiten, der Partikular- und Volkskirchen. Denn es ist begreiflich, daß die Saat des gleichen Samens, sofern sie von dem eigentümlich vorbereiteten Boden des h. Landes oder von der Gemeinde „der Kinder des Reiches" hinaus auf den so mannigfaltigen Boden der Welt und unter die so verschiedenen Völker getragen wird, eine mannigfaltige Art annehmen wird, wenn es sich dieser Same sogar gefallen lassen muß, auf manchem Boden überhaupt nicht zu gedeihen (Mt. 13,3 ff.). Daraus folgt denn, daß die Unscheinbarkeit und Verhüllung des Reiches Gottes, welche auch schon in der ersten Zeit vorhanden ist (Lk. 17,20 f.; vgl. jedoch Mt. 11,4. 5; 12,28), in dieser zweiten Zeit noch auf andere Weise und in noch höherem Grade eintritt. Sieht doch das Gras mit seinen Halmen, wie es aus dem Samen erwächst, diesem selbst schlechterdings nicht ähnlich, obwohl es die Kraft des Samens in sich hat. Und wenn nun noch die edle Saat reichlich mit Unkraut gemischt erscheint, wie sollte dann die Welt das „Reich der Himmel" in den kirchlichen Gemeinschaften erkennen? Das Reich Gottes ist der Schatz im Acker und seine Kraft still und unsichtbar wirkend, wie die des Sauerteiges. Warum sollte es nicht schließlich zuweilen dem Bild seines Stifters ähnlich erscheinen, der zwischen Aufrührern und Mördern gekreuzigt ward? Die Aufschrift dieses Bildes

„ἐξ ἀσθενείας θεοῦ“ (2 Kor. 13, 4) gilt auch für die ganze Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes. Wie ein Senfkorn gering und klein wächst es nur allmählich seiner Größe entgegen, nicht wie die Weltreiche im Sturm die Welt erobernd (Mt. 13, 32; vgl. Dan. 4, 9).

Das ist die Wahrheit der „Ecclesia invisibilis“, und darum bekennt die Christenheit „ich glaube eine christliche Kirche“. Die Lehre der römischen Kirche von den zwei Schwertern und die Forderung, die Ketzer zu vertilgen, widerspricht dem Willen Christi, wie er im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen ausgedrückt ist. Denn die Unfehlbarkeit, den edlen Samen vom Samen des Unkrautes zu scheiden, wie sie in der ersten Zeit vorhanden war (vgl. Akt. 5, 1 ff.), fehlt in der zweiten Zeit, da Saat und Unkraut zusammengewachsen (Mt. 13, 29. 30). Ist so der Vernichtung des Unkrautes auf „dem Acker der Welt“ gewehrt, so hat andrerseits die „Gemeinde“ Recht und Pflicht, eine unerträgliche Sünde, welche dem Wesen des Reiches Gottes widerspricht, von sich auszuschließen (18, 17).

Denn immerdar, auch in diesem Stande der Erniedrigung bleibt die „Gemeinde“ an ihrem Teil „Reich Gottes“, sofern sie eben „Gemeinde“ ist, d. h. sich im Namen Jesu versammelt, mögen es auch nur zwei oder drei sein (16, 18. 19). Denn dieses „sich versammeln im Namen Jesu“, oder wie es eigentlich heißt: „in den Namen Jesu“ (vgl. 28, 19), bedeutet, sich in die reale Gegenwart des zur Rechten Gottes sitzenden Jesus stellen, der in seinem Worte auf Erden gegenwärtig. Wo aber der Herr des Himmelreiches ist, da ist dieses auch und die Machtvollkommenheit des „himmlischen Vaters“ (18, 18–20). Es ist eine abergläubische, arg judaistische Karikatur des Reiches Gottes, dasselbe mit der Partikularkirche Roms zu identifizieren. Es beruht hier alles auf einer falschen, weil mit menschlichen Kräften vollzogenen Vorwegnahme der dritten Zeit des Reiches Gottes mit ihrer sichtbaren Gegenwart des Hauptes. Daher in der römischen Kirche der Mangel an Sehnsucht nach dem fernen Bräutigam, wie sie der Urkirche eigen war, und ihr Sattsein in der Gegenwart. — Andrerseits ist es eine auf protestantischem Boden gewachsene vorwiegend heidnische Karikatur des Gottesreiches, dasselbe zu einer Religionsgesellschaft zu erniedrigen, die wesentlich durch religiöse Ideen und moralische Verpflichtungen zusammengehalten sei, wenn dieselben auch auf Jesum als Urheber zurückgeführt werden.

XVII. Die Wiederkunft Jesu.

Dem Kommen Jesu und seines Reiches in Macht und Herrlichkeit steht gegenüber sein erstes Kommen in Niedrigkeit und unter dem Zeichen des Kreuzes. Sein Volk hat ihn verworfen und damit seine eigene Mission, als ganzes Volk der Prophet und Priester der Menschheit zu sein (vgl. z. B. Jes. 61, 6 und Lk. 4, 17 ff.). Es ist nur ein Teil des Volkes gewesen, der ausgerichtet hat, was die Propheten geweissagt haben. Aber so wenig mit diesem ersten Kommen Jesu dessen Geschichte zu Ende ist, so wenig auch die seines Volkes. Dann wären ja jene Weissagungen teilweise Illusionen. Wie weit entfernt Jesus von solcher Auffassung, zeigt die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger: ob die Schriftgelehrten mit Recht sagen: Elias müsse zuvor kommen? Mit voller Bestimmtheit bestätigt Jesus hier das letzte Wort des

letzten Propheten, welches sagt, daß Elias dem großen Tag des Herrn vorausgehen und alles „zurechtbringen“ werde (vgl. zu ἀποκαταστήσει πάντα die LXX). Wenn also Johannes in gewissem Sinn Elias ist (daher 11,14 „wenn ihr es annehmen wollt“), so ist er es nur in demselben Sinne, in welchem das erste Kommen Jesu der große Tag Jehovahs ist. Im abschließenden, alles zu seinem guten Ziel führenden Sinne steht dieser Tag noch bevor, — so auch das Kommen des Elias und sein Werk. Dies Werk bezieht sich nun nach der Meinung des Propheten und Jesu nicht auf die Welt überhaupt, sondern, wie auch schon die Sendung Johannes des Täufers, auf das Volk Israel. Wenn der große Prophet wiederkommen wird, so wird er ausrichten, was der Täufer und Jesus selbst nicht vermocht haben, und Israel bekehren. Dann wird Israel, wie die Propheten geweissagt haben, als ganzes Volk der Prophet und Priester der Menschheit werden (Jes. 61,6); dann wird es seinen Messias empfangen, wie es ihn empfangen soll (Mt. 23,39).

Wer Jesu Zusammenhang mit dem A. T. und seinem Volke mißkennt, kann auch seine Zukunftsweissagung nur mißverstehen. Das begegnet aber nicht nur Theologen negativer, sondern auch solchen positiver Richtung. So sagt Weiß (Bibl. Theologie, IV. Aufl. 1884, S. 105): „Nach der ältesten Überlieferung hat Jesus seine Wiederkunft noch für das laufende Menschenalter in Aussicht gestellt, wenn auch der Zeitpunkt innerhalb desselben unbestimmbar blieb“. Er beruft sich auf Mt. 24,34; Mk. 9,1 u. a. St. Wer aber hierin einen „Irrtum“ Jesu erkennt, dem wirft Weiß „völlige Verkennung der biblischen Weissagung“ vor (S. 106). Unter solchen Umständen wird nicht jeder geneigt sein, sein mangelhaftes Verständnis biblischer Weissagung mit dem vollkommenen von Weiß zu vertauschen. Hören wir dem gegenüber einmal D. Fr. Strauß. Es heißt bei ihm: „Das eine Mal sagt Jesus seinen Jüngern, des Menschen Sohn werde wiederkehren, ehe sie noch mit ihrer messianischen Verkündigung in allen Städten Israels herumgekommen sein werden (Mt. 10,23); das andere Mal sagt er, diese Wiederkunft werde nicht eher eintreten, als bis das Evangelium in der ganzen Welt unter allen Völkern verkündigt sei (24,14). Das ist doch sehr zweierlei“ (Leben Jesu 1864, S. 238). Wir sagen mit Strauß: jawohl. Weiß freilich muß sagen: nein. Denn nach ihm kann doch nur von der Einen im Laufe des gegenwärtigen Menschenalters stattfindenden Wiederkunft Jesu die Rede sein. Aber dem widerspricht ja das Wort Jesu 10,23 in der direktesten Weise. Nachdem nämlich Jesus in dieser seiner Jüngerrede den Zwölfen verboten hat, zu Heiden oder Samaritern zu gehen, vielmehr sich im Volke Israel mit ihrer Arbeit zu halten, sagt er ihnen zum Troste, daß sie mit dieser ihrer Thätigkeit und mit dem Flüchten, das sie in eine andere Stadt Israels bringen wird, wenn sie in der einen verfolgt würden, nicht zu Ende sein werden, ehe der Menschensohn kommt. Da nun nach der anderen Stelle das Ende, d. h. die Wiederkunft Jesu nicht eintritt, bevor nicht das Evangelium allen Völkern verkündigt ist, so fragen wir, wie ist das möglich, wenn anders von derselben Thatsache der Zukunft die Rede ist, da nach jener Stelle die Jünger noch nicht mit Israel fertig sind? Hier hilft auch nicht die Annahme, daß jenes etwa durch die 70 Jünger geschehen werde; denn Mt. 28,19 werden

die Zwölfe an alle Welt gesendet; und das setzt ja auch 10,18 voraus. Bedenkt man nun aber weiter die beiden Thatsachen, das Gericht über das jüdische Volk und das Gericht über die christliche Welt, so ist es in der That nicht schwer zu erkennen, daß diese beiden auch in der Vorstellung Jesu unmöglich zeitlich zusammenfallen konnten. In dem Gericht über Jerusalem handelt es sich um ein Volk, dessen lange Geschichte in gewissem Sinne zu ihrem Ziel und Ende gekommen ist. Mit dem Kommen des Messias und der Fülle seiner Geistesausgießung ist die Höhe der Geschichte des Volkes Gottes erreicht. Indem das Geschlecht der Zeit Jesu solche höchste Gnadenoffenbarung verwirft, zieht es damit die äußerste Zornesoffenbarung auf sich, wie denn Jesus mit solcher Bestimmtheit diesen Zusammenhang von göttlicher Gnade und Zorn Mt. 23,34—36 ausgesprochen hat (vgl. noch 11,25 ff.). Sofern es nun eben das Geschlecht zur Zeit Jesu ist, das sich so furchtbar verschuldet, kommt auch das Gericht über dieses Geschlecht.

Ganz anders steht es mit dem durch das Kommen Jesu neugepflanzten Organismus des Reiches Gottes. Dort hat eine Pflanzung ihres Wachstums Ende erreicht, sie wird abgehauen (Mt. 3,10; Lk. 13,9). Dort ist Christus der Erntende, Sichtende und Richtende: so in der Predigt des Täufers (Mt. 3,12). Hier wird ein neues gesäet und Christus ist der Säemann (Mt. 13; Mk. 4). Da gilt es eine langsame Entwicklung. Und weil Acker und Feld so groß sind, nämlich „die Welt" (Mt. 13,38), so kann dasselbe naturgemäß nur allmählich bestellt werden; denn das ist eben der Sinn der Gleichnisse Mt. 13, daß es mit der Entwicklung des Reiches Gottes nicht plötzlich und wunderbar hergeht. Ja nach des Herrn Befehl an die Zwölfe, während des ersten Menschenalters nur an Israel zu arbeiten (vgl. 10,5.6.23), kann die Hauptarbeit an den Heiden oder an der Welt erst nach diesem ersten Menschenalter beginnen; wie denn selbst ein Paulus, obwohl als wichtigstes Rüstzeug der Heidenmission erwählt, dennoch wie einer der Zwölfe immer zuerst an Israel sich wendet — sogar zuletzt noch in Rom — und erst nach Ablehnung von seiten des auserwählten Volkes zu den Heiden übergeht.

Wie könnte man sich nun überhaupt vorstellen, daß das schreckliche Ende jenes altverschuldeten Organismus, der das Maß seiner Prophetenblutschulden endlich durch die Tötung Jesu und seiner Apostel voll gemacht hat, mit dem Ende dieses neugepflanzten, zur Zeit der Apostel nicht einmal bis zu seinen Grenzen besäeten Saatfeldes zusammenfallen sollte, da dasselbe vielmehr nach Jesu bestimmter Aussage auch alle Stufen des Wachstums in langsamer Entwicklung durchmachen soll bis zur vollen Reife der Frucht (Mk. 4,26 ff.)? Jenes Geschlecht des jüdischen Volkes trifft das Gericht, weil eben dies Geschlecht sich aufs äußerste verschuldet hat. An dieser Schuld ist freilich auch die Heidenwelt in Pontius Pilatus nicht unbeteiligt. Aber von ihr gilt noch in einem ganz anderen Sinn als von den Juden: sie wissen nicht, was sie thun. Über die Heidenwelt kommt nicht eher das Gericht, als bis ihr das Heil in Christo angeboten worden. Und die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt (24,14) besteht nicht in einem bloßen Schall, der einmal wie ein unbestimmter Posaunenklang ertönte, sondern ist ein Säen des Samens mit nachfolgendem Wachsen, eine allmähliche Durchdringung des Süßteiges vom Sauerteig (13,24.26.33). Damit stimmt denn auch, daß der Knecht im

Gleichnis sagen kann: „mein Herr verzieht“ (24, 48), ja daß es in Jesu eigener Aussage heißt: „nach langer Zeit kommt der Herr“ (25, 19). Was aber wichtiger ist, das ist die ganze Darstellung dieser Sache in dem ersten Abschnitt der eschatologischen Rede Jesu (24, 4–14). Hier ist nicht von der Zerstörung Jerusalems die Rede, sondern von den Zeichen der Wiederkunft Jesu und des Weltendes. Da kann denn auch keine Zeit angegeben werden, weil es sich um die langsame Entwicklung des Organismus des Reiches Gottes handelt, sondern nur Warnungen vor Gedanken von verfrühtem Ende und Zeichen des Endes. Da ist von mächtigen Krisen des Völkerlebens die Rede, von einem Haß des Christentums von seiten aller Nationen, von argen Entwicklungen innerhalb des Reiches Gottes durch falsche Propheten. Das sind die geschichtlich ausgedrückten Entwicklungsperioden mit ihren Krisen, welche den Wachstumsstufen des Saatfeldes entsprechen (Mk. 4, 26 ff.). So dürfen denn auch die furchtbarsten Erschütterungen des Völkerlebens wohl als „Anfang der Wehen“ angesehen werden, niemals aber als das Ende. Vielmehr kann dieses erst eintreten, wenn der große Acker der Welt in seiner Totalität besäet, und auch diese Saat zur Reife gediehen ist (24, 14. 13, 38).

Kann nun der Eintritt des Endes der geschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes zeitlich unmöglich mit dem Ende der atl. Geschichte des Volkes Gottes zusammenfallen, so fragen wir: was ist überhaupt die innere Beziehung dieser zwei so sehr verschiedenen Thatsachen, und was veranlaßte ihre zeitliche Identifizierung? Die eine Thatsache ist ein Gleichnis oder auch eine Weissagung der anderen. Wie die Zerstörung des nördlichen Reiches durch die Assyrer die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar weissagte, und wiederum die letztere Thatsache ein Vorbild der Vernichtung Jerusalems durch die Römer ist, so weist wiederum dies abschließende Gericht innerhalb Israel auf das Ende der Entwicklung des Reiches Gottes hin. Daher bedient sich Jesus auch, von diesem letzteren redend, desselben Bildes, dessen sich die Propheten von dem Ende des nördlichen und südlichen Reiches redend bedient haben: „wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler“ (24, 28; Hos. 8, 1; Hab. 1, 8). Gleichermaßen gilt auch dies Wort von der Zerstörung Jerusalems, welche unter den Zeichen der römischen Adler so nahe bevorstand.

Aber dieses Gericht ist auch eine erste That des verherrlichten und der ungläubigen Welt als Richter gegenüberstehenden Heilandes Jesus, ja unzweifelhaft ein Anfang des Kommens desselben als des Weltrichters. Und in dieser seiner Art und Eigenschaft verbürgt das Kommen Jesu zum Gericht über Jerusalem das Kommen Jesu zum Weltgericht. Das ist der Zusammenhang der Worte Mt. 16, 27. 28: „Der Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln und dann einem jeden vergelten nach seinem Handeln. Wahrlich ich sage euch — das sei die Bürgschaft jener Verheißung —: es sind einige von denen die hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie den Menschensohn haben kommen sehen in seinem Königtum“, d. h. sein königliches und richterliches Amt haben ausrichten sehen in dem Gericht über sein Volk. Der Bericht des Markus hebt hervor, daß sie in dieser Thatsache eine Machterscheinung des Reiches Gottes sehen werden, und der des Lukas, daß man in derselben einmal das Reich Gottes zu sehen bekommen werde. Dieses Kommen zum Gericht über

Jerusalem geschieht noch im Laufe des gegenwärtigen Menschenalters und kann also zur Bürgschaft einer Handlung dienen, die selbst in eine unbestimmte Zukunft geschoben wird.

Nicht anders ist endlich auch die einzige Stelle aufzufassen, die als der Hauptbeweis jener noch von Weiß vertretenen Anschauung zu gelten pflegt: Mt. 24,32--34. Hier sollte man doch zunächst bedenken, daß die ganze sorgfältige Ausführung der Zeichen der Wiederkunft Jesu völlig unnötig erscheinen müßte, wenn von dieser Wiederkunft gilt, daß sie vor Ablauf des Menschenalters eintritt. Die Zeichen der Wiederkunft braucht eben nur der zu wissen, der nicht Tag und Stunde weiß. Daß man aber, um vom Weltgericht genug zu wissen, nur zu wissen brauchte, es werde noch in diesem Menschenalter eintreten, wie denn nirgends ein Begehren der Jünger hervortritt, innerhalb des „Menschenalters" noch „Tag und Stunde" zu erfahren, bedarf wohl keiner weiteren Bemerkung. Vielmehr fügt Jesus an die Darlegung der Zeichen seiner Wiederkunft, welche mit der Aufforderung schließt, an denselben die Nähe seiner Wiederkunft ebenso zu erkennen, wie an dem Aufsprossen des Feigenbaums die Nähe des Lenzes, die Versicherung, daß jenes ebenso sicher geschehen werde, als noch im Laufe des gegenwärtigen Menschenalters „alles das" geschehen werde, was davon geweissagt sei. Mit diesem letzteren „alles das" wird zurückgewiesen auf 23,36, wo es vom jüdischen Volke auch heißt: „es wird dies alles über dieses Geschlecht kommen". Jenes Mißverständnis aber, unter „alles das" auch die Wiederkunft Jesu zum Weltgericht zu verstehen, sollte schon durch 24,3 abgewiesen sein, wo es sich zeigt, daß die Jünger wohl wissen, daß sie bezüglich der Zerstörung des Tempels nach der Zeit zu fragen ein Recht haben, nicht aber bezüglich der Wiederkunft Jesu in Bezug auf sie können sie nur nach dem Vorzeichen fragen.

Und nun bedenke man noch eins. Mit dem Gericht über Jerusalem und über das jüdische Volk ist ja — nach der bestimmten Aussage der atl. Propheten und Jesu selbst — keineswegs die Geschichte dieses Volkes zu ihrem Ende gekommen; wie sollte denn das Ende des Aeons mit jener Thatsache zusammenfallen? Vielmehr nach der Verwüstung des Tempels oder Jerusalems wird noch einmal eine Zeit kommen, wo Israel sich bekehren und zum Empfang seines Messias vorbereiten wird. Das sagt ausdrücklich Mt. 23,38. 39. Das ist so ernstlich gemeint, daß Jesus sagt: es bleibe dabei, daß Elias erst kommen und alles zurecht bringen werde (17,10. 11). Und dann wird eben der wiederkehrende Messias sein Volk vorbereitet finden. Daraus geht hervor, daß nach dem Kommen Jesu zum Gericht über Jerusalem ein zweites Kommen in Gnaden stattfinden wird. Wie andrerseits in den Reden Jesu die Vorstellung vorhanden ist, daß mit der Zerstörung Jerusalems nicht die Geschichte des Reiches Gottes ihr Ende gefunden habe, vielmehr die Arbeit der übrigen Menschheit, d. i. der Heidenwelt erst ihren Anfang nehme. So heißt es in der Parabel von den bösen Weingärtnern Mt. 21,33 ff., daß der Herr des Weinbergs die Mörder seines Sohnes umbringen und den Weinberg anderen Weingärtnern übergeben, d. i. dem jüdischen Volk das Reich Gottes nehmen und anderen geben werde (v. 41. 43). Daß nun hier nicht von der schließlichen Rückkehr des Reiches Gottes zum Volke Israel die Rede ist, begreift sich aus dem Umstande, daß es Jesus hier mit den Verführern dieses Volkes,

den Mördern der Propheten und dessen, der mehr ist als ein Prophet, zu thun hat. Wohl aber erklärt Jesus in der eschatologischen Rede Lukas (21, 24) mit aller Bestimmtheit zugleich, daß mit der Zerstörung Jerusalems nicht die Weltgeschichte zu Ende sei, sondern „die Heidenzeiten fortdauern werden" — das sind nach Daniel die Zeiten der Weltreiche, welche von der ersten Zerstörung Jerusalems an dauern, bis die Weltherrschaft dem Davidssohn gegeben werden wird —, und daß eben damit auch die Geschichte Israels und Jerusalems noch auf ihr Ziel und Ende warte. Der Evangelist aber sieht keinen Widerspruch darin, wenn Jesus kurz darauf versichert, „daß alles vor Ablauf des gegenwärtigen Menschenalters geschehe" (21, 32).

V. E. Löscher, Entwurf einer vollständ. Jesus-Theologie — in den „Unschuld. Nachrichten", 1711—13 [erster Versuch einer Spezialdarstellung der Lehre Jesu].
F. Chr. Böhme, Die Rel. J. Christi aus ihren Urkunden. Halle 1852 [rationalistisch].
F. F. Fleck, De regno divino, 1829.
A. Schumann, Christus, oder die Lehre des A. u. N. T.s von der Person des Erlösers, bibl. dogmat. entwickelt. Bd. II. Hamb. 1852.
G. Volkmar, Die Relig. Jesu u. ihre erste Entwicklung. Lpz. 1857 [extrem tendenzkritisch].
C. Wittichen, Beiträge zur biblischen Theologie, insbes. der synopt. Reden Jesu. 3 Tle. 1864—72 [von etwas besonnenerer tendenzkr. Haltung].
[Seeley, Prof. in Cambridge], Ecce homo; a survey of the life and work of J. Christ. 4. edit. Lond. 1866. Deutsche Übersetzung: Erlangen 1867.
C. F. Nösgen, Christus der Menschen- und Gottessohn; Erört. der Selbstbezeugungen J. Chr. in ihrer grundlegl. Bed. ꝛc. Gotha 1869.
W. F. Geß, Christi Person u. Werk nach Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der App. Bd. I. (Chr. Selbstzeugnis), Basel 1870.
F. Godet, Jésus Christ (in t. II seiner Études bibliques, Par. 1874, p. 93 ff.).
C. Wörner (Schüler Beck's, Doc. in Zürich † 1875), Die Lehre Jesu. Nachgelassene Vorles., hrsg. durch C. v. Orelli, Basel 1882.
E. Schürer (Prof. der Th. zu Gießen), Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältnis zum A. T. und zum Judentum. Darmstadt 1882. Vortrag. 31 S.
D. H. Meyer, Le Christianisme de Christ. Paris 1883 (u. dazu C. E. Babut, in der Revue théol., Montauban 1888).
A. Schlatter, Der Glaube im N. T. (Leiden 1885), S. 106—232.
H. Wendt, Die Lehre Jesu 1. (quellenkrit.) Teil. Göttingen. 1886.
R. F. Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu (s. oben, S. 295).
W. Baldensperger, D. Selbstbewußtſ. Jesu i. Licht d. messian. Hoffnungen s. Zeit. Straßb. 1888.
Vgl. ferner: H. Holtzmann, Die syn. Evv. Lpz. 1863. || C. Weizsäcker, Untersuchungen ü. d. ev. Geschichte, ihre Quellen u. d. Gang ihrer Entwicklung. Goth. 1864. || A. Hilgenfeld, Partikularismus u. Universalismus im Leben J. nach Matthäus (Zeitschr. f. w. Theol. 1875. I). || J. J. van Oosterzee, Das Lebensbild Christi n. d. Schrift. Deutsch durch F. Meyeringh. Hamb. 1863. || Thom. Wizenmann, Die Geschichte Jesu nach Matth. als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit. Hrsgeg. v. Auberlen, Bas. 1864. || O. Zöckler, Die Evangelienkritik u. das Lebensbild J. Chr. n. d. Schrift. Darmstadt 1865. || Gustave Matthis, Essai d'une Christologie d'après les paroles de Jésus contenues dans les évangiles synoptiques. Strasb. 1868. N. Itie, Le royaume de Dieu d'après les évangiles synoptiques. Bâle 1884. — Vgl. auch am Schl. des folg. Abschn.

3. Der Apostel Paulus und seine Theologie.

I. **Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte.** Man hat wohl früher die Apg. als eine Art von Kommentar zu den paulinischen Briefen ansehen zu dürfen geglaubt. Die Tübinger Schule hat das Werk noch tiefer degradiert, indem sie ihm den geschichtlichen Charakter absprach und es für eine Tendenzschrift ausgab, welche die unvereinbaren Gegensätze von Petrinismus und Paulinismus zu vereinigen suche. Das bewerkstellige die Schrift dadurch, daß sie den Petrus paulinisieren, den Paulus petrinisieren lasse. Diese ganze Auffassung

ist nichts als eine Verzerrung des wirklichen Verhältnisses von Petrus und Paulus, wie es im Galaterbrief zur Darstellung kommt. Denn wenn Petrus nur durch eine Heuchelei in einen wirklichen Konflikt mit Paulus geriet (Gal. 2,11 ff.), so ist ja damit die wesentliche Einheit ihres Standpunktes bezeugt (vgl. 2,2 ff.). Das schließt andrerseits den größten Unterschied der Persönlichkeit und der organischen Stellung im Gebiete des Apostelberufes und somit auch des ntl. Schrifttums keineswegs aus; wie beides in trefflicher Zusammenfassung Gal. 2,4 ausgedrückt ist: durch ein Händereichen der Gemeinschaft, so jedoch, daß die Urapostel der Beschneidung, dagegen Paulus u. Barnabas der Heidenwelt zugehören. Die Hauptaufgabe der falschen Kritik besteht eben darin, was Gott zusammengefügt hat zu scheiden. Gottes Ordnung und organische Schöpfung wird aber als die Wahrheit und das Leben in diesem Stücke ebenso gewiß Recht behalten und den Sieg davontragen, wie auf dem Gebiete der Ehe, wo es bekanntlich auch immer Leute gegeben hat, welche behaupteten, daß man nicht mit dem Weibe leben könne, wenn sie auch meistens zugestehen mußten, daß man wiederum nicht ohne dasselbe leben könne.

Die Apg. ist als zweiter Teil des 3. Ev. ein geschichtliches Werk in großem Stil, welches den Übergang des Christentums von den Juden zu den Heiden, den Fortschritt des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, die Entwicklung der apostolischen Predigt von Petrus zu Paulus zur Darstellung bringt, keineswegs aber den Paulinismus selbst schildern will. In dieser Beziehung ist sie nicht ein Kommentar der paulinischen Briefe, sondern eine großartige Ergänzung derselben, d. h. eine Einleitung in den Paulinismus. Sie stellt neben die Missionspredigt des Petrus die Missionspredigt des Paulus. Schon bei einem Petrus unterscheidet sich aber der Missionar aufs tiefste vom Epistolisten, geschweige in einem Paulus. Die Tübinger Schule freilich beharrt bei der echt modernen, von ihr selbst hergenommenen Vorstellung, wonach die Apostel Kathederdogmatiker waren, welche schlechterdings nichts anderes verstanden, als unter allen Umständen, zur Zeit wie zur Unzeit, ihr dogmatisches System oder ihre Religionsphilosophie herzuleiern.

Um die Predigt des Petrus in der ersten Hälfte der Apg. zu würdigen, muß man vornehmlich ein Doppeltes berücksichtigen. Wenn es das verstockte Volk Israel zu bekehren gilt, so muß Petrus vom A. T. ausgehen, in atl. Stil zum Volke reden und in Jesu Geschichte die Erfüllung der atl. Weissagung nachweisen. Was aber den dogmatischen Inhalt der Predigt selbst angeht, so mußte der Nachdruck nicht auf den Tod Jesu fallen, der für das Volk ganz ebenso das Hindernis des Glaubens war, wie er für die Zwölfjünger in ihrer ganzen Erziehungszeit der schwerste Anstoß gewesen (vgl. Mt. 16,21 ff.; Lk. 9,45. 18,31—34). Wenn aber Jesus nur ganz allmählich, von dunklen Andeutungen ausgehend (Mt. 9,15. 12,39 f.) seine Jünger diesem Geheimnis näher geführt hatte, so mußten doch auch die Apostel dem Herzenszustande des Volkes gegenüber pädagogisch verfahren. Das geschah nun besonders dadurch, daß die Auferweckung Jesu, nicht aber der Tod, in den Vordergrund gestellt ward. Kam aber das Volk zum Glauben an dies große Zeichen, welches Gott dem Volke als Ganzem gegeben, — dann mußte allmählich von diesem Sonnenlicht auch die Finsternis des Todes Jesu erhellt werden.

Noch einmal erging in der Predigt Petri und der Apostel auf Grund

jener großen Heilsthatsache die Aufforderung der Bekehrung an das ganze Volk Israel (Lk. 13,6 ff.); ob nicht doch noch und schon jetzt die Weissagung der Propheten von der Herstellung des ganzen Volkes zum Propheten und Priester der Menschheit in Erfüllung gehe und so das Jesajawort geschehe, welches sich unmittelbar an jenes anschließt, mit dem Jesus nach dem Lk.-Ev. seine Predigt begonnen hat (Lk. 4,16 ff.; Jes. 61,1 ff. 4 ff.). Dann soll ja das Heil der Welt und Menschheit mit Macht von Zion ausgehen und die Völker herzurufen, damit sie gleicher Seligkeit und Herrlichkeit teilhaftig werden (vgl. u. a. Jes. 2,2 ff.; Jer. 3,17). In solcher Predigt der Jünger mußte die Weissagung Jesu vom nahen Gericht über Stadt und Volk naturgemäß als dunkle Drohung in den Hintergrund treten, eine Drohung, die nur dann in Erfüllung gehen durfte, wenn auch die Jüngerpredigt sich als vergeblich erwiesen. Vor dem Gedanken an ihre Erfüllung aber schreckte ihr Herz ebenso zurück, wie einst vor der Thatsache der Kreuzigung Jesu. Ja wenn Jesus selbst noch in der letzten Nacht beten durfte: „so es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber“, so mußten auch die Jünger auf jene Möglichkeit hin an ihrem Volke arbeiten. Nun geschah aber das für die Jünger so schmerzliche, daß das Volk Israel statt seinem Messias näher zu kommen, durch ihre Predigt jener Verstockung zugeführt ward, von der Jesus so frühe schon geredet hatte (Mt. 13,10 ff.; 8,10 ff.). Und indem so Israel zugleich für sich selbst des Heiles verlustig ging und seiner großen Mission für die Völkerwelt, hatte Gott bereits an die Stelle Israels Einen Mann als Propheten und Priester der gesamten Heidenvölker gesetzt, Paulum. Denn das entspricht der Ehre Gottes, also seine Ziele zu erreichen, wenn ihm die Menschen sich als Mittel versagen, d. h. auf eine noch weit wunderbarere, seine Allmacht und Weisheit in noch höherem Grade verherrlichende Weise. Nur wenn man den Apostel Paulus als solchen Stellvertreter seines Volkes erkennt, wird man seine ganze Bedeutung wie in der Geschichte des Reiches Gottes überhaupt, so auch im ntl. Kanon verstehen. Nur so kann man seine verantwortungsvolle Thätigkeit verstehen, die Heidenvölker ins Reich Gottes einzuführen, und die Kämpfe, welche sich damit verknüpften.

Die Apg. nun zeigt uns zunächst den äußeren Rahmen dieser weltgeschichtlichen Entwicklung, des Übergangs des Christentums von Israel zu den Heiden, und die großen Anfänge sowie Hauptstationen der paulinischen Mission. In wahrhaft großartiger Selbstbescheidung steigt der Freund des Paulus, dem ja des Apostels Briefe bekannt sein mußten, nicht in die Tiefen des paulinischen Geistes hinab, sondern begnügt sich mit der Schilderung des geschichtlichen Bodens, auf dem jene großartige Geistesentwicklung sich vollzogen hat, wie sie uns in den paulinischen Briefen vorliegt. Und so wenig gilt es ihm künstliche Harmonistik, daß er es auf den Schein des Widerspruchs mit diesen Briefen ankommen läßt, ähnlich, wie sich der vierte Evangelist zu den ihm unzweifelhaft vorliegenden synoptischen Evv. verhält.

In den Verhandlungen des sogenannten Apostelkonzils (Akt. 15) gilt es ein Doppeltes zu unterscheiden. Als gemeinsame Glaubensüberzeugung der Apostel (vgl. 1 Kor. 15,3) wird von Petrus, welchem Jakobus beistimmt, die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus als den alleinigen Heilsgrund festgestellt. Das Christentum ist zuerst und seinem Wesen nach göttliche

Gnadengabe, nicht Gesetzesforderung. Das Gesetz und die Gesetzeswerke sind von dem Artikel der Rechtfertigung ausgeschlossen. Darum sind denn auch Juden und Heiden in dieser ersten und wichtigsten Frage, in der Frage: Wodurch erlange ich Gerechtigkeit vor Gott und Seligkeit? einander vollkommen gleich. Wie den Juden Gesetz und Werke nicht zur Rechtfertigung helfen, so fehlt den gläubigen Heiden nichts am Stande der Gotteskindschaft. Denn hier gilt nur ein entweder — oder, nicht ein mehr oder minder.

Wenn nun dennoch auf Anregung des Jakobus, als Vertreters der Christengemeinde Jerusalems, durch Beschluß der Apostel und der Gemeinde sittliche Forderungen an die Heidenchristen gestellt werden, so hat man dieses Neue schlechterdings nicht mit dem Artikel der Rechtfertigung zu vermengen. Sondern jetzt handelt es sich um das Gemeinschaftsverhältnis der beiden großen Gemeinden oder Völker der Christenheit (15,14), welche, wie sie im Glauben eins und als Kinder Gottes die Eine große Familie Gottes auf Erden bilden, nun auch in ihrer Sitte einander genähert werden sollen. Es sollte sich ja von selbst verstehen, daß die Judenchristenheit durch den Glauben an Jesum als den Messias den atl. oder gesetzlichen Lebensnormen nicht den Abschied gegeben hatte, als hätte sie durch ihren Glauben an Jesum aufgehört, ein Teil des jüdischen Volkes zu sein. Sie war durch solche Verbindung mit dem geweissagten Messias vielmehr erst recht Israel im wahren oder geistlichen Sinne geworden. So hatte auch die ganze heilige Art der Lebensführung, durch welche das atl. Volk Gottes vor den Naturvölkern sich auszeichnete, für dieses messianische Israel erst recht ihre Bedeutung, wenn dieselbe durch den neuen Geist des Christentums umgewandelt und zur Vollkommenheit erhoben worden war (vgl. Mt. 5,48. 9,16.17). Solche neue Lebensgestalt atl. oder jüdischer Sitte würde zu stande gekommen sein, wenn mit der Bekehrung des ganzen Volkes Gottesdienst und ganze Lebensführung Israels dem Geiste Christi sich ergeben und durch ihn aus der Unvollkommenheit der Weissagung zur Vollkommenheit sich hätte erfüllen lassen (Mt. 11,13). Solch heilige Lebensgestalt, welche für das christgläubige Israel nicht der Grund der Rechtfertigung, sondern Frucht des rechtfertigenden Glaubens war, konnte dieses Israel sowenig wegwerfen, als den besonderen Beruf und die eigentümliche Mission, die dem auserwählten Volke innerhalb der Menschheit zukommt. Denn wenn demselben in der Unvollkommenheit atl. Wesens eine so hohe Bedeutung zukam, wie vielmehr erst in der ntl. Vollkommenheit (Röm. 11,15)!

Jener heiligen Lebensführung des Volkes Gottes gegenüber handelt es sich um Heidenvölker, unter denen selbst die geistig und sittlich am höchsten stehenden solchen Verirrungen des Volksgewissens und der Volkssitte nicht entgangen waren, daß in diesen Beziehungen das harte Wort Jesu von „hündischer" Unreinheit (Mt. 15,27) sie trifft. Man denke hier sonderlich an das griechische Laster und die Vermischung von Gottesdienst und Hurerei. So war es denn vollberechtigt, daß Apostel und Gemeinde von Jerusalem dem neuen Volke der Heidenchristenheit eine Grundlage heiliger Lebensordnung mitteilte, welche ebenso die Lebensgemeinschaft der beiden Hälften der Christenheit selbst ermöglichte, wie den Anstoß des ungläubigen Israel an solcher Gemeinschaft aufzuheben geeignet war. Die drei Stücke dieser neuen Lebensordnung aber

beziehen sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott (vgl. bezüglich der Opfermahlzeiten 1 Kor. 10, 20 f.), auf das geschlechtliche Verhältnis und endlich auf den Genuß der irdischen Güter.

Dieser Beschluß des sogenannten Apostelkonzils war gegen eine judaistische Partei der jerusalemischen Christenheit gerichtet, welche den „pharisäischen Sauerteig" in die Gemeinde Christi mithinübergenommen hatte (15, 5). Wenn diese Partei von den Heidenchristen Beschneidung und Unterwerfung unter das Gesetz Mosis forderte, so war das Motiv solcher Forderung nicht das Bestreben, die Heidenchristen mit sich selbst auf gleiche Stufe sittlicher Würde zu erheben, sondern vielmehr die echt pharisäische Selbstüberhebung, außer dem Bereich des Gesetzes Mosis überhaupt nicht sittliches Wesen anzuerkennen. Es galt diesen pharisäischen Christen, als Vertreter des Gesetzes Mosis eine Herrschaft über die Völker auszuüben, ihnen ein Joch aufzulegen (15, 10) und im Zeichen der Beschneidung ihnen das Siegel dieser Herrschaft aufzudrücken (vgl. Gal. 6, 13), statt im Geiste der Propheten und Christi sich selbst zum Diener und Opfer der Menschheit zu machen (Jes. 53; Mt. 20, 28). Das πρῶτον ψεῦδος aber und die tiefste Verirrung dieser Partei lag in der pharisäischen Verkehrung des Wesens der Religion, sofern dieselbe in menschlicher Leistung, im Halten der Gebote und in der Selbstgerechtigkeit gefunden ward, statt in der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit. War ihr das Gesetz Mosis Gotte gegenüber ein Mittel der Selbstgerechtigkeit und des Selbstruhms, so den Heiden gegenüber ein Mittel der Herrschaft. Für diese Leute konnte Jesus nur ein Ausleger des Gesetzes Mosis, insonderheit aber ein Werkzeug Gottes sein, durch eine Wiederkunft in Herrlichkeit seinen Knechten den wohlverdienten Lohn auszuzahlen. Hatte das Apostelkonzil durch seinen Beschluß dieser Partei verwehrt, offen jene Grundsätze im Namen der apostolischen Auktorität in der Heidenchristenheit durchzuführen, so hat Paulus den Kampf gegen die geheime geistige Wirksamkeit derselben und ihre Unterstützung durch die verwandte Art des natürlichen Menschen auf dem Boden seiner Gemeinden durchgekämpft. Dieser Kampf liegt uns vor in seinen Briefen. Was wir dagegen in der Apg. von Paulus erfahren, das ist lediglich Voraussetzung dieses Kampfes. Es ist die Missionsthätigkeit des Apostels an Juden und Heiden, die uns die Apg. schildert, und hier haben wir vornehmlich die praktische Durchführung jenes großartigen Grundsatzes zu bewundern, den Paulus 1 Kor. 9, 19 ff. ausspricht: „Wiewohl ich frei bin von allen, hab ich doch mich allen zum Knechte gemacht, auf daß ich ihrer viel gewinne. Und ich bin den Juden wie ein Jude geworden, auf daß ich Juden gewinne" u. s. w. Nun ist das doch derselbe Mann, der Gal. 1, 9 sagt: „wenn euch jemand ein anderes Evangelium prediget, als welches ihr empfangen habt, der sei verflucht!" Hat aber die gnostische Tübinger Schule zwischen dem Paulus der Apg. und der Briefe einen unvereinbaren Widerspruch finden wollen, so beweist das nur die Enge und Oberflächlichkeit solcher rein theoretischen Theologie gegenüber einem Apostel und seiner Theologie der Thatsachen und des Lebens.

II. **Die Theologie der paulinischen Briefe.** 1. **Einleitung.** In einer der neuesten Schriften über den Paulinismus sagt der scharfsinnige Verfasser: „Wer in der Exegese der paulinischen Briefe nach einem Verständnisse derselben sucht, wird mit dem Verf. übereinstimmen, daß wir immer noch anfangen, den Paulus

zu begreifen. Die Reformationskirche hat mit dem Instinkte des verwandten Geistes den Schatz religiösen Gehaltes aus diesen Briefen gehoben, soweit sie ihn brauchte und verwenden konnte, die protestantische Wissenschaft hat seit Mitte des vorigen Jahrhunderts für die sprachliche, geschichtliche, logische Erklärung der Briefe viel gethan und gewonnen. Und doch, wer den Paulus verstehen will, findet an vielen und entscheidenden Stellen durch die Fülle der Erklärungen und den Widerstreit der Erklärer die Gedanken des Paulus immer noch mehr verwirrt, als enträtselt. Besonders aber sind es die großen Gedankengänge und Gedankenentwicklungen des Paulus, welche weder erkannt noch anerkannt sind" (Holsten, Das Evang. des Paulus, Teil I, Vorw. S. XIII f.).

Es ist von Wichtigkeit, diesem Geständnis im Munde eines Mannes zu begegnen, der als Vertreter der Tübinger Schule den Apostel als Gnostiker anzusehen, d. i. als Fleisch von seinem Fleisch zu betrachten pflegt. Was wird dann erst vom Maße des Verständnisses des Paulinismus zu sagen sein, wenn man den Abgrund ins Auge faßt, der den Apostel von der modernen Gnosis oder Religionsphilosophie trennt! Merkwürdig, daß man ähnlichen Bekenntnissen auf seiten derer seltener begegnet, welche als mehr oder minder orthodox dem Apostel weit näher zu stehen glauben. Vielleicht ist es einer gewissen Orthodoxie, welche ihre eigene Theologie mit der des Paulus identifiziert, noch schwerer, die Größe der Probleme zu erkennen, die hier vorliegen. Sicherlich ist das Grundproblem, um das es sich hier handelt, ohne weiteres vernichtet, wenn man die Darstellung des Paulinismus auf den Satz bauen kann, mit dem Weiß seine Darstellung beginnt: „Sowohl infolge seiner natürlichen spekulativen Anlage, als seiner rabbinisch-dialektischen Schulbildung besaß Paulus die Fähigkeit und Neigung, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und sie fast bis zu systematischer Durchbildung auszugestalten" (Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T. IV. Aufl. 1884, S. 195). Soll man dem Apostel gratulieren, daß er in die Zunft der Theologen aufgenommen wird, oder soll man ihm kondolieren, daß er es doch nicht ganz zu „systematischer Durchbildung" gebracht hat? Wie der Tübinger Schule Paulus der erste Gnostiker, so ist jener Theologie Paulus der erste Theologe des N. T.s; daher er denn auch „am meisten Neigung und Fähigkeit zu schriftstellerischer Thätigkeit besaß", wie außer Frage sei, daß die Entwicklung der paulinischen Lehre im Röm.-Br. „weit über den zunächst gegebenen konkreten Anlaß hinausgehe" (a. a. O.). Steht es so, wie soll man dann die Konsequenz ablehnen, welche schon Reuß gezogen hat, wenn er dem Apostel eine „neu sich entwickelnde Metaphysik des Evangeliums" zuschreibt und daran anknüpft: „Freilich wurde dadurch für spätere Zeiten eine größere Trennung der Gemeindeglieder vorbereitet; denn im Denken entzweien sich die Geister leichter und halten weniger Schritt mit einander, als dies im praktischen Leben geschehen mag und sind dazu leider geneigt, eben jenes für die Hauptsache zu halten" (Geschichte der h. Schriften N. T.s, III. Aufl. 1860, S. 99 f.)?

Ein höheres Verständnis bringt unserer Frage offenbar Ritschl entgegen, wenn er einmal sagt: „Diese Erörterungen sind geeignet, der auf allen Seiten geltenden Voraussetzung entgegenzuwirken, als ob ein synthetischer Lehrbegriff oder gar ein System des Paulus hergestellt werden könnte"; oder wenn er bemerkt: „daß der Gedankengang des Apostels im Röm.-Br. vielmehr pro-

phetisch und dithyrambisch, als argumentativ und lehrhaft ist" (Rechtfertigung und Versöhnung. II. Bd. S. 316, 335). Und wenn man nach der Quelle des Paulinismus und nach dem Schlüssel des Verständnisses für denselben fragt, so nennt Ritschl „die Bekehrung des Apostels" (S. 316 f.).

Aber auch eine feinere formale Unterscheidung und sogar ein ästhetisches Anempfinden macht nicht zur wahren Würdigung des Apostels geschickt, wenn dieselbe nicht auf gleicher Lebenserfahrung sich aufbaut. Fehlt die letztere und damit die wesentliche Verwandtschaft zweier Gemüter, so befähigen jene Gaben nur zu noch ärgerer Mißhandlung. So muß sich denn Paulus, der gewesene Pharisäer, von Ritschl über sein Verständnis des Pharisäismus, aber auch des Gesetzes belehren lassen (S. 316 f.). Ja da es sich nun einmal auf diesem Gebiet nicht sowohl um Theorie und Theologie handelt, als vielmehr um Lebenserfahrung, so hält Ritschl dem Apostel vor: „wie individuell, ja wie pathologisch seine Ansichten auf diesem Gebiete sind" (S. 316) — ein Vorwurf, der offenbar mit der uralten Beschuldigung der Gegner des Apostels nahe verwandt ist, daß er „sich selbst predige", d. h. ein subjektives Evangelium vortrage (2 Kor. 4, 5). Die Voraussetzung ist hier eben, daß Ritschl nicht in gleicher Weise das Leiden (Pathos) durchgemacht hat, wie Paulus, um in gleicher Weise den Arzt in Christo zu finden, wie ihn Paulus und in dessen Nachfolge Luther gefunden haben.

So wollen wir denn den Versuch machen, dem in der That schwierigen Problem näher zu treten. Was sollen im Kanon des N. T.s die paulinischen Briefe, die zu dem objektiven Lebensbilde Jesu, das uns die synoptischen Evv. gemacht haben, kaum einen Zug hinzufügen, die die Lehre Jesu weder bereichern, noch vom Zentralbegriff derselben, dem vom „Reiche Gottes", einen Gebrauch machen, welche Thatsache Ritschl dem Apostel zum Vorwurf macht! Was soll der Pharisäer im N. T., „der — nach Ritschl — doch nicht das Maß innerer Freiheit vom jüdischen Vorurteil, wie Jesus erreicht hat, sondern in der Pietät gegen die atl. Auszeichnung seines Volkes so gebunden geblieben ist, daß er trotz aller Gegengründe die Hoffnung auf die schließliche Bekehrung desselben zu Christus aufrecht erhalten hat" — Röm. 11, 25 (a. a. O. III. Bd. S. 400 f.). Was soll der „Schriftgelehrte" im N. T., wenn doch Jesu Wort gilt: „Ich danke dir Vater, du Herr des Himmels und der Erden, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart hast!" In der That gehörte Paulus nicht in den Kanon, wenn er das wäre, wozu ihn die Tübinger Schule gemacht hat, ein Gnostiker, aber auch nicht, wenn er der „spekulative" oder „systematische" Theologe des N. T.s wäre. Es würde dann wirklich der alte Vorwurf der judaistischen Gegner des Apostels recht behalten, daß des Apostels Evangelium ein mehr oder weniger „sich selbst predigen" und darum dem objektiven und allbekannten Evangelium gegenüber ein „apokryphes" sei (2 Kor. 4, 3. 5). Denn wer das Evangelium Jesu auch nur „spekulativ" oder „systematisch" behandelt und formt, der thut doch damit etwas Eigenes hinzu, welches nicht als kanonisch zu achten ist.

In den synoptischen Evv., d. i. auf der ersten und grundlegenden Stufe des N. T.s, erscheint Jesus stets im Gegensatz zu Pharisäern und Schriftgelehrten. Ist doch weder Jesus noch seine Jünger durch die jüdische Schule

hindurchgegangen. Die zweite Stufe des N. T.s hat nun gerade darin ihr eigentümliches Wesen, daß auf ihr ein Pharisäer und Schriftgelehrter als Jünger Jesu auftritt. Den Illiteraten des übrigen N. T.s gegenüber erkennen wir in Paulus den Mann der rabbinischen Schule und den Dialektiker. So liebt es Gott, das Entgegengesetzte zu verbinden und das Unmögliche zu verwirklichen (vgl. Mt. 11, 25. 19, 26). Darin ruht eben das Geheimnis und die schöpferische Kraft göttlichen Wesens und Thuns. Die menschliche Vernunft aber ärgert sich daran und bemüht sich zu scheiden, was Gott zusammengefügt hat. Solche Bemühungen erscheinen der Welt als Großthaten, und ihre Urheber, die Kritiker, empfangen Ruhmeskränze. Aber nicht um eine eigene und eigentümliche Theologie über Christus vorzutragen, um „individuelle“ oder gar „pathologische“ Ansichten über das Evangelium, sei es nun dialektisch sei es systematisch darzulegen, steht der Schriftgelehrte im N. T., sondern um alle menschliche Weisheit zu Schanden zu machen und alle menschliche Vernunft gefangen zu nehmen in den Gehorsam des Glaubens, nämlich an das Kreuz Christi. Er mußte ein Theologe, ja ein Dialektiker sein, um alle menschliche Weisheit ins Herz zu treffen. Ihm verdanken wir Worte, wie von der „Thorheit der Predigt“, ja von der „Thorheit und Schwäche Gottes“; es ist der geistvollste unter den Aposteln, der da sagt, daß er schlechterdings nichts wisse und wissen wolle, als Christum, den Gekreuzigten; wie es der ehemalige Pharisäer ist, einst untadelig in Gesetzesgerechtigkeit, und hernach der reichste an Arbeit und Erfolgen unter den Aposteln (Phil. 3, 6; 1 Kor. 15, 10), der schlechterdings von eigener Gerechtigkeit nicht wissen will, sondern nur von der Gerechtigkeit, die Gott gibt. Das Evangelium und die Theologie des Apostels ist nichts als das Wort vom Kreuz. Das hat ihm in solcher Tiefe kein Theologe der Kirche nachgeredet, weil nacherfahren und nachempfunden, als Luther, wenn derselbe zu Ps. 6, 21 sagt: „Crux Christi unica est eruditio verborum Dei, Theologia sincerissima, welches Wort Harnack mit vollem Verständnis des Reformators seiner Schrift über „Luthers Theologie“ als Motto vorgesetzt hat.

Was ist nun aber der Inhalt des Wortes vom Kreuz? Am Kreuze stirbt die ganze Welt; denn in Jesu, dem Christus oder Messias, stirbt der König und das Haupt der alten Welt. Es stirbt das Gesetz und alle Gerechtigkeit dieser Welt, denn sie haben den allein Unschuldigen ans Kreuz gebracht; es stirbt die ganze Natur und erste Schöpfung, denn ihr Haupt, der zweite Adam stirbt. Damit stirbt aber auch dahin alle bisherige Gottesoffenbarung, wie die Gesetzesoffenbarung (vgl. Röm. 7, 1 ff.), so die Naturoffenbarung. Denn so wenig durch die letztere die Heidenwelt Gott erkannt hat (1 Kor. 1, 21), so wenig ist Israel durch jene gerechtfertigt worden (Röm. 3, 20). Aber aus dem Kreuzestode geht hervor eine neue Welt und Gottesoffenbarung; denn das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden. Dieses Neue nennt der Apostel die Schwäche und die Thorheit Gottes. Denn Gott gibt in der That am Kreuz seine Allmacht und ewiges Leben dahin, indem er seinen Sohn daran heften läßt; er verzichtet auf seine Gerechtigkeit und Weisheit, indem er seinen Sohn zum Missethäter und zum verspotteten Narren machen läßt (Mt. 27, 39 ff.). Aber das ist ja nur die Finsternis, aus der das Licht der neuen Schöpfung aufleuchtet. Aus der göttlichen Selbst-

erniedrigung und Selbstaufopferung bricht das neue Leben der Welt hervor. Denn göttliches Leben kann nur verloren werden, damit es gewonnen werde (Mt. 16, 25); und indem göttliche Liebe sich dahingibt in den Tod, beweist sie sich eben damit als Liebe und lebt als Liebe. Nun redet aber der Apostel nicht von einer ihm fremden Objektivität; sondern er redet von einem in seinem Glauben und seiner Lebenserfahrung verwirklichten Geheimnis; es redet Paulus als einer, der in Christo lebt und in dem wiederum Christus lebt, als einer, der nach seinem alten Menschen in Christo gekreuzigt, der aber wiederum in Ihm auferstanden das Leben der neuen Schöpfung führt. Sofern nun Paulus von diesem seinem neuen Leben in Christo redet, welches immerdar aus dem Kreuze hervorbricht, so ist das nicht Theologie, sondern Religion, und es ist darin das Samenkornartige des Wortes Gottes gegeben, aus welchem immerdar neues Leben innerhalb der Menschheit sich erzeugt und das Reich Gottes erwächst. Von der Lehre Jesu, wie sie uns z. B. in der Bergpredigt entgegentritt, sagt Baur: „Sie ist überhaupt nicht Theologie, sondern Religion. Jesus ist Stifter einer neuen Religion; was aber das Wesen einer Religion an sich ausmacht, ist nicht ein dogmatisch ausgebildetes Religionssystem, ein bestimmter Lehrbegriff, es sind nur Grundanschauungen und Prinzipien, Grundsätze und Vorschriften, als unmittelbare Aussagen des religiösen Bewußtseins" (Vorlesungen über ntl. Theol., S. 45 ff.). So wenig zufrieden wir sonst mit dem sein werden, was Baur als Religion beschreibt, so richtig wird doch der Satz sein, daß Jesu Reden Religion und nicht Theologie sind. Aber sie sind Religion als göttliche Gnade und Gabe, wie wenn Jesus sagt: „Kommet her, ihr Mühseligen und Beladenen, ich will euch erquicken u. s. w."; sie sind Religion als Same, den der Säemann ausstreut, damit er gutes Land finde. Und wenn wir nun den Apostel Paulus reden hören: „so lebe nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir"; oder „dieweil ihr aber Söhne seid, so hat Gott den Geist seines Sohnes in unsre Herzen gesandt, der da schreit: Abba lieber Vater" oder auch: „wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen", so soll das nicht Religion sein, sondern Theologie, „ausgebildetes Religionssystem, Lehrbegriff"? Ist das nicht vielmehr jenes Feuer, das Jesus auf Erden anzuzünden gekommen ist (Lk. 12, 49)? Oder bleiben wir in jenem ersten Gleichnis Jesu: ist es nicht Same Jesu und Wort Gottes, das ein feines, gutes Land gefunden, daselbst tiefe Wurzeln geschlagen hat und hundertfältige Frucht bringt? Es ist Religion, es ist Reich Gottes an seinem Teil. In dithyrambisch begeisterter Rede bricht es hie und da über die Schranken des Briefstiles hervor, wie z. B. Röm. 8, 31 ff. oder 1 Kor. 13. Wenn nun schon auf dem Boden der systematischen Abhandlung und des Lehrbegriffs gesagt werden muß, daß der Brief nicht das Gefäß für jenen Inhalt sein sollte, — was gilt dann erst von solchen Dithyramben oder Psalmen?

Aber es ist auch nicht individuelle, pathologisch beschränkte Religion, was wir in des Apostels Briefen finden, sondern Geist und Leben des auserwählten Rüstzeuges, das Gott vom Mutterleibe an ausgesondert hat, seinen Sohn in ihm zu offenbaren. Denn wenn das Volk Israel Priester und Prophet unter den Völkern ist, so ist wiederum Paulus Priester und Prophet in „Israel nach dem Geist". Es mußte ein so prinzipiell und konsequent

willens- und verstandesmäßig gearteter Mann sein, — nicht um ein theologisches System zu bauen, sondern dem in ihm vorhandenen Gottesleben Raum zu schaffen allen Widersprüchen des alten Menschen gegenüber. Auch Petrus besaß das neue Leben. Aber in jenem kritischen Punkte zu Antiochia gebrach es ihm an der Energie des Willens wie des Denkens, den Sieg des Neuen über das Alte durchzuführen.

Was war es, was in der alten Kirche und im Mittelalter die volle Entfaltung des Christentums und die Wiedergeburt der Völker hinderte? Daß das Christentum nicht rein war, sondern Judentum und Heidentum, Gesetz und Philosophie mit sich schleppte. In der Reformation geschah die große Reinigung; aber nicht daß sie durchgeführt wäre. Wie von den Banden des Staates und der Welt überhaupt, so gilt es immer mehr das Christentum von der Vermischung mit gesetzlichem Wesen oder von philosophischen und gnostischen Gedanken zu befreien. In dem Maße aber der gute Wein des Evangeliums mit den Gewässern des Gesetzes oder der Philosophie mit ihrem Schlamm gemischt wird, verliert er seine umwandelnde, erneuernde Kraft. Denn an die Stelle der Theologie der (göttlichen) Thatsachen tritt die Theologie der Rhetorik. Man glaube nicht, daß die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts von solchem Wasser ganz frei war, wenn auch erst im 18. Jahrhundert die wilden Gewässer alle Schranken durchbrachen.

Es ist die hohe Aufgabe der biblischen Theologie, Jesu Lehre gerade so zur Erscheinung zu bringen, wie sie war, als das Volk von ihr den Eindruck erhielt, daß er predigte als einer, der Gewalt hat und nicht wie ihre Schriftgelehrten. Das gilt nun auch von Paulus, welcher als der Apostel Christi nicht ein Schriftgelehrter war, wie jene, sondern ein wiedergeborener. Nun hat alle Überlieferung, alle Schule, alle Wissenschaft — sie mag sich so erhaben vorkommen, als sie will, und Hochmut kommt vor dem Fall — die natürliche Neigung, Rost und Kesselstein anzusetzen. So wird der gute Wein des N. T.s versetzt. Die biblische Theologie soll uns reinen Wein vorsetzen. Macht man aus der Theologie des Apostels einen Lehrbegriff jener Art, so verwandelt man ihn eben wieder in den Schriftgelehrten alten Stiles zurück und macht seine Theologie unkräftig. Es gilt also zu zeigen, wie weit sich in den paulinischen Briefen die Religion erstrecke, das schöpferische, pulsierende Leben aus Gott, das Feuer, welches Jesus anzuzünden gekommen. Soweit ist dann nicht von Theologie oder Gnosis oder gar System die Rede, sondern von göttlicher Offenbarung, und soweit heißt es: wer euch hört, der hört mich. Andererseits wird dann aber auch zum Vorschein kommen, was etwa in diesen Briefen schriftgelehrte Form und Hülse ist. Soweit denn diese Frage gelöst und diese Scheidung vollzogen wird, soweit wird auch die Frage von der Inspiration der h. Schrift ihrer Lösung näher gebracht.

2. **Fleisch und Geist.** Es gilt nicht nur in der That zu einem guten Teil, was wir oben aus Holsten entnommen haben: „daß die großen Gedankengänge und Gedankenentwicklungen des Paulus weder erkannt noch anerkannt sind, in denen doch die religiöse Weltanschauung des Paulus ihren eigensten Ausdruck gefunden habe" (a. a. O.), sondern für Holsten ist das wichtigere Problem, das oben berührt worden ist, noch kaum vorhanden: wie sich nämlich in des Apostels Schriften die lebendige Religion, die in ihm ist, von der Erkenntnis oder

Theologie, die wir ebenfalls darin finden, abgrenzt. Immerhin hat die Tübinger Schule einen nicht geringfügigen Fortschritt aufzuweisen, wenn man Baurs Darstellung des Paulinismus mit der Pfleiderers vergleicht. In fast roher Weise wird von Baur der Apostel zum Religionsphilosophen oder Gnostiker, sein Evangelium, das doch eine Kraft Gottes ist, zum abstrakten Lehrbegriff gemacht. Charakteristisch ist die Schlußbetrachtung des berühmten Kritikers, welche mit dem Gottesbegriff endigt, wie derselbe ebenso gut auch damit hätte beginnen können. Es heißt da: „Alles, was Paulus zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, hat für ihn immer wieder eine wesentliche Beziehung auf Gott, und je mehr er sich bemüht, eine Sache nach ihren verschiedenen Seiten aufzufassen und in dem ganzen Zusammenhang ihrer Momente darzulegen, desto mehr drängt es ihn, in letzter Beziehung zur absoluten Idee Gottes aufzusteigen und seine Betrachtung in ihr als ihrer Spitze abzuschließen". Das letzte Wort aber, das Baur über des Apostels Theologie zu sagen weiß, lautet — im Anschluß an 1 Kor. 2,10 —: „Wie der Geist des Menschen ist der Geist Gottes das Prinzip des Wissens" (a. a. O., S. 205, 207). Verhielte sich das so, so wäre es allerdings selbstverständlich, daß auch das Evangelium des Apostels ein Wissenssystem oder ein Lehrbegriff wäre. So wenig wie Jesus selbst, dem doch auch Baur nicht „Theologie", sondern „Religion" zuschreibt, hat es Paulus mit der „Idee Gottes" zu thun; das ist Sache der Philosophen und Gnostiker. Der Apostel redet als einer, der den „Geist Gottes" hat, aus seiner lebendigen persönlichen Gemeinschaft mit Gott, für welche Gott durch seine Thatoffenbarung seinen „Namen" offenbart hat, damit er „angerufen" werde. Diese Gemeinschaft ist etwas ganz anderes als „Wissen" oder „Erkennen" im rein intellektuellen Sinne des Wortes; und das Verhältnis zu Gott im „Prinzip des Wissens" zu finden, ist vom Apostel 1 Kor. 1,17 ff. ebenso streng verworfen worden, wie die parallele Verirrung, das Verhalten zu den Brüdern auf das Wissen zu gründen, 1 Kor. 8,1 mit dem Wort: „das Erkennen bläht auf, die Liebe aber erbaut". Es ist gewiß nicht zufällig, daß Gnostiker, wie Baur, für die in diesen beiden Stellen niedergelegte Grundanschauung des Apostels in ihren „Lehrbegriffen" keinen Raum haben. Das gilt auch von Pfleiderer, so reichhaltig dessen Darstellung des Paulinismus und so groß auch der Fortschritt ist, den sein Werk im Verhältnis zu Baur aufzeigt. Obwohl Pfleiderer in solchem Gegensatz zur Kirchenlehre steht, daß er die Vertreter derselben auf dem Gebiete der biblischen Theologie überhaupt nicht berücksichtigt, so ist ja viel wichtiger, daß der Gnostiker in seiner Darstellung der paulinischen Theologie der Kirchenlehre immer näher kommt, so z. B. bezüglich des Artikels vom Glauben oder auch der Person Christi. Aber noch wichtiger ist, daß dieser Forscher immer wieder darauf aufmerksam machen muß, wie alle paulinische Theologie aus der mystischen Tiefe des Glaubenslebens des Apostels quillt. Und damit erkennt ja der Philosoph eine geistige Macht in Paulus als die entscheidende an, von welcher für ihn wie für alle seinesgleichen gilt, was Mephistopheles von der frommen Seele sagen muß: über die hab' ich keine Gewalt. Wenn nun trotzdem Pfleiderer am Paulinismus dadurch meint Kritik üben zu können, daß er die theologischen oder theoretischen Partien der paulinischen Briefe auf Antinomien oder Widersprüche hinauslaufen läßt, so sollte er sich doch

selbst gesagt haben: daß — selbst angenommen, diese Widersprüche seien nicht Mißverständnisse Pfleiderers, wie vielleicht nach der Erklärung des Gesinnungsgenossen Pfleiderers, Holsten, anzunehmen nahe liegt, sondern in der That im Apostel gegeben — davon nicht das Wesen des Paulinismus betroffen werde, welches ja nicht im Erkennen oder Denken besteht, sondern in einem Leben, das seiner selbst gewiß der Widersprüche geradezu spottet. Gibt es nicht der Apostel selbst zu, daß sein Erkennen nur unvollkommen und einseitig sei, wenn er sagt: „jetzt erkenne ich stückweise“ (1 Kor. 13,12); und deutet er nicht zugleich an, daß Wesen und Grundlage des Christentums etwas ganz anderes sei, nämlich das von Gott Erkanntsein, d. i. von Gott in Liebes- und Lebensgemeinschaft Aufgenommensein (a. a. O. 1 Kor. 8,3; Gal. 4,9; Mt. 7,23)? Meint nun Pfleiderer, daß dieses Leben in Gott, aus welchem heraus Paulus seine weltüberwindenden und die Weltgeschichte umwendenden Thaten gethan hat, sich von des Gnostikers und Kritikers Theorie Gesetze vorschreiben lasse oder sich von desselben Anerkennung irgendwie abhängig fühle? Gerade so wenig als das Leben Sehender in der Welt des Lichtes und der Farben sich von den Reflexionen eines blinden Kritikers und Philosophen beirren läßt, möchten dessen Bemerkungen auch noch so logisch und scharfsinnig sein! So überrascht denn auch die vermeintliche Entdeckung, durch welche Pfleiderer das Geheimnis der paulinischen Theologie und besonders der Christologie enthüllt zu haben glaubt, den im Glaubensleben Stehenden ganz und gar nicht, sondern fordert denselben nur zum Erstaunen darüber heraus, wie kurzsichtig der Unglaube sein muß, der sich dabei beruhigt, daß er Prinzip gegen Prinzip setzt und etwas für unmöglich erklärt, weil es auf dem Boden der eigenen pantheistischen Weltanschauung unmöglich ist. Pfleiderer kommt nämlich zu dem Ergebnis, daß die eigentliche Pointe der paulinischen Christologie in der „Erhebung des Individuellen und Zeitlichen ins Ideelle und Ewige, in der Identifikation der geschichtlichen Person mit dem absoluten Prinzip der Gottessohnschaft“ liege (a. a. O. S., 156 ff.). Und weil nun auf dem Standpunkte des Pantheismus das Ideelle und Individuelle, das Göttliche und Menschliche nicht zusammenfallen können, so ist des Apostels Christologie damit abgethan. Das ist aber bekanntlich nichts anderes, als jener Straußische Satz von der Idee, die es nicht liebe, ihre Fülle in Ein Individuum zu ergießen. Und dieser Satz ist nur eine Anwendung des berühmten Prinzips, in welchem Lessing seinen Abfall von der christlichen Weltanschauung und die Philosophie des Naturalismus, d. i. des verlorenen Sohnes formuliert hat, nämlich: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“. Dieser Dualismus ist ein Prinzip, mit dem heidnischer Unglaube nichts gegen das Christentum beweist, sondern mit dem er nur sich selbst charakterisiert. Im Reiche Gottes nämlich gibt es keine zufälligen Geschichtswahrheiten; hier fällt kein Sperling vom Dache, ja kein Haar von unserem Haupte ohne den Willen unseres himmlischen Vaters. Und nun soll gar, was auf Golgatha und im heiligen Grabe geschehen ist und was die Wiedergeburt der Welt gebracht hat, weil es in seinem Grunde eine himmlische und ewige Wahrheit ist, nämlich: „Also hat Gott die Welt geliebt u. s w. Joh. 3,16“, unter die Klasse zufälliger Geschichtswahrheiten gebracht werden! Wohin es aber mit dem Einzelnen bei

solchem Prinzip kommt, zeigt die Tragödie des Lebens Lessings selbst, der zuletzt von den für ihn „zufälligen Geschichtswahrheiten" seines Familienlebens zerbrochen ward! — Diese ganze Weltanschauung ist nichts anderes, als die Philosophie jener alten Gnostiker, welche das Göttliche und Menschliche in Jesu Christo zertrennten, und gegen die schon das Wort des Joh.-Br. sich wendet: „jeder Geist, der bekennt, daß Jesus (das geschichtliche Individuum = zufällige Geschichtswahrheit) als Christus (d. h. als göttliches Wesen oder notwendige Vernunftwahrheit) im Fleisch erschienen sei, der ist aus Gott" u. s. w. (1 Joh. 4, 2. 3; vgl. 2, 22). Pfleiderer selbst aber stellt sich nur als eine Illustration zu dem Worte des Apostels dar: „der natürliche Mensch versteht nicht, was Sache des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm eine Thorheit, und er kann es nicht begreifen, weil es geistlich ergründet sein will" (1 Kor. 1, 14). Was es um diesen Gegensatz des Natürlichen oder Seelischen (wie der Apostel sagt) und des Geistlichen ist, davon wird hernach zu reden sein.

Es ist dagegen begreiflich, daß Pfleiderer, trotzdem ihn sein geschichtlicher Sinn belehrt hat, daß das Wesen des Paulinismus in etwas ganz anderem liege, als in Theologie und Theorie, dennoch in der Beurteilung des Apostels immer wieder auf seinen eigenen Standpunkt herabfällt und den Apostel zum Theologen macht, um ihn eben vom theologischen oder religionsphilosophischen Standpunkte aus kritisieren zu können. Denn Theologie wird mit Recht von Theologie kritisiert, und wäre jene auch apostolische. So gilt das natürlich auch von dem theologischen „Lehrsystem", welches Weiß in seiner biblischen Theologie aus dem Material der paul. Briefe aufgebaut hat. Es gibt aber zu denken, daß Pfleiderer, der Gnostiker und Pantheist, ein lebendigeres Gefühl für das, was eigentlich Paulinismus ist, bethätigt, als der positive Theologe, welcher dem Apostel genug zu thun meint, wenn er dessen Worte und Gedanken ohne Rücksicht auf ihren qualitativen Unterschied in einem großen logisch geordneten Aufbau vereinigt hat. Dieses „Lehrsystem" würde der Apostel, wenn man es ihm als sein Eigentum, d. h. als sein „Evangelium" vorgehalten hätte, als etwas zurückgewiesen haben, das wenn nicht im Inhalt so doch in der Form die Art empfangen hätte, die er selbst den gebildetsten seiner Hörer, den Korinthern, gegenüber grundsätzlich von seiner Predigt ferngehalten habe (1 Kor. 1, 17. 2, 4. 13). Würde ihm nicht jene systematische, d. h. von „menschlicher Weisheit" abgeleitete Form im Gegensatz zu dem „Beweis des Geistes und der Kraft", der seinem Evangelium eigen war, in das große Gebiet des „Sarkischen" gehören? Sollte es zufällig sein, daß der dem Apostel ähnlichste Mann unter denen, die mit ihm überhaupt verglichen werden können, Luther, ebensowenig den Versuch gemacht hat, seine Lehre systematisch zu gestalten? Es gibt freilich auch jetzt noch Theologen, welche in dieser Thatsache einen Mangel Luthers erkennen. Ihnen sei nur bemerkt, daß das „System" Sache der Schule ist; das Leben tritt in anderer Gestalt auf, wie man an des Apostels Briefen und an Luthers Predigten und Schriften sehen kann. — —

Treten wir endlich an das dem Apostel eigentümliche religiöse Leben heran, in welchem seine besondere ntl. Bedeutung liegt, so ist klar, daß dasselbe nicht in Röm. 1 und 2 sich ausgesprochen findet, wo der Apostel gar nicht von sich selbst redet, sondern über Hellenen und Juden in einer Weise

und in einer Absicht reflektiert, welche bis jetzt von der Exegese keineswegs klar gestellt sind (vgl. das Neueste und Beste hierüber in: Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Röm.-Br., Gotha 1881). Aber wir dürfen auch nicht von Röm. 5,12 ff. ausgehen, sofern darin eine religionsgeschichtliche Theorie liegen soll. Während nämlich die „system"- und „theorie"-süchtigen Forscher sich mit Vorliebe auf diesen berühmten Zusammenhang gestürzt haben, scheue ich mich nicht zu sagen, — was freilich cum grano salis zu verstehen ist — daß der Apostel, statt von Röm. 5,1–11 aus emporzusteigen, vielmehr von der in diesem Abschnitt eingenommenen Höhe in 5,12 ff. herabsteigt. Es gilt da freilich nicht nur gegen gnostisierende Überschätzung solcher Zusammenhänge wie 5,12 ff. aufzutreten, sondern auch gegen eine orthodoxistische Nivellierung der paulinischen Briefe. Die Ausführungen des Apostels alle für gleichwertig erklären, heißt gegen den Sinn des Apostels, wie gegen das Wesen des Wortes Gottes handeln.

Mittelpunkt und Seele des Paulinismus liegt in den Zusammenhängen der Briefe, in welchen der Apostel seine persönliche Erfahrung von Sünde und Gnade und damit den Charakter des natürlichen und des erlösten Menschenwesens ausspricht. Ohne hier die Frage entscheiden zu wollen, ob nicht vielmehr vom Bewußtsein des erlösten Menschen auszugehen sei, von dem aus der Apostel in seinen Briefen redet, versetzen wir uns in sein Inneres, wie es sich Röm. 7,7 ff. darlegt. Hier sollte nun keine Rede davon sein, daß der Apostel „Theologie" vortrage, sofern darunter Theorie oder Wissenschaft verstanden wird; hier spricht ein Mensch die lebendigste Erfahrung seiner Seele aus, so daß wir statt grauer Theorie sein rotes Herzblut leuchten sehen; und auch hier gilt: Blut ist ein ganz besonderer Saft. Wenn sich gewisse Theoretiker erschreckt davon zurückwenden, um in ihrem Schattenreich weiter zu träumen, so wissen andere, daß wie ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung, so ohne Blutwallung keine Lebenserzeugung sich vollziehen kann. Spricht nun Paulus hier nicht als Theologe, sondern als Mensch, so spricht er wiederum nicht als zufälliger Mensch. Handelte es sich in des Apostels Briefen um Abhandlungen und ihre wissenschaftliche Wahrheit, so wäre der Verfasser ziemlich gleichgültig, da es hiebei nur auf die Sache ankommt. Da es sich aber um persönliche Erfahrungen handelt, so gilt es zwar einesteils das Allgemeinmenschliche, aber anderenteils kommt es hier erst recht auf die individuelle Person an. Der Apostel spricht als ein Vertreter des Volkes Israel, d. h. des sittlich am höchsten stehenden Teiles der Menschheit, und wiederum als Vertreter derjenigen Richtung in Israel, welche, unzufrieden mit der ordinären Heiligkeit des gemeinen Volkes, aus dem Streben nach Heiligung oder sittlicher Reinheit einen besonderen Beruf gemacht hatte und dasjenige in Israel war, was das Mönchtum im Mittelalter sein wollte. Es ist der Jünger Gamaliels, der alle seine Genossen in der peinlichen Ausübung der das Gesetz überbietenden väterlichen Überlieferungen übertraf (Gal. 1,14), welcher hier redet. Sofern nun der Pharisäismus von der Gnadenoffenbarung des A. T.s oder der Verheißung sich abgewendet und das A. T. nur als Gesetz, d. h. als sittliche Forderung betrachtete, welcher der natürliche Mensch gegenübersteht, kann Paulus, der Pharisäer, als das Haupt der natürlichen Menschheit in sittlicher Beziehung reden; auch als solches ist er

„das auserwählte Rüstzeug". Als solches spricht denn der Apostel seine Erfahrung aus, daß im natürlichen Menschen nichts Gutes wohne. Er bezeichnet denselben aber als „Fleisch". Was sagt dies inhaltreiche Wort?

a. Das Fleisch.

Mit Recht hat H. Wendt in seiner Schrift, der letzten umfassenderen Untersuchung dieses Begriffs (Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878), die Versuche der Tübinger Schule, namentlich Holstens (Zum Ev. des Petrus und Paulus) abgewiesen, die beiden grundlegenden Begriffe des Apostels in Zusammenhang mit dem Alexandrinismus zu bringen und Paulus zum Religionsphilosophen oder Gnostiker zu machen. Nach Inhalt und Form hat es für Paulus wie für Jesus nur Eine Geistesquelle auf Erden gegeben, von der sie gelernt haben, das A. T. — „Fleisch" bezeichnet nach atl. Sprachgebrauch in dem hiehergehörigen Sinne die irdischen Geschöpfe und insonderheit die Menschheit rücksichtlich des Gegensatzes zur Gottheit, welcher sich in ihrer Schwäche und Vergänglichkeit offenbart (vgl. a. a. O., S. 17). Dieser Sprachgebrauch aber hat seinen guten Grund. Es ist das Fleisch des Menschen, an welchem zunächst das Hinschwinden der Kraft und Schönheit des Menschen in Krankheit, vornehmlich aber in der Verwesung beobachtet wird, nachdem an ihm vorher die Blüte jugendlicher Kraft und Schönheit in Erscheinung getreten war (Hiob 33, 21. 25; Kl. Jer. 3, 4; Dan. 1, 15; vgl. 1 Mos. 41, 2 ff.). So wird die Üppigkeit, Fülle und Herrlichkeit des menschlichen Geschlechtes, wie sie gerade am Fleische sich kenntlich macht, mit der Üppigkeit und Fülle des blühenden Grases verglichen, um durch das jähe Verwelken und Verdorren, wie es der Orient zeigt, die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit irdischen Wesens eindringlich zu machen (Jes. 17, 4. 40, 6 ff.; vgl. Ps. 92, 8. 37, 35 f. 103, 15 f.).

Auch andere Völker sind sich jenes Gegensatzes in ihrer Art bewußt gewesen, wie z. B. die Hellenen die Vergänglichkeit menschlichen Wesens im Unterschied von den „seligen und unsterblichen Göttern" lebhaft empfunden haben. Wichtiger aber als jener eigentümliche Sprachgebrauch des A. T.s und charakteristischer für seinen Offenbarungsinhalt sind die religiösen Gedankenverbindungen, welche sich mit jenem zunächst doch negativen Gedanken verknüpfen. Das ist einmal der Zusammenhang, den das A. T. zwischen der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens und der menschlichen Sünde ahnt (Ps. 90; 1 Mos. 3), vornehmlich aber der unmittelbar praktische Gedanke, daß die Wurzel aller persönlichen Sünde ist, wenn der Mensch nicht nach Gott fragt, sondern auf menschliche und kreatürliche Dinge trotz ihrer Nichtigkeit sein Vertrauen setzt. Am gewaltigsten möchte das der bekannte Zusammenhang Jer. 17, 5—9 aussprechen, der beginnt: So spricht Jehovah, Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm und mit seinem Herzen von Jehovah weicht (vgl. 9, 21—24; Jes. 31, 1-3. 40, 5 ff.). Das setzt endlich voraus — und dies ist das Wichtigste —, daß jener starke und ewige Gott, dem gegenüber der Mensch so schwach und hinfällig ist, von diesem Gegensatz in wahrhaft göttlicher Weise die entgegengesetzte Anwendung macht, als menschliche Vernunft sich vorstellt. Statt nämlich wie die Götter Epikurs sich auf den Genuß seiner Seligkeit und Unsterblichkeit zurückzuziehen:

ist Ihm jene Schwäche und Nichtigkeit der Menschen vielmehr eine Ursache des Erbarmens und der Herablassung aus seiner jenseitigen Höhe (Ps. 65,2 f. 78,38 f. 103,13 ff. 51,19. 34,19; Jes. 57,15. 66,1.2). Solche väterliche Barmherzigkeit aber, durch welche der ewige und starke Gott die Hinfälligkeit und Schwäche dieser seiner Kreaturen, die Er zu seinen Kindern annimmt, gewissermassen auf sich selbst übernimmt, ist nun durchaus nicht Sache der Gottheit überhaupt und zwar in ihrem Verhältnis zur gesamten Menschheit, sondern es ist nur Sache Jehovahs, des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs; und so wird es sich ergeben, daß — woran die genannte Schrift von Wendt vorübergeht — die Bedeutung von „Fleisch" schließlich nur in Beziehung zum Jehovahwesen tiefer erkannt werden kann.

Das möchten die wichtigsten Züge der atl. Voraussetzungen sein, auf denen die paulinischen Ausführungen sich aufbauen. Dazu treten aber, wie oben schon angedeutet, beim Apostel die Erfahrungen, welche er als Pharisäer an sich gemacht hat. Indem er dieselben im Lichte des Evangeliums und in der Erkenntniskraft des „Geistes", den er in Christo hat, beurteilt und zur Darstellung bringt, empfangen wir die Grundzüge der Selbsterkenntnis, welche ein Christ bezüglich seines natürlichen Wesens nötig hat.

Was ist der Pharisäismus? Es ist diejenige religiöse Richtung in Israel, welche es verstanden hat, sich auf den Boden der Offenbarung Jehovahs stellend das Wesen derselben aufs gründlichste zu verkehren; den schärfsten Gegensatz gegen das Heidentum hervorzukehren und dennoch das Judentum zu einer Art von heidnischer Religion zu erniedrigen, so daß ein Paulus beide Teile und Gegensätze der Menschheit in den ersten Kapiteln des Römerbriefs nebeneinander stellen und mit dem Judentum ärger ins Gericht gehen kann, als mit dem Heidentum. Das hat der Pharisäismus zuwege gebracht, indem er in seiner Herzensferne von Jehovah, dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs, das Verhältnis von Ursache und Wirkung in der wahren Religion dahin verschoben hat, daß er die letztere an die Stelle der ersteren versetzte. Er hat damit freilich nur gethan, wozu der natürliche Sinn oder das Fleisch immerdar neigt, so daß wir zum Verständnis jener geschichtlichen Erscheinung von der gemeinen Vorstellung ausgehen können, welche nicht nur im römischen Katholizismus, sondern selbst im Protestantismus die Massen beherrscht. Unter Religion verstehen doch die meisten Christen Gottesdienst im Sinne des Dienens und Arbeitens der Menschen zu Gunsten Gottes. Das ist der ursprüngliche Gedanke, welchen das heidnische Römervolk in dem Worte „Religio" dahin ausgeprägt hat, daß es für den Menschen die peinlich genaue Beobachtung aller von der Gottheit einmal geforderten und durch die Überlieferung der damit betrauten Menschen festgestellten Pflichten und Leistungen gelte. Ist das Geforderte geschehen, so hat der Mensch wiederum das Recht, gewisse Wohlthaten von seiten Gottes in Anspruch zu nehmen. Indem dies scheinbar fromme, im Grunde aber so gottlose Prinzip auf dem Boden der Offenbarung und wahren Religion zur Durchführung gelangte, hat es im objektiven Geschichtsverlauf zur Thatsache von Golgatha geführt; d. h. jene Virtuosen der Frömmigkeit schlagen Gott selbst, wenn er ihnen entgegentritt, ans Kreuz. Von dieser Feindschaft gegen Gott hat freilich der Gekreuzigte selbst erklärt: sie wissen nicht, was sie thun; aber er hat doch auch die Pharisäer vor jener

unvergeblichen Sünde gewarnt, sofern solche Feindschaft auch eine bewußte werden kann, ohne sich selbst aufzugeben.

Sowie nun der Gott Israels jene Entwickelung des Pharisäismus zugelassen hat, weil derselbe zur höchsten Offenbarung Gottes und zur Herstellung der wahren Religion hat mithelfen sollen, so verdanken wir ihm auch das auserwählte Rüstzeug des Apostels und seine Erkenntnis des Fleisches und der Sünde. Denn wie Jesus den Pharisäern auf ihre Frage nach dem vornehmsten Gebot die Antwort gegeben: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben u. s. w., so muß ihnen Paulus, der gewesene Pharisäer, zeigen, daß es das Fleisch, d. i. der Mensch an und für sich, diesem Gebote gegenüber gerade zum Gegenteil, nämlich zur Feindschaft gegen Gott bringt (Röm. 8,7).

Wie es dahin komme, zeigt Paulus Röm. 7,7 ff. Er erzählt von sich selbst, daß er einst nicht Gesetz, noch Sünde, noch Tod kannte. Das ist die Zeit des Kindheitsparadieses. Der Mensch ist noch mit sich selbst und mit der ganzen Welt einig; mit der letzteren in dem Sinne, daß er sich sagt: Alles, was du willst, das ist dein; mit sich selbst in dem Sinne, daß er glaubt: Deine Lust, deine Begierde hat Recht. So kann es nicht bleiben. Indem das Verbot Gottes an ihn herantritt, zerbricht jene Einheit, und aus Neigung, Lust und Liebe wird die böse Lust; was nur Freude und Lebensförderung schien, wird Schmerz und Reue bis zur Traurigkeit, die den Tod wirket; was des Menschen eigenster Wille und Lebenstrieb zu sein schien, wird ihm als sein Feind und Mörder, nämlich als die Sünde enthüllt.

Warum schafft denn aber das Gebot im Menschen nicht Leben und Seligkeit, da es doch von Gott stammt, also gut, gerecht und heilig ist? Das vermag das Gesetz nicht, obwohl es göttlichen und also geistlichen Ursprungs ist, weil es lediglich Forderung, aber nicht Kraft der Erfüllung ist. Wenn aber der Mensch, d. i. das Fleisch, in sich selbst Neigung, Trieb, Lust und Liebe im egoistischen Sinne des Wortes ist, so kann das Gesetz mit seinem bloßen: „Du sollst“ — das nennt der Apostel „Buchstabe“ (7,6; 2 Kor. 3,6) — nicht den Sieg gewinnen. Vielmehr bedient sich die Sünde in dem Betrug, den sie gegen den Menschen ausübt, des Verbotes als eines Mittels, die Ursache der Versuchung desto verlockender erscheinen zu lassen. So spiegelt sich in des Apostels Erfahrung die biblische Erzählung vom Sündenfall. — Da verhilft dem Gesetze zum Siege auch nicht die Zustimmung der Vernunft des natürlichen Menschen. Denn wohl gibt es ein Aufwachen und eine Ernüchterung aus dem Rausche der Sünde, so daß der Mensch von jenem Truge etwas merkt — wie denn auch ein Schopenhauer nach gewissen Sünden den cachinnus diaboli gehört haben will —, ja in der Reue haßt, was er im sündigen Triebe geliebt hat, und also dem Gesetze Gottes in seinem Innersten zustimmt. Aber auch solche Erkenntnis rettet nicht aus der Knechtschaft der Sünde. Denn der Mensch folgt nicht seiner Erkenntnis, sondern seinen Begierden und Leidenschaften. Ja selbst wenn er jener folgte, so würde auch dann die böse Lust seine Seele erfüllen. Andrerseits ist der Trug der Sünde unerschöpflich, indem sie immer wieder dafür sorgt, daß die neue Versuchung auch mit neuen Reizen und Lockungen der bösen Lust entgegenkommt.

So vermag das Gesetz dem Menschen nur die Augen zu öffnen über den furchtbaren Zwiespalt seines Innern, ihm die Erkenntnis zu verschaffen,

daß er, obwohl zur Freiheit bestimmt, dennoch unter die Sünde verkauft sei und ihr diene trotz der Zustimmung der Vernunft zum Gottesgesetz. Aus dem Gesetz kommt nicht Rechtfertigung, sondern Erkenntnis der Sünde (3, 20); wir dürfen hinzufügen: auch des Fleisches, sofern das Fleisch der unter die Sünde verkaufte Mensch ist (7, 14). Was versteht Paulus unter dem Worte „Fleisch"? Es ist der Mensch, wie er von Natur dasteht, ohne die durch die Jehovah-Offenbarung gegebene Vereinigung mit dem wahren Gott. Keineswegs wird dem Fleisch jegliche Beziehung zu Gott überhaupt abgesprochen. Auch die Heiden haben eine gewisse Kenntnis von Gott und sittlichen Dingen (1, 19 ff.); wie vielmehr das jüdische Volk, welches sich seiner Gotteserkenntnis und seiner sittlichen Bildung, die es dem Gesetze verdankt, den Heiden gegenüber rühmen kann (2, 17–20). Aber der Heide bleibt trotz jener religiösen und sittlichen Erkenntnis, geschweige denn seiner Leistungen in Kunst und Wissenschaft oder seiner Weltherrschaft, dennoch Fleisch. Und das gilt auch vom Juden, sofern er nur dem Gesetze als einer Forderung Gottes gegenübersteht. Daß der natürliche Mensch auch durch das Gesetz Gottes nicht über sich selbst hinauskommt, sondern Fleisch bleibt, ist oben an der Erfahrung des Apostels gezeigt worden; und wie es das jüdische Volksleben im großen offenbart, schildert der Apostel 2, 21 ff. Dort hat sich herausgestellt, daß die Sünde nicht nur alle Güter der kreatürlichen Welt, alle Gaben des Leibes und der Seele in ihren Dienst stellt und vergiftet, um dem Menschen statt Leben und Seligkeit Unheil und Tod durch dieselben zu bereiten — das ist ja eine Erfahrung, die der Mensch überhaupt machen kann und die in dem Wort zusammengefaßt ist: daß die Sünde der Leute Verderben ist —, sondern daß die Sünde auch über das Gebiet der Natur hinausgreift und mit dem Gesetze Gottes trotz des übernatürlichen Ursprungs desselben und seiner geistlichen Art dem Menschen den Tod wirkt (7, 13).

Was der letzte Grund dieses Unheils ist, das kann nur auf seiten der Beziehung des Menschen zu Gott liegen. Und indem dies der Apostel ausspricht, spricht er auch das letzte Wort über den Begriff „Fleisch" aus. „Fleisch" ist der Mensch, sofern er von dem Jehovahwesen Gottes nichts weiß. Das gilt nun aber nicht bloß vom Heiden, mochte dessen Theologie lauten: die Gottheit kümmert sich nicht um den Menschen, oder: die Gottheit ist neidisch, sondern das gilt auch vom Juden, sofern er die Offenbarung Gottes lediglich im Gesetze sah. Denn indem es die Sünde nur mit dem Gesetz, d. i. dem Verbot zu thun hat und dem verbietenden Gesetzgeber, muß sie jenen ersten Betrug, der da lautet: Verbotenes schmeckt süß, und es wäre nicht verboten, wenn es nicht Leben und Seligkeit in sich schlösse, zu dem anderen steigern: Die Gottheit gönnt dir nicht, wonach doch deine natürlichen Triebe begehren. Indem also das Verbot die menschliche Sünde zur Übertretung werden läßt (4, 15. 7, 7. 8), läßt es die Gesinnung des Fleisches sich zu Mißtrauen und Feindschaft gegen Gott entwickeln (8, 7). Damit vollendet sich auch die Ähnlichkeit dieses Vorganges mit dem Sündenfall. Denn nicht der Umstand, daß die verbotene Frucht ihren natürlichen Reiz ausübt, ist die Hauptsache in jener Erzählung, sondern daß es der verführenden Macht gelingt, dem Weibe den Glauben an die Güte Gottes zu rauben und damit die Jehovahoffenbarung aufzuheben. Das Verbot verliert dadurch den

Charakter der Hut und des Schutzes eines liebenden Vaters und wird zur Ausgeburt einer neidischen Gottheit.

So ist denn „Fleisch“ das von der Jehovahoffenbarung geschiedene Menschenwesen. „Sünde“ aber ist das Sichverschließen des Menschenherzens oder der Unglaube gegen die auf den Menschen eindringende Jehovahoffenbarung. Da verhält sich nun die Offenbarung Gottes in der Natur (Röm. 1,19 f.; Apg. 14,17; vgl. Mt. 5,45) nur wie eine Weissagung zu der Jehovahoffenbarung im A. T., und diese wiederum zu der Offenbarung in Christo. Sofern aber durch den Pharisäismus die atl. Offenbarung Jehovahs zur Gesetzesoffenbarung geworden, d. i. die Gnadenoffenbarung in eine Forderung verwandelt worden war, wirkt jene Offenbarung im Menschen statt Glauben und Vertrauen Mißtrauen, ja Feindschaft gegen Gott. Denn das Fleisch oder der natürliche Mensch sieht, indem er nach sich selbst Gott beurteilt, in dem gebietenden und verbietenden Gott nicht einen liebenden und behütenden Vater, sondern einen hartherzigen Despoten, der die von ihm selbst dem Menschen anerschaffenen Triebe als böse Lust verbietet und bestraft. Es ist der Unglaube, der den Menschen nicht erkennen läßt, daß das Gesetz, wie alles was von Jehovah kommt, heilig, gerecht und gut ist (7,12).

Aus diesem unglücklichen Zustande kann den Menschen nur eine neue Offenbarung Gottes retten, welche sein Jehovahwesen außer Zweifel setzt. Es findet hier — um noch einmal an die Lehre Jesu anzuknüpfen und eine wichtige Parallele derselben zu der Lehre des Apostels nicht aus den Augen zu lassen — derselbe Übergang statt, der von der oben berührten Perikope Mt. 22,34 ff., welche vom vornehmsten Gebot redet, zur folgenden führt, die die Frage beantwortet: Was dünket euch um den Messias? Es ist aber Jesus, der, indem er der Frage der Pharisäer die seinige gegenüberstellt, damit seine eigene Lehre der der Pharisäer entgegensetzt. Das thut denn auch Paulus in gleichem Sinne. Und damit treten wir, wie sich zeigen wird, vom Gebiete des Fleisches in das Reich des Geistes.

b. Der Geist.

Treten wir an den Gegensatz von „Fleisch“, an den „Geist“ heran. Wunderbar genug, daß wir hier, sofern es sich um das Gebiet der Theorie, sei es nun biblische Theologie oder Dogmatik, handelt, so sehr im Dunkeln tappen, während doch das christliche Leben weder der früheren Zeit noch der Gegenwart vom h. Geiste verlassen erscheint. In jener Beziehung aber sagt Ritschl mit Recht: „Es ist ja kaum ein Glied der christlichen Gesamtanschauung von der Theologie stets so vernachlässigt worden wie dieser Begriff“ (III. S. 532).

Freilich ist wohl kaum ein anderer Zusammenhang in dem genannten Buche so geeignet, die Entfernung Ritschls vom biblischen Christentum und die rationalistische Entleerung seiner Theologie vom „Geiste“ desselben zu zeigen, als der von diesem Gegenstande handelnde kurze Abschnitt. Vom Gnostizismus der Tübinger Schule hat sich der frühere Jünger Baurs zum anderen Extrem hinübergewendet, zu einem ebionisierenden Christentum. Aber um zu bestätigen, daß die Gegensätze sich berühren, macht Ritschl dasselbe Wort des Apostels zum Gefäß, dem er wie Baur seine Lehre vom h. Geist

entnimmt und zwar auch sachlich wesentlich dieselbe Lehre. Wie Baur (s. S. 603) aus 1 Kor. 2,10 den Satz entnahm: „Wie der Geist des Menschen ist der Geist Gottes das Prinzip des Wissens", so hören wir von Ritschl gleichfalls auf Grund von 1 Kor. 2,10—12: „Wie der Geist Gottes als die Funktion der Selbsterkenntnis Gottes der christlichen Gemeinde zugesprochen wird, bezeichnet er den vollständigen Gedanken von Gott als unserem Vater, dem Urheber unseres Heiles u. s. w." — Hienach müßte wohl der Taube als dem Symbol des h. Geistes die Bedeutung der Klugheit und Intelligenz zugeschrieben werden; da diese aber vielmehr der Schlange zukommt, so wäre auf diesem Standpunkt gerade die letztere das richtige Symbol des Geistes. — Jener Gedanke wird dann freilich auch als „allgemeines Motiv des religiösen und sittlichen Lebens" und als „Kraft" bezeichnet, „sowohl unsere Vorstellungen und Stimmungen über die Welt zu berichtigen, als auch die Triebe zu beschränken, zu ordnen und in den Dienst der übernatürlichen Lebensaufgabe zu nehmen". Aber es bleibt doch dabei, daß der h. Geist wie in Gott die Funktion der Selbsterkenntnis, so in uns die christliche Erkenntnis ist, aus der dann religiöse und sittliche Früchte wachsen. So meint Ritschl denn auch, daß „die Anrufung Gottes als Vater", welche Paulus „als charakteristische Äußerung des h. Geistes" bezeichnet, „als Ausdruck der vollen und richtigen Gotteserkenntnis der Selbsterkenntnis Gottes gleich sei" (a. a. O., S. 532 ff.).

Um dieser seiner Auffassung eine Folie zu geben, wendet sich Ritschl gegen die sektiererische Praxis, „insofern an den h. Geist zu appellieren, als dadurch ein leidenschaftlicher Eifer für die Religion gerechtfertigt werden soll". Darin aber geht er ebenso wie Baur den echt sektiererischen Weg, durch Mißbrauch einer einzelnen Schriftstelle den h. Geist zu einer „Erkenntnisfunktion" zu verflüchtigen. Dem entspricht dann sein Widerwille gegen den h. Geist als „Stoff" oder als „das göttliche Mittel der Wiedergeburt des Einzelnen" (a. a. O., S. 534).

Wenden wir uns an die so reichhaltige biblische Theologie von Weiß, so finden wir zwar eine vollständige Sammlung der paulinischen Stellen, in denen vom „Geist" die Rede ist; aber der Gegenstand selbst war dem Verf. nicht bedeutend genug, um ihn etwa der Lehre vom Fleisch gegenüber selbständig zu behandeln. Es ist von demselben nur bei Gelegenheit anderer Lehren die Rede, vorwiegend bei der Lehre von der Taufe, und in einer Anmerkung (a. a. O., S. 330). Da ist nun freilich Weiß fern genug von der Ritschlschen Behauptung, der Geist sei eine bloße Funktion; der Geist ist ihm eine „göttliche Kraft", ein „Prinzip". Aber soviel auch von den Wirkungen dieser Kraft die Rede, — was dem Apostel Wesen dieser Kraft ist und Inhalt dieses Prinzips, wird man den Weißschen Ausführungen nicht entnehmen können. Es ist ein vollständiges Versinken in japhetischen Gnostizismus und Rationalismus, wenn Baur und Ritschl im „Geist" bei den Aposteln ein intellektuelles Prinzip oder gar nur eine „Erkenntnisfunktion" sehen. Man darf aber auch nicht bei den Begriffen „Kraft" und „Leben", wie Weiß und auch Richard Schmidt in seiner paulinischen „Christologie" meinen, stehen bleiben, so gewiß beides zum Wesen des Geistes gehört (Röm. 8,6; 1 Kor. 15,45). In diesem Fall müßte ja die Taube als Symbol der „Kraft" angesehen werden.

Was ist der Inhalt der Kraft und des Lebens? Gehen wir von Röm. 1,16 aus, wo Paulus vom Evangelium sagt, daß es eine Gotteskraft sei zum Heile für jeden, der da glaube, und zwar in erster Linie gerade für die beiden innerhalb der Menschheit obenanstehenden Völker, die Juden und die Hellenen. Denn an dem Gläubigen werde eine von jener Gotteskraft gewirkte Gerechtigkeit, d. i. Rechtschaffenheit oder Frömmigkeit sichtbar, wachsend zugleich mit jedem Fortschritt des Glaubens, also, daß sich durch sie das Wort des Propheten erfülle: der Gerechte wird aus dem Glauben leben.

Der Apostel spricht an unserer Stelle noch nicht von der zugerechneten Gerechtigkeit, von welcher er später reden wird, sondern weist zunächst die Leser auf die vor Augen liegende Thatsache der in den Christengemeinden sich darstellenden neuen Frömmigkeit und Sittlichkeit hin, welche durch die Predigt des Evangeliums und den Glauben an dasselbe in die Erscheinung getreten ist. (Vgl. Klostermann a. a. O. S. 25 ff.) Der Apostel wird hier an die Gerechtigkeit gedacht haben, von welcher der Prophet Jesaia gesagt hat, daß sie der Herr Jehovah zur messianischen Zeit vor allen Völkern erwachsen lassen werde, wie Feld und Garten ihr Gewächs hervorbringen (Jes. 61,11. 3. 10), Sie steht im stärksten Kontrast zu dem großen sittlichen Bankerott der Heidenwelt, den die Leser in der Welthauptstadt vor Augen haben (vgl. den Gegensatz der „Gottesgerechtigkeit" 1,17 und der „Gottlosigkeit und Unsittlichkeit" 1,18). Sie ist nicht minder verschieden von der Gerechtigkeit, deren sich das gesetzesstolze Israel rühmt, sich selber darüber hinwegtäuschend, daß es bei dem Gesetz nicht auf das Hören, sondern auf das Thun, und bei der Gerechtigkeit nicht auf die Beschneidung des Fleisches, sondern des Herzens ankommt (2,13. 28. 29).

Bevor nun aber der Apostel auf Wesen und Ursprung jener Gerechtigkeit, d. i. einer durch jene Gotteskraft oder den Geist gewirkten Umwandelung des Herzens näher eingeht, zeigt er zuerst, wie es im Gegensatze zu diesem Reiche des Geistes im Reiche des Fleisches hergeht. Das ist zugleich das Offenbarungsgebiet des Zornes Gottes (1,18—3,19. 20).

Es gilt nämlich zunächst, das große Rätsel zu lösen, warum denn das auf dem Gipfel der Menschheitsentwickelung stehende Volk der Römer, das mit der hellenischen Weisheit und Bildung die Weltherrschaft verbunden hat, nun doch in sittlicher Beziehung so tief herabgekommen ist, daß nicht bloß ein Prophet, wie der Apostel, sondern auch ein Patriot, wie der Geschichtschreiber Tacitus „die Rache der Gottheit" am Werke erkannte. Der Apostel erklärt, daß für den Christen in dieser erschreckenden Thatsache des *sittlichen* Niederganges die gottgeordnete Folge der *religiösen* Verschuldung und Verkommenheit sich offenbare. Weil sie den ewigen Gott und Schöpfer, wie Ihn die Welt, sein Werk, verkündet, nicht geachtet noch geehrt, sondern das Geschöpf an seine Stelle gesetzt haben, so sollte der Mißbrauch des Geschöpfes und die unsittliche Verkehrung aller menschlichen Verhältnisse die Strafe jener Ursünde sein. Denn man muß hier die Anwendung des Wortes Jesu machen: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und ginge doch seiner Seele verlustig." Die Seele aber geht zu Grunde, wenn sie den verloren hat, nach dessen Bilde sie geschaffen ist (vgl. 1,23). So sieht der Apostel die Wirkung des Zornes Gottes zuerst in der Schändung des grundlegenden

Verhältnisses innerhalb der Menschheit, des geschlechtlichen, in welchem sich das Verhältnis der Menschheit zu Gott abspiegelt (1, 24 ff.), sodann aber in der Verwüstung des sittlichen Gebietes überhaupt (1, 28 ff.). — Es gilt aber auch die Frage zu beantworten, wie es komme, daß das jüdische Volk, welches mit so gewaltigem Selbstruhm in religiöser und sittlicher Beziehung den Heiden gegenüber auftritt, in Wahrheit keineswegs eine Sittlichkeit leiste und beweise, welche dem Gotte Israels zur Ehre unter den Heiden gereiche. Der Apostel stellt vielmehr, indem er das Amt des Gewissens seines Volkes auf sich nimmt, als unzweifelhaft fest, daß nicht etwa nur die vom Gesetz abgefallenen, sondern auch die in echt pharisäischer Weise des Gesetzes sich rühmenden Juden sich kein Gewissen daraus machen, den Geist und Sinn des Gesetzes zu übertreten, wenn sie nur nicht in der äußerlichsten und gröbsten Weise mit demselben in Konflikt kommen. Was der Herr Jesus z. B. Mt. 15, 1 ff. 23, 13 ff. dem Pharisäismus des h. Landes vorhält, das rückt Paulus den Pharisäern der Diaspora unter die Augen und hält ihnen vor, daß sich das alte Wort des Propheten wiederum an ihnen erfülle: „Der Name Gottes wird um euretwillen gelästert unter den Heiden" (2, 24). Wenn man nach dem letzten Grunde dieser Thatsache fragt, so haben wir ihn in der Ausführung des Apostels in 7, 7 ff. zu sehen, wie davon oben die Rede war. Wie Jesus seinen Jüngern sagt: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer u. s. w." (Mt. 5, 20), so sagt der gewesene Pharisäer: „Aus Gesetzeswerken wird kein Fleisch vor Gott gerechtfertigt werden" (3, 20). Muß so auch das gesetzesstolze Israel vor dem ewigen Richter verstummen (3, 19), so könnte man noch fragen: worin denn der Zorn Gottes — entsprechend jenem in der Heidenwelt sich offenbarenden (1, 18) — solches Richterurteil über sein Volk offenbare. Da würde im Sinne des Apostels zunächst zu sagen sein: Darin beweist sich gerade der Zorn Gottes, daß das gesetzeseifrige Volk doch nie die Gerechtigkeit erlangt, die vor Gott gilt und der Gott darum seinen Frieden schenkt (6, 1. 10, 31). Vor aller Welt aber ist das kund geworden durch das Zorngericht über Jerusalem, die Stadt, in der das pharisäische Israel allein seinen Frieden fand (vgl. 1 Thess. 2, 15. 16). Seitdem ist Israel nach dem Fleisch zerstreut unter alle Völker, wird gehetzt und hat keinen Frieden (Röm. 11, 8 ff.).

So ist denn das Ziel der Weltgeschichte und Menschheitsentwickelung, sofern der Mensch sich auf sich selbst gestellt hat, d. h. Fleisch ist, die Lage jenes Knechtes im Gleichnis, der seinem Herrn die unerschwingliche Summe schuldet und nichts hat zu bezahlen (3, 19; vgl. Mt. 18, 23 ff.). Und das Gesetz als Forderung Gottes ist sowenig im stande, den natürlichen Menschen zu einem gerechten im wahren und dem Urteil Gottes entsprechenden Sinne zu erheben, daß es vielmehr nur dazu dient, den Menschen gründlicher von seiner Schuld zu überführen und seine Sünde erkennen zu lehren (3, 20). Solange der Mensch „Fleisch" bleibt und keine andere Gottesoffenbarung sich gegenüber sieht als das „Gesetz", so lange wird es seinerseits nicht zur Gerechtigkeit, sondern zu Übertretungen und zur Feindschaft wider Gott kommen, auf welche Gott mit seinem Zorne antworten muß (4, 15. 8, 7; vgl. Mt. 18, 25).

Jetzt kehrt der Apostel zum Hauptgegenstand seines Schreibens zurück, zur Darstellung der „Gottesgerechtigkeit" (1, 17. 3, 21). Ohne Zuthun des

Gesetzes, d. i. ohne daß die Forderung Gottes in Betracht käme, hat sich ein Stand und Weg der Gerechtigkeit aufgethan, den alle betreten können, die da Glauben haben. Und doch legen Gesetz und Propheten, d. i. das ganze Alte Testament Zeugnis für ihn ab, sofern alle Heils- und Gnadenthaten Jehovahs im A. T. Weissagungen sind, die in Christo und in dem von ihm gewirkten neuen Leben ihre Erfüllung finden; wie denn der Apostel diese Erfüllung sogleich mit atl. Worten und zwar des Pentateuchs schildern wird. Er thut das mit Absicht, weil es ihm hier die weissagende, d. i. die positive Bedeutung des A. T.s hervorzuheben gilt, da er sonst die Unfähigkeit des Gesetzes als einer Forderung Gottes, Gerechtigkeit zu schaffen, aufzeigt. Es hat aber angesichts der allgemeinen Verschuldung der Menschheit die Gnade Gottes eine Loslassung oder Erlösung aus dem Schuldgefängnis des Zornes Gottes zuwege gebracht, zu der der Mensch nichts anderes als Glauben, d. i. vertrauende Hinnahme der göttlichen Gabe hinzuzubringen hat; wie einst durch göttliche Gnadenveranstaltung auf Grund des großen Versöhnungsopfers für die Verschuldeten in Israel ein Jahr der Befreiung und der Wiederherstellung eintrat (vgl. 3 Mos. 25). So hat denn der Gott aller Heils- und Gnadenthaten des A. T.s, d. i. Jehovah, Jesum als den Christus am Kreuze öffentlich in seinem Blute ausgestellt, daß er dem Glauben gelte als das große Versöhnungsopfer für alle Welt und alle Zeit. Das Blut des atl. Versöhnungsopfers aber stellte den Bund wieder her, der einst durch das Blut des Passah- und des Bundesopfers geschlossen war. Die Bedeutung dieses Blutes aber war, daß sich in demselben die Seele eines „Knechtes Jehovahs" für einen Schuldner Jehovahs dahingibt. Denn das ist eben Gerechtigkeit des HR.s oder Jehovahs, daß der Unschuldige für den Schuldigen, der Hohe für den Niedrigen eintritt. Das hat nun Jehovah selbst in vollkommener und die ganze Menschheit umfassender Weise gethan, indem er für die Verschuldung derselben aufgekommen ist durch Hingabe des allein Guten und Vollkommenen. Das ist der in der Person Jesu erschienene Christus, in welchem Jehovah sein Volk und die Menschheit als Hirt, Arzt und Bräutigam heimgesucht hat. Wer das in den Tod gegebene Blut dieses Christus im Glauben annimmt, der hat damit die Wertsumme, welche die richterliche Gerechtigkeit von dem zahlungsunfähigen Schuldner fordert. Jetzt zuerst kommt der Apostel auf die Rechtfertigung des Sünders vor Gott oder die Zurechnung des Glaubens als Gerechtigkeit zu sprechen. Diese Gerechtsprechung oder Gerechterklärung aber ist die notwendige Voraussetzung jenes Wandels der Gerechtigkeit, in welchem die christliche Gemeinde begriffen ist, wie kindliche Liebe und kindlicher Gehorsam nur möglich sind bei solchen, die als Kinder einem Vater gegenüberstehen.

Gott nun hat mit der endgiltigen Einforderung der Schuld in seiner Langmut gewartet und nicht auf die Sünden sogleich mit der abschließenden Zornesvollstreckung geantwortet, bis Er selbst mit Seiner vollkommenen Leistung für die Schuldner einträte und damit seine himmlische Gerechtigkeit offenbarte. Dies ist nun der Zeitpunkt des großen Weltjobeljahres, in welchem Jehovah nach jener Gerechtigkeit alle Schuldbriefe zerreißt, weil er selbst die unendliche Wertsumme erlegt hat und jeden, der sie im Glauben annimmt, losspricht von aller Schuld und als einen Gerechten oder als sein Kind ins Vaterhaus aufnimmt.

Liegt denn hierin aber nicht eine Ungerechtigkeit Gottes? Haben nicht doch diejenigen recht, die nur mit eigener Arbeit und Leistung bezahlen wollen? Das können nur solche sagen, die von Gott und seinem Jehovahwesen nichts wissen, also weder die wahre Gerechtigkeit Jehovahs verstehen, noch was die sind, die Seine Art an sich haben sollen. Hier erweist sich der Gottesbegriff und was ihm auf seiten des Menschen entspricht: Der Glaube als das Entscheidende. Das spricht Paulus in den Worten aus: es gilt, daß sich kein Fleisch rühme (3, 27; vgl. 1 Kor. 1, 29). Im Glauben nämlich ist der Punkt, auf den alles ankommt: den lebendigen Gott als das anerkennen, was er wirklich ist. Das nennt der Apostel: Gotte die Ehre geben (4, 20). Solchen Glauben zeigt er zunächst an Abraham auf (Röm. 4). Für diesen Anfänger des wahren Glaubens galt es, den Gott anzuerkennen, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft wie das Seiende, d. i. Jehovah, sofern derselbe der über die Natur erhabene Gott ist; es galt für ihn: wider Hoffnung auf Hoffnung zu glauben, d. h. an sich selbst und an seinen irdischen Verhältnissen (= Fleisch) zu verzweifeln, dagegen im Hinblick auf Jehovahs Verheißung stark zu werden und fest zu bleiben (4, 17 ff.) Auf diesen Zusammenhang gründet sich Luthers berühmte Definition des Glaubens: desperare de se ipso et fiduciam omnem ponere in Deo. Das heißt nun nach Paulus und Luther: Gotte, nämlich dem wahren, über die Natur erhabenen Gotte die Ehre geben, Ihn wahrhaft anbeten und keinen Götzen; denn Gott ist ein eifersüchtiger Gott.

Aber mit dem Gotte und dem Glauben Abrahams ist nicht das letzte Wort weder über das Wesen Gottes noch des Glaubens gesagt. Das kann ja nur auf ntlichem Boden geschehen. Diesen Fortschritt der Offenbarung Gottes zeigt der Apostel in einer eigentümlichen Weise an, welche zugleich erkennen läßt, daß unsere Schrift nur von Lesern tiefer verstanden werden kann, die des A. T.s kundig sind (vgl. 7, 1). Wie er nämlich den Ursprung jener „Gerechtigkeit Gottes" in ganz und gar atlicher Gestalt geschildert hat (3, 21 ff.), so verknüpft er am Ende seiner Ausführung die Offenbarung des Jehovahwesens Gottes noch einmal in eigentümlicher Weise mit der Geschichte Abrahams. Während von Abraham gefordert wird, zur Bewährung des Glaubens seinen Sohn zu opfern und sich dessen zu getrösten, der die Toten lebendig macht, — dreht sich auf dem Boden des N. T.s nach der Darstellung des Apostels das Verhältnis gerade um, indem der Gott des N. T.s seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, damit wir das volle Vertrauen zu Ihm hätten, daß er uns mit ihm das Universum schenken wolle (8, 32). Hier kommt es dem Apostel darauf an, hervorzuheben, daß Gott wirklich thut, was dort Abraham thun sollte, und so entnimmt er die Worte: „*ὃς τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο*" dem Spruche Jehovahs an Abraham „*οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δἰ ἐμέ*" (1 Mos. 22, 12 LXX). Schon in der atlichen Erzählung gilt es den Unterschied der Elohim- und Jehovahoffenbarung. Denn von Elohim geht die Versuchung Abrahams aus und Jehovah ist es, der das Opfertier an Stelle des Isaak darbietet (vgl. hierüber: Das Selbstbewußtsein Jesu, S. 302 ff.) Wie hoch aber erhebt sich nun noch der Gott des N. T.s über den Jehovah, an den Abraham glaubte! Im Glauben Abrahams galt es die Anerkennung der übernatürlichen Macht

Jehovahs, welcher im stande sei, zu erfüllen, was er verheißen (Röm. 4, 21). Jetzt gilt es, dem Gott die Ehre zu geben, der sich zu unseren Gunsten all seiner Macht und Herrlichkeit entäußert und sich für uns in seinem Sohne Jesu Christo in äußerste Schmach herabgelassen hat (1 Kor. 1, 25). Hiemit ist denn auch der äußerste Gegensatz zu jenem Satz der heidnischen Theologie: „τὸ θεῖον φθονερόν“ gegeben.

Dieser Gegensatz, das ist die wahre Gottesgerechtigkeit, ist der Fels des Glaubens, auf welchem stehend der Christ mit dem Apostel jenen Triumphgesang der Certitudo salutis anstimmen kann, der Röm. 8, 32 ff. zu lesen ist. Das ist der Gott, der das höchste Wort von der Liebe: „die Liebe ist stärker als der Tod“ in der Hingabe seines Sohnes in den Tod bewiesen hat, damit nun auch diese Gottesliebe sich an uns sterblichen Menschen in ihrer todüberwindenden Kraft immerdar beweise. Wie aber jene Gottesliebe eine ganz und gar über die Natur und Naturoffenbarung Elohims hinausliegende Sache Jehovahs ist, so beweist sich Jehovah auch als den Gott der Lebendigen und nicht der Toten, indem für alle, die Er liebt und die Ihn lieben, das Ende alles Fleisches oder der Natur, der Tod keine Macht hat. Und nun gilt überhaupt, „daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen“ (8, 28). Denn jene Gottesgnade, die uns in Christo zu teil geworden ist, läßt aus allen Nöten dieses Erdenlebens uns nur Heil und Herrlichkeit erwachsen, indem wir selbst in jenem Glauben immer mehr zur Geduld, zur Zuverlässigkeit und Hoffnungsfreudigkeit erzogen werden sollen (5, 1 ff.).

Noch einmal kehren wir jetzt zu jenem Ausgangspunkt des Apostels in 1, 16. 17 zurück, indem wir damit eine Ausführung des Apostels zusammenhalten, in welcher er zum dritten und letzten Male auf Art und Wesen der „Gottesgerechtigkeit“ zu sprechen kommt: 10, 3 ff. Es gilt ihm aber gerade hier die Gottesgerechtigkeit, d. i. die Christenfrömmigkeit oder die christliche Religion selbst im Unterschied von jeglicher eigenen Leistung oder Selbstgerechtigkeit — das würde eben Sache des Fleisches sein —, auf Gottes That und Leistung, d. i. auf die Jehovahoffenbarung zurückzuführen. Was es um die „eigene Gerechtigkeit“ des Menschen ist, nicht etwa nur der Heiden, die des Besitzes des „heiligen und gerechten Gesetzes“ entbehrten, sondern auch der Juden, die dem „Gerechtigkeitsgesetz“ nacheiferten (9, 31. 10, 3), das hat der Apostel in seiner eigenen Erfahrung als ein unseliges und unmögliches Ringen geschildert, das mit dem Tode und der Verzweiflung endet, weil es niemals zu einer vollkommenen, der Forderung entsprechenden Leistung führt (7, 24. 8, 3. 10, 5). Die „Gottesgerechtigkeit“ dagegen ist zuerst übernatürliche, Himmel und Hades übersteigende Gnadenthat unseres Gottes. Denn in ihr offenbart sich das Wesen jenes Jehovah, der „der Herr“ genannt wird, aber in jenem himmlischen Sinne, in welchem auch von seiner „Gerechtigkeit“ die Rede ist. Es ist der Herr, der sich selbst für seine Knechte dahingibt und sie mit seinem teuren Blute sich zum Eigentum erkauft; und das ist seine Gerechtigkeit oder Güte, welche Ihm allein als dem „Guten“ zukommt (vgl. Mk. 10, 18). Indem nun der Apostel den Namen „Herr“, welcher dem Jehovah des A. T.s zukommt, hier mit Absicht dem Jesus beilegt, gilt es ihm hervorzuheben, daß dessen Thun und Leiden Thun und Leiden Jehovahs ist (10, 9. 11. 13). Wäre das nicht so, so könnte ja die Gerechtigkeit Jesu nicht Gottes Gerechtigkeit

genannt werden; so könnten wir auch nicht Gotte jene Liebe im höchsten Sinne des Wortes, die Liebe der Selbstaufopferung zuschreiben, wie sie Paulus in jenem Worte 8, 32 (vgl. 5, 6 ff.) beschreibt. Wie also der Prophet Jeremia „Jehovah unsere Gerechtigkeit" nennt, so bezeichnet Paulus Christum als unsere Gerechtigkeit (10, 4); und aus ihr entspringt dann ein Leben in Gerechtigkeit, das um seiner Art und seines Ursprungs willen gleichfalls „Gottesgerechtigkeit" genannt werden darf. Jener göttlichen Gerechtigkeit gegenüber verschwinden denn alle menschlichen Unterschiede (10, 12). So unendlich verschieden menschliche Gerechtigkeit und Tugend sein mag, in dieser Verschiedenheit ist zugleich ihre Unvollkommenheit gegeben. Jene vollkommene Gerechtigkeit und Güte kann darum nur der Glaube empfangen und besitzen; denn sie ist ja allein Gottes Eigentum; und doch nicht in dem Sinn, daß Er sie allein für sich haben wollte; sondern Er will, wie Er vollkommen ist, auch uns alle in Ihm und durch Sich als vollkommen haben (10, 12. 13. 3, 23. 24). Das geschieht zuerst und grundlegend durch die Rechtfertigung oder Zurechnung der göttlichen Güte oder Vollkommenheit im Glauben. Wiederum ist dieser Glaube nicht müßig, und jener Schatz der göttlichen Gerechtigkeit nicht ein totes Kapital. Wie nämlich das Fleisch, d. i. der Mensch an sich selbst zur Feindschaft gegen Gott fortschreitet, indem auch das Gesetz unter dem Einfluß des Fleisches hiezu mithilft (8, 7), so läßt der Glaube dagegen die Liebe zu Gott und damit den Gehorsam gegen Gottes Gebote in uns erwachsen. Denn es ist nicht anders möglich: wenn wir an den allein und vollkommen Guten glauben, so müssen wir auch Ihn lieben und dann Ihm ähnlich zu werden uns bemühen (8, 28; vgl. 1 Kor. 8, 3; vgl. Matth. 5, 14. 48).

Wir halten hier inne und werfen das Problem der paulinischen Prädestinationslehre auf, wie sie in Röm. 9 gefunden worden ist. Liegt nicht zwischen Röm. 8 und 9, zwischen dem Gottesbegriff, welcher sich uns aus den Ausführungen des Apostels in Röm. 3—8 ergeben hat, und demjenigen, auf welchem die Beweisführung des Apostels in Röm. 9 sich aufbaut, ein furchtbarer Widerspruch vor? Es ist befremdlich, daß man diesen Widerspruch nicht lebhafter gefühlt hat.

Gehen wir von Röm. 2, 3 ff. aus, so könnte man einen dreifachen Begriff der Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief finden. An dieser ersten Stelle bedient sich der Apostel des Begriffs der richterlichen Gerechtigkeit, wie er auch nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauch mit diesem Worte verbunden zu werden pflegt. Es ist die Gerechtigkeit, welche Gott am Gerichtstag darin beweisen wird, daß er einem jeden nach seinen Werken vergilt, dem Übelthäter Übeles, dem Gutthäter Gutes (2, 5-10). Und hiebei wird auch von dem Apostel vorausgesetzt, daß der Übelthäter sowohl in religiöser wie in sittlicher Beziehung als verantwortlich in Betracht komme und sich nicht mit Unwissenheit entschuldigen könne (2, 4. 12; 1, 32; 1, 19. 20). Schon mit der hier geschilderten Gerechtigkeit würde das Recht in starken Widerspruch treten, das Röm. 9, 14 Gotte zugeschrieben wird, wenn derselbe in ewiger Selbstbestimmung den Jakob geliebt und den Esau gehaßt habe, ohne alle Rücksicht auf deren Verhalten bei Leibesleben (9, 10 ff.). Da nach 2, 6 ff. gerade dies Verhalten, der Gehorsam oder Ungehorsam gegen die göttliche Wahrheit, das Streben oder Trachten der Menschen für den göttlichen Richterspruch das Entscheidende

sein wird, während Röm. 9, 20 f. von einem Gott die Rede ist, der sich zu seinen Geschöpfen, wie der Töpfer zu seinen Gebilden verhält, so würde sich schon in dieser Nebeneinanderstellung ein unauflöslicher Wiederspruch ergeben, wenn der Apostel beide Behauptungen als Sätze Eines Systems, Eines lehrhaften Zusammenhangs ausgesprochen hätte. Der Römerbrief aber ist kein System, sondern eine zugleich prophetische wie pädagogische Rede, in welcher der Apostel bald mit Engelzunge die Geheimnisse des Himmelreichs ausspricht, wie sie sich in einem Christenherzen verwirklicht haben, bald sich auf den Standpunkt der Heiden und Juden herabläßt, um sie von ihren eigenen Voraussetzungen aus zu widerlegen. Den mit Gott in einen Rechtsstreit eintretenden und das A. T. als Rechtsurkunde im Prozeß mit Gott mißbrauchenden Juden widerlegt der Apostel eben mit Sätzen jener Urkunde, welche geeignet sind, ihm zu zeigen, daß das Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber kein Recht habe, und daß Gotte trotzen wollen, wie Pharao that, nichts anderes heißt, als den Gott der Omnipotentia und Gloria herausfordern und, nach Luthers Ausdruck, mit seinem Kopf gegen eine eherne Mauer rennen. Wenn hier jemand jedes Wort des A. T.s als positive Wahrheit in Anspruch nehmen wollte, so würde er ebenso mit Paulus wie mit Jesus in Widerspruch kommen, welche beide den Grundsatz anwenden, daß gar viele Worte heiliger Schrift „mit Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit der Kinder Israel gesagt seien“ (vgl. Matth. 19, 8). So läßt denn Paulus den Gedankenzusammenhang, in welchem er den Satz von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes aufgestellt hat, in dem Wort enden: daß kein Fleisch aus Gesetzeswerken vor Ihm gerechtfertigt werden soll (3, 20). Wäre also das Verhältnis Gottes des Gesetzgebers und Richters zum Menschen das maßgebende, so würde kein Mensch gerecht und selig werden. — Dagegen kennt der Apostel eine Gerechtigkeit Gottes — und sie ist Inhalt des Evangeliums oder der Offenbarung Gottes in Christo Jesu —, deren Sinn und Kraft sich über Naturrecht und Gesetzesgerechtigkeit höher erhebt, als der Himmel über die Erde. Das ist die himmlische Gerechtigkeit, welche darin besteht, daß der Gläubiger für den Schuldner bezahlt, der Unschuldige für den Schuldigen leidet, der König für seine Unterthanen sich hingibt und aufopfert. Das ist die Gerechtigkeit des Gottes und Vaters, der seines Sohnes nicht verschont und mit ihm uns alles geschenkt hat (8, 32). Dort auf dem Gebiete des Naturrechtes freilich stellt sich die Sache so, daß ein Pharao, der mit seiner Macht und Klugheit Gottes Weltplan kreuzen will, erfahren muß, wie groß seine Thorheit und Schwäche ist, indem sein Trotz gegen Gott nur zur Verherrlichung der Weisheit und Macht Gottes dient (9, 17). Auf dem Gebiete seiner himmlischen Gerechtigkeit aber, d. i. in der Geschichte seiner Jehovahoffenbarung läßt es Gott in der That dahin kommen, daß sein Sohn und Stellvertreter, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht und mit der ärgsten Strafe belegt wird (2 Kor. 5, 21). Da endet die königliche Macht Jehovahs, der einst den Pharao im Meere und Sanheribs Heer vor den Mauern Jerusalems vernichtet hat, in der Schmach und Thorheit des Kreuzes und der Dornenkrone. Denn die Vertreter der Gerechtigkeit Mosis und die Inhaber der Weisheit Salomos, die Schriftgelehrten und Pharisäer machen den, in welchem Jehovah selbst sein Volk heimsucht, zum Gotteslästerer und Narren; sie stellen ihn als solchen vor aller Welt am

Kreuze aus (1 Kor. 1, 23. 25). Das ist der Gott, der darum von seinen Kindern fordern kann: „so dich einer auf den rechten Backen schlägt, so biete ihm auch den andern", weil Er das große Heer der Sünden Israels, die er in einer langen Geschichte getragen hat, dadurch sühnt und wieder gutmacht, daß Er in seinem Sohn sich endlich selbst zur Sünde machen und strafen läßt (Röm. 3, 25 f.) Indem nun der Mensch solche Gerechtigkeit als das wahre Wesen Gottes im Glauben anerkennt und damit Gotte die Ehre gibt, gelangt er selbst in den Stand der Gerechtigkeit und tritt auf den Weg der Gerechtigkeit. — Dieser Gott Jehovah nun kann nicht zugleich auf den hohen Thron des Natur- und Schöpferrechtes emporsteigen und aus Einem Thon Gefäße der Ehre und Gefäße der Schande bilden, um jene von oben herab aus Barmherzigkeit mit Ehre, diese aber mit Zorn und Verderben zu erfüllen. Wenn der Apostel hypothetisch also redet (9, 21 ff.), so hat er eben mit seinen Gegnern sich an den Thron der Majestät, Macht und Herrlichkeit begeben, von dem sie allein wissen wollen; und da dürften sie freilich auf dem Standpunkt ihres Gottesbegriffs sich nicht beklagen, wenn es also geschähe. Wie weit entfernt dagegen ist von solcher Herrscherhöhe und Willkür der Gott, der aus Barmherzigkeit sich selbst zur Sünde, Schmach und Thorheit erniedrigt hat.

So kommen wir denn wieder zurück zu jener „Gottesgerechtigkeit", auf die der Apostel den Inhalt seines Evangeliums zurückgeführt hat (3, 25. 26). Das ist verglichen mit jenem Natur- und Schöpferrecht oder dem Gesetzgeber- und Richterrecht Gottes allerdings gerade so gut eine Gerechtigkeit, welche alle Vernunft übersteigt, wie das von dem Frieden Gottes und der Seligkeit gilt, die aus dem Besitz dieser Gerechtigkeit entspringt (Phil. 4, 7; Röm. 5, 1). Denn das ist ja nun einmal das Wesen der Jehovahoffenbarung von Abraham an, daß dieselbe den übernatürlichen und übervernünftigen Gott zum Inhalt hat, den Gott, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft wie das Seiende (4, 17). Diese Jehovahoffenbarung übersteigt eben damit in starkem Widerspruch die Naturoffenbarung, an welche die Vernunft gebunden ist — sofern die Vernunft selbst Natur ist —. Während aber der Apostel von der Geschichte Abrahams ausgehend wundersame Wirkungen jener Gottesgerechtigkeit hervorhebt, hat er uns auf seinem ntl. Standpunkt in das tiefste Wesen derselben eingeführt. Daß sie da der Vernunft des Fleisches als Thorheit, Schwäche und Ungerechtigkeit erscheint, ist nicht zu verwundern. Das entspricht ganz der Darstellung derselben im Munde Jesu, wenn er im Gleichnis vom verlorenen Sohne es gerecht findet, daß der Ungehorsam und die Verkommenheit des Vagabunden mit Feierkleid und Reigen belohnt wird, während dem Gehorsamen nichts Besonderes zu teil geworden war; oder die Arbeiter im Weinberg, die so gar verschiedenes geleistet hatten, gleichmäßig abgelohnt werden; oder endlich die Unmündigen und die Kinder als geschickt gepriesen werden, ins HR. einzugehen, die Weisen und Klugen aber nicht. Der Herr Jesus hat von vornherein das große Wort über das Wesen des Gottes des HR.s ausgesprochen, mit welchem gegeben ist, daß dieses Gottes Art und Gerechtigkeit, wenn sie übernatürlich und übervernünftig ist, darum nicht unnatürlich und unvernünftig ist. Das ist das Wort: „euer himmlischer Vater" und die Gleichnisse, die sich ihm anschließen. Auch der Apostel kennt

kein höheres und bezeichnenderes Wort für den Gnadenstand des Christen, als das der Gotteskindschaft; nur daß es als die nähere Bestimmung jenes Begriffs auftritt, der als der Gegensatz zu dem Begriff „Fleisch“ im Vordergrund steht und also in erster Linie der Untersuchung bedarf. Das ist der Begriff Geist. Wir machen dazu den Übergang, indem wir von dem Begriff der Kraft ausgehen.

Dem Apostel ist das Evangelium eine Gotteskraft zum Heil jedem Glaubenden, weil durch dasselbe im Menschen eine Gerechtigkeit und ein neues Leben gewirkt wird, welches wie es von Gott seinen Ursprung hat, so auch Gottes Wohlgefallen besitzt. Jene Gotteskraft aber stammt aus der Gottesgerechtigkeit, in welcher das Jehovahwesen Gottes sich offenbart. Was der Apostel im Römerbrief so positiv mit dem atlichen Namen „Gerechtigkeit“ bezeichnet, das nennt er an der parallelen Stelle des ersten Korintherbriefs „Thorheit“ und „Schwäche Gottes“, weil es ihm hier vornehmlich darauf ankommt, daß die göttliche Kraft und Weisheit, die aus solcher Offenbarung Gottes hervorgeht, nicht mit menschlicher Kraft und Weisheit, das wäre des „Fleisches“, verwechselt werde (1 Kor. 1, 17 ff.). Wohl kennt der Apostel eine Weisheit der natürlichen Menschheit oder der Welt und ist weit entfernt, ihr ihren Wert und ihre Bedeutung in ihrem Bereiche abzusprechen. Denn es gibt ja eine große und herrliche Weisheitsoffenbarung Gottes selbst, d. i. Elohims des Schöpfers in der Natur: wie sollte nicht der Menschengeist, wenn er jene Offenbarung Gottes zum Gegenstand seines Studiums macht, was die Hellenen gethan haben, aus ihr selbst Weisheit schöpfen? Aber diese Weisheit ist selbst nur das menschliche unvollkommene Abbild jener von Gott in der Natur niedergelegten göttlichen Weisheit; sie hat ihre Besitzer nicht davor geschützt, in göttlichen Dingen, d. i. in der Religion zu Narren zu werden, die Natur gerade da, wo sie am gottverwandtesten ist, nämlich im Verhältnis des Mannes zum Weibe, in die Unnatur und alle Sittlichkeit in Unsittlichkeit zu verkehren (Röm. 1, 21 ff.; 1 Kor. 1, 20. 21). Wenn man nun meinte, dann habe ja wohl die Offenbarung Gottes in der Natur, d. i. seine Weisheitsoffenbarung ihren Zweck verfehlt, so würde der Apostel antworten: Gott hat gar nicht gewollt, daß durch menschliche Weisheit das Heil erworben werde; denn es soll sich kein Fleisch vor Ihm rühmen. Es heißt aber: Gotte nicht wahrhaft die Ehre geben, wenn einer durch Trachten nach Weisheit meinte zum Heile zu gelangen.

Und ebenso denkt der Apostel über die Offenbarung Gottes im Gesetze des A. T.s. Wie die Griechen an der Naturoffenbarung Gottes genug zu haben meinten, weil sie durch Weisheit das Ziel der Menschheit zu erreichen hofften, so hatten sich die Juden aus der atlichen Offenbarung Jehovahs das Gesetz, d. i. die Forderung des Willens Gottes herausgenommen und hofften durch die Erfüllung desselben genug zu thun; von seiten Gottes erwarteten sie denn keine andere Offenbarung mehr, als die seiner Macht und Herrlichkeit in Wundern und Zeichen zur Verherrlichung derer, die seinen Willen erfüllt hätten, und zur Vernichtung der Heiden (1 Kor. 1, 22). Welchen Ausgang diese Verbindung Jehovahs mit seinem Volke genommen hat, nachdem das Volk einmal dieselbe in jenem pharisäischen Sinne aufgefaßt und angewendet hatte, das drückt der Apostel 2 Kor. 3, 6 ff. dadurch aus, daß er solchen

Bund einen Bund der Verdammung und des Todes nennt. Denn die bloße Forderung des Guten gegenüber den Menschen an sich, d. i. dem Fleische bringt nicht die Erfüllung des Gesetzes, sondern reizt den Menschen vielmehr, seine sündigen Neigungen zu Übertretungen werden zu lassen, ruft also auf Seiten Gottes den Zorn hervor, der den Menschen zum Tode verdammt (Röm. 4, 15).

Solchem Bunde des Buchstabens und der Verdammnis gegenüber steht nun der Bund des Geistes und der Gerechtigkeit, wie jenem als dem Bunde des Todes der Bund des Lebens vom Apostel gegenübergestellt wird. Der Geist aber ist es, der lebendig macht (2 Kor. 3, 6 ff.). Ob wir auch die „Gerechtigkeit" auf den Geist zurückzuführen haben, wie das „Leben", kann zweifelhaft erscheinen. Zunächst werden wir, wenn hier von einem „Amte" der Gerechtigkeit die Rede ist, dies als ein Amt des Bundes der Gerechtigkeit anzusehen haben (3, 6. 9). Diese Gerechtigkeit ist aber oben als Gottesgerechtigkeit näher beschrieben worden. Es ist das Eintreten Gottes selbst zur Vertretung der Sünder, die Zahlung des Gläubigers für den Schuldner, m. a. W. die Offenbarung Gottes in Christo Jesu, und zwar dem Gekreuzigten (Röm. 3, 21 ff.; vgl. 10, 3 ff.). Eben diese Realität der Gerechtigkeitsoffenbarung, in welcher nichts anderes als die Jehovahoffenbarung sich vollzieht und vollendet, ist nun für den Apostel „Geist". Und so liegt ihm — so befremdlich das auch vom dogmatisch kirchlichen Standpunkt aus erscheint — nichts näher, als diejenige Persönlichkeit selbst, in welcher das Jehovahwesen für uns in die vollkommene Erscheinung tritt, nämlich Jesum als den Christus: „den Geist" zu nennen (2 Kor. 3, 17). Weil aber Paulus in Christo Jesu die Erfüllung der Jehovahoffenbarung des A. T.s erkennt, so bezeichnet er Jesum auch mit dem Namen, den Jehovah in der griechischen Übersetzung des A. T.s führt: „der Herr ist der Geist". Diese Aussage gehört keineswegs zu den Eigentümlichkeiten des zweiten Korintherbriefs, sondern findet sich auch in den beiden anderen großen Briefen des Apostels 1 Kor. 15, 45: „der letzte Adam ward zum lebengebenden Geist" und in Röm. 8, 1. 9, wo das Sein „in Christo Jesu" und das „Sein im Geiste" als gleichbedeutend erscheint; wie nämlich die im Fleisch Befindlichen Gotte nicht gefallen können — sie stehen unter dem Zorne Gottes —, so trifft die in Christo Jesu oder im Geiste kein Verdammungsurteil.

So haben wir hier den großen Gegensatz vor uns, in den wir den mächtigen Gedankenzusammenhang des Apostels befassen durften: Fleisch und Geist. Ist jenes der Mensch an sich, so ist der Geist die Jehovahoffenbarung oder die in Christo Jesu erschienene Gottheit. Keineswegs ist der Geist die Gottheit überhaupt und jegliche Offenbarung derselben. Denn die Heiden haben wohl etwas von Gott und seiner in der Natur ausgesprochenen Weisheit gewußt (Röm. 1, 19 ff.; 1 Kor. 1, 21) und blieben dennoch Fleisch; ja die pharisäischen Juden haben sogar die Gesetzesoffenbarung Jehovahs besessen und darum sich des wahren Gottes rühmen zu dürfen geglaubt (Röm. 2, 17 ff.), und haben, statt das Fleisch zu überwinden, vielmehr in jenem Besitz die dem Gesetz unüberwindliche Macht und die ganze Bosheit und Unseligkeit des Fleisches zu erfahren bekommen (Röm. 7, 7 ff.). Wenn Gott in der Natur Seine Allmacht und Weisheit versichtbart und im Gesetz die Forderung Seines

heiligen Willens kundgethan hat, so hat Er in Christo Jesu Sich selbst, nämlich die Liebe der Barmherzigkeit und Selbstaufopferung offenbart. Da sind nicht nur die Spuren seines Daseins, die Werke, die von Ihm zeugen, da ist Er selbst zu finden. Und wenn auf jenen unvollkommenen Stufen der Offenbarung Gottes eine Erlösung des Menschen möglich wäre, so würde der Mensch dort durch das Erkennen, hier durch das Thun sich an seiner Erlösung beteiligen. Auf dieser vollkommenen Stufe der Offenbarung Gottes gilt: „daß sich kein Fleisch rühme"; hier empfängt allein der Gaube den erlösenden Gott. Denn das ist ja das Herrliche des Glaubens, daß wir in ihm nichts von unserem schmutzigen Fleisch haben, sondern allein Gott, den allein Guten, d. i. den Geist. Und darum sind wir unseres Heiles und unserer Seligkeit so gewiß, weil wir im Glauben Gott allein die Ehre geben.

In diesem Glauben kommt es nun nicht darauf an, daß wir uns den Geist als einen besonderen Stoff vorstellen, wie einst Tertullian Gott als ein corpus gedacht wissen wollte, sondern auf die Realität und die Kraftwirkung dieser Realität. Geist ist Gott im Sinne der Kraft und des Lebens, aber nicht im natürlichen Sinne des Wortes, sondern im Sinne jener göttlichen Liebeskraft, welche sich selbst für den anderen dahingibt, und des Lebens, welches für den anderen in den Tod geht, wie es in Christo am Kreuz offenbar geworden ist. Vom „Geiste Gottes" kann nur die Rede sein, sofern er der „Geist Christi" ist (Röm. 8, 9. 15; Gal. 4, 6). Solches glauben heißt: in die Sphäre, in das Leben und den Frieden Gottes, damit aber in die wahre Realität, in die Ewigkeit versetzt sein. Es kommt in dieser Beziehung eben nur auf den Glauben an, nämlich alles Sichtbare, Stoffliche — was für das Fleisch Realität zu sein pflegt — fahren zu lassen und sich allein an das Unsichtbare zu halten, d. i. an jene Realität, welche allein Realität, Ewigkeit und unsterbliches Wesen ist, weil sie allein als das Gute und Göttliche dessen wert ist. In diesem Sinn heißt es einmal bei Hamann: „Fleisch und Blut sind Hypothesen — der Geist ist Wahrheit". Von allem anderen, mag es vor der Welt noch so hoch und glänzend erscheinen, gilt: es ist wert daß es zu Grunde gehe; denn auch in diesem Sinne ist das Wort zu verstehen: Jehovah ist ein eifersüchtiger Gott.

Er ist aber nur darum ein eifersüchtiger Gott, weil er will, daß wir seine Kinder und Er unser Vater sei und daß wir in Ihm Leben und Frieden haben sollen. Denn es gibt keinen Frieden und ewiges Leben, außer im Geiste (8, 6), d. i. in der Offenbarung Jehovahs, welche sich in Christo Jesu vollendet hat. Das hat schon der zweite Jesaja in jener bekannten Gegenüberstellung des vergänglichen Fleisches samt all seiner Herrlichkeit und des Wortes Jehovahs ausgesprochen (Jes. 40, 6 ff.; vgl. 1 Petri 1, 24 f.). Ein Kind Gottes sein aber heißt, den in Christo offenbarten Gott als den allein wahren und lebendigen Gott im Glauben aufgenommen haben und in Ihm allein alles haben, Sein, Leben und Frieden; was alles in dem Einen Wort enthalten ist, das die Kinder zu ihrem Vater sprechen: Abba, Vater (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6). Im Geiste sein oder den Geist haben heißt aber auch vom Geiste getrieben werden, denn dieser Geist ist nicht müßig (Röm. 8, 9. 13. 14); im Geiste leben heißt im Geiste wandeln (Gal. 5, 25). Im Geiste wandeln aber ist nichts anderes, als Frucht des Geistes bringen (5, 16. 22). Die Frucht des Geistes

endlich ist Liebe, die das Gesetz erfüllt (5, 14). Wenn nämlich der Apostel an jener Stelle (5, 22) sagt: „die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Gültigkeit u. s. w., so ist wohl zu beachten, daß diese Begriffe durchaus nicht nebengeordnet auftreten, sondern daß dem Gedanken des Apostels nach alle folgenden dem ersten Begriff untergeordnet sind, wie das der Inhalt derselben und noch obendrein die wichtige Parallele 1 Kor. 13, 4—7 deutlich zeigt, wo alle die Substantive von Gal. 5 als Prädikat des Subjekts „die Liebe" auftreten: Die Liebe ist langmütig, ist gütig u. s. w. — So kommt denn in solcher Liebe, wie sie Paulus an diesen zwei Stellen näher bestimmt, als der Frucht des Geistes das Wesen des Geistes wiederum zum Vorschein. Solche Liebe ist „Geist" weil sie nichts anderes ist, als der Widerschein der Liebe Gottes in Christo Jesu oder der Liebe Christi selbst im Gläubigen. Dieser Geist ist es, der im Glauben empfangen wird, jener ist es, der sich in der Liebe wirksam erweist (Gal. 5, 5. 6).

Aus diesem Zusammenhang möchte einiges Licht auf den schwierigen Abschnitt des ersten Korintherbriefs fallen, in welchem Paulus von den Geistesgaben oder auch von den bei den Korinthern geradezu „geistlich", d. i. geistbegabt heißenden Christen handelt (1 Kor. 12, 1. 14, 37). Zwischen die beiden Kapitel, welche insonderheit hievon reden, tritt bekanntlich das dreizehnte, das den Hymnus auf die Liebe enthält und ihr gegenüber die Geistesgaben so tief herabsetzt (13, 1 ff.). Ist nun etwa die Liebe nicht Geist? Aus Gal. 5, 13 ff.; Röm. 8, 1 ff. geht vielmehr hervor, daß die Liebe nicht wie Weissagung und Zungenrede, Erkenntnis oder Wunderkraft, bloß „Gabe des Geistes" (1 Kor. 12, 4 ff.), — vgl. das „Gesetz" Röm. 7, 14 —, sondern der Geist selbst ist, welcher darum auch bleiben wird, wenn jene vergangen sind (13, 8). Der Apostel hat sich in jenem Zusammenhang nur dem Sprachgebrauch der korinthischen Gemeinde anbequemt, welche als die an Charismen reichste (1, 5. 7) gerade die Charismatiker als die „geistlichen" zu bezeichnen sich gewöhnt hatte (12, 1. 14, 37). Nicht als wäre dies in jeder Hinsicht unrichtig; handelt es sich doch in der That um Gaben des Geistes. Der Sprachgebrauch des Apostels aber ist es nicht, wie er seine Leser in demselben Brief deutlich genug erkennen läßt. Denn dieselben Korinther, die sich wegen ihrer Charismen die „geistlichen" zu nennen pflegten, will der Apostel nicht in seinem Sinne als „geistliche" anerkennen, sondern bezeichnet er als „fleischlich" und ihren Wandel als von ihrer menschlichen Natur bestimmt, statt von der Offenbarung Gottes in Christo (3, 1 ff.). Auch hier bewährt sich der Grundzug obiger Betrachtung, daß der Geist ethischen Wesens ist; die Korinther sind nicht „geistlich", weil statt der Liebe Eifersucht und Streitsucht sich in ihnen mächtig beweisen.

So versuchen wir endlich von hier aus die schwierigen Worte zu verstehen, von denen der Apostel herkommend obige Anschuldigung gegen die Korinther erhebt: 2, 6—16. Wir gehen aber am besten rückwärts. Versteht Paulus 3, 1. 3 unter dem „Geistlichen" denjenigen, der die Liebe als die Frucht des Geistes zeigt (Gal. 5, 22), weil er die Liebe Gottes in Christo Jesu oder die im Worte vom Kreuz offenbarte Thorheit Gottes, d. i. den Geist im Glauben empfangen hat, so hat er damit auch eine göttliche Weisheit und Fähigkeit der Beurteilung empfangen (1, 23. 24. 30). Er beurteilt das Uni-

versum nach dem absoluten Maßstab und Wertmesser, nach welchem es beurteilt werden soll, nämlich nach dem im Kreuze Christi offenbarten Wesen Gottes des Jehovah oder in dem Geiste Gottes, so wie Paulus 2 Kor. 5,16 sagt, daß er als ein von Christo Erlöster nun niemanden mehr nach dem Fleische kenne. Denn in dem Geiste Christi ist die Kraft vorhanden und wirksam, welche eine neue Welt geschaffen hat und immer weiter schafft, bis sie in dem Herrn der Herrlichkeit selbst zu der von Ewigkeit vorgesehenen Herrlichkeit kommen wird, das Reich Gottes, welches bleibt, während die Welt des Fleisches mit ihrem Geist und ihren Kräften im Hinschwinden begriffen ist (5,17; 1 Kor. 2,7 ff.). An Jesum Christum, und zwar als Gekreuzigten glauben und Ihn im Bewußtsein haben (2,2), das heißt den Geist Gottes und die göttliche Weisheit besitzen. Wie aber der Menschengeist als das Innerste im Menschen auch als Licht in die verborgenen Tiefen des menschlichen Herzens hineinleuchtet, so läßt uns der in Christo uns verliehene Gottesgeist auch die in den geheimsten Tiefen Gottes verborgenen Ratschlüsse, die darum der menschlichen Vernunft als „Thorheit" gelten, weil sie ihr vollkommen unbegreiflich sind, nach ihrem wahren Wesen und nach ihren uns geltenden Zielen erkennen. Es gilt hier einerseits der Satz: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, also eine alle irdische Erfahrung übersteigende Herrlichkeit der künftigen Welt hat Gott denen bereitet, die ihn lieb haben. Und wiederum gilt der andere Satz: daß alles, was hier noch geschieht, denen die Gott lieben, zum besten dienen, d. h. zur Erlangung jenes Zieles beitragen muß (2,8 ff.; Röm. 8,28).

Auch jene im gnostisierenden Interesse mißbrauchte Stelle ändert nichts an dem früher festgestellten. Man darf nur nicht vergessen, daß nach dem Sprachgebrauch des N. T.s und des Apostels „Geist" auch in rein anthropologischem Sinne durchaus nicht einseitig intellektuell gefaßt werden darf (vgl. Röm. 1,9 und Wendt a. a. O.). Aber ebensowenig führen die an und für sich physischen Begriffe „Leben" und „Kraft" in das Wesen der Sache ein. Das möge schließlich ein Gedankenzusammenhang zeigen, an den uns der zuletzt aus dem Römerbrief angeführte Spruch des Apostels herangebracht hat (8,28). Es ist das die bekannte Ausführung über das Seufzen der Kreatur, welche wegen der Hervorhebung dieser Thatsache von seiten des Apostels als besonders merkwürdig gilt — wie sie denn auch durch jenes Stichwort bezeichnet wird —, während der Apostel nur von ihr als einer auch seinen Lesern naheliegenden Sache („wir wissen, daß alle Kreaturen" u. s. w. v. 22) seinen Ausgang nimmt, um auf eine Thatsache hinauszukommen, welche den Lesern damals und jetzt viel ferner liegt, für sie aber viel wichtiger ist. Das ist „das Seufzen des Geistes", welches vielmehr den Inhalt und das Ziel der Ausführung des Apostels bildet, wie er es denn von v. 16 an schon im Sinn hat. Es ist der Geist der Kindschaft, den wir empfangen haben, in welchem wir rufen: Abba, Vater; er der Geist bezeugt unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind; aber freilich, um endlich der von Christus uns erworbenen Herrlichkeit teilhaftig zu werden, gilt es auch den Leiden Christi in seiner Nachfolge nicht zu entfliehen. Um nun zu solcher Nachfolge geschickt zu machen, stärkt der Apostel die Hoffnung auf jene Herrlichkeit zunächst durch den Hinweis auf das Zeugnis und die Weissagung der unvernünftigen Kreatur. Allerdings

lehrt uns nur der Geist Jehovahs, als dessen Prophet Paulus redet, die Predigt der Kreatur verstehen. Nicht alle Zeiten und alle Völker haben ein Gefühl für die Schmerzen und die Todesnot der unvernünftigen Geschöpfe gehabt. Es ist der indische Orient und der von ihm inspirierte moderne Pessimismus, der dies Gefühl für sich in Anspruch nimmt. In dieser Beziehung nun zeigt der Apostel, daß den Christen die Empfindung für das Leiden der Mitgeschöpfe nicht fehlt. Worin aber das Christentum so wesentlich von jenem gott- und trostlosen Pessimismus der Brahmanen und des Buddha sich unterscheidet, das ist das Verständnis und die Verwertung jenes Leidens der Kreatur. Zusammengehalten nämlich mit der Güte des himmlischen Vaters, ohne dessen Willen kein Sperling zur Erde fällt, wird jenes Seufzen der Kreatur zu einer mächtigen Weissagung der Erlösung der Welt vom Übel. Denn der Vater im Himmel ist es, der solchem Seufzen sein Ziel setzt; und so werden jene Todesschmerzen der Kreatur, in denen der Pessimismus nur Tod und Verwesung erkennt, für den Apostel zu Geburtswehen einer neuen Welt, in welcher der Tod nicht mehr sein wird (v. 22; vgl. Mt. 19, 28. 24, 8. 29). Der Apostel erkennt in der Vergänglichkeit der ganzen Schöpfung, sofern dieselbe eine schuldlose ist, ein großes Opfer, welches wie alle Opfer Erlösung weissagt (v. 20. 21). — Nun aber tritt zu dem Leiden und Seufzen der unschuldigen Kreatur das Seufzen der Kinder Gottes, welche in Christo Jesu Schuldlosigkeit erlangt und den Geist der Kindschaft empfangen haben (8, 1. 23). Wie vielmehr wird der Vater im Himmel, der schon die vernunftlose Kreatur nur auf Hoffnung solcher Vergänglichkeit ausgethan hat (v. 20 f.), den Seufzern seiner Kinder zu rechter Zeit Erlösung schaffen! — Aber wir sollen noch mehr wissen. Wie der Geist Jehovahs in den Gerechten und Propheten des A. T. gearbeitet und gelitten hat, so leidet und seufzt in den Kindern Gottes der Geist mit, betet in ihrem Gebet, vertritt sie bei dem allmächtigen Vater und fordert für sie, was sie selbst nicht wissen können, nämlich was allein ihnen gut ist nnd ihr Heil fördert, Leben und Frieden (8, 26. 27. 6). Welch ein Trost, daß nicht bloß einmal Jesus sich für die Seinigen in den Tod gegeben hat, um dann in ewiger Seligkeit und Herrlichkeit zur Rechten des Vaters seines Ruhmes zu genießen, während wir hier auf Erden den schweren Dienst der Nachfolge im Leiden zu leisten haben! Wenn der Geist, d. i. des Vaters und des Sohnes Geist, in unseren Seufzern mitseufzt, so ist ja auch der zur Rechten Gottes Sitzende in den Seinigen und tritt nicht nur im Himmel für sie ein (8, 34), sondern hilft auch hier auf Erden ihre Not tragen.

Haben wir in den besprochenen Punkten wirklich Art und Wesen des Geistes berührt, so werden wir es nicht für befremdlich oder gar für unerträglich erachten, daß im Reiche des Geistes auch noch vom Leibe und Blute des Herrn Jesu als in Kraft und Wirkung stehenden Mächten die Rede ist. Wem der Geist nur eine Erkenntnisfunktion oder unwiderstehlich wirkende Kraft göttlicher Allmacht ist, der wird freilich davon nichts wissen wollen. Ist dagegen der Geist Gottes, in welchem Jesus die Dämonen austrieb (Mt. 12, 28), zuerst der Geist der Selbstaufopferung, in welcher Jesus die Krankheiten des Menschengeschlechtes auf sich nahm (8, 17), so werden wir es diesem Geiste entsprechend halten, daß er auch jetzt noch durch Leib und Blut Jesu sich vermittelnde Kräfte in Leib und Seele der Gläubigen strömen läßt (vgl.

Mk. 5, 28. 30). Wenn vom Leibe Jesu einst Heilkräfte strömten, weil derselbe am Kreuz gebrochen werden sollte, wie sollte das nicht von ihm gelten, nachdem dies geschehen ist! Für den Apostel ist das Herrnmahl ein wirkliches Opfermahl, in welchem der Herr mit seinem Leibe und Blute die Seinigen speist und tränkt, so daß sie auch in ihrem Leibesleben schon von den Kräften jenes himmlischen Mahles zu spüren empfangen (1 Kor. 10, 21. 11, 30; vgl. Mk. 14, 24. 25). Was aber dem Sakrament erst seine volle und höchste Bedeutung, ja seinen wahren Geistcharakter gibt, das ist, daß sich in demselben das Jehovahwesen der Offenbarung Gottes in Christo seinen eigentümlichen Ausdruck gibt und in bleibende Wirkung setzt bis zu dem Zeitpunkt, da im Mahl des ewigen Lebens alles seine Erfüllung finden wird. Das ist nämlich die Individualisierung des Heils auf den Einzelnen nach Analogie jener heilenden Handlungen und Worte Jesu: Dir sind deine Sünden vergeben, dein Glaube hat dir geholfen! Stehe auf und wandele, sei gesund von deiner Plage! Wie nämlich Jehovah eben der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, — so will Er in Christo noch viel gewisser dein eigen sein, du armes unbekanntes Menschenkind, auf daß du gar keinen Zweifel habest, daß gerade für dich der Herr Jesus gestorben sei, daß Er gerade dich heilen wolle von allen deinen Sünden und Gebrechen. So hat sich Jesus nicht mit der Bergpredigt in ihrer Allgemeinheit begnügt, sondern sich vom Aussätzigen und vom blutflüssigen Weibe oder der Sünderin trotz ihrer Unreinheit berühren lassen. Solche Herablassung Jesu zu den Elenden und solche persönliche Zusicherung des Heils gerade an die Einzelnen hat Jesus in sein Sakrament eingeschlossen und durch dasselbe den Angefochtenen in seinem Reiche für alle Zeiten erschlossen. Es ist aber der Geist des Vaters und des Sohnes, der solches lehrt und solches Inhaltes gewiß macht.

Jenem demütigen Geiste des Reiches Christi widerspricht denn auch nicht das geringe Element des Wassers im Sakrament der Taufe. In dem ganz dem Gedankenzusammenhange von Röm. 6, 1 ff. entsprechenden Gang von 8, 1 ff. geht der Apostel vom Geiste des neuen Lebens aus, während er 6, 1 ff. aus der Thatsache der Taufe folgert. Im Gegensatz zu dem heidnischen Dualismus, der im Gebiete des Leibes nicht Sünde anerkennen mochte, weist der Apostel seine Leser darauf hin, daß sie nach Leib und Seele durch die Taufe mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus vereinigt worden seien, um nun nicht bloß ein Leben des Geistes mit Ihm zu führen, sondern auch den Leib der Sünde zu entziehen (vgl. 8, 13). Mit der Taufe ward unser Leib zum Tempel des h. Geistes eingeweiht und zugleich ein Glied am Leibe Christi (6, 5; 1 Kor. 3, 16. 6, 15. 17). Wie für den Apostel durch die Taufe eine Einpflanzung in den Baum der neuen Menschheit geschieht und ein Zusammenwachsen mit demselben (Röm. 6, 5; vgl. Joh. 15, 1 ff.), so erniedrigt sich Christus auch jetzt noch als der zur Rechten Gottes Sitzende und schließt, wie er einst auf Erden die Kinder in seine Arme nahm (Mk. 10, 16), die durch die weitesten Gegensätze gespaltene Menschheit durch die Taufe mit sich selbst und in sich selbst zusammen, daß auch die Allergeringsten von seinem Königsmantel umschlossen und bedeckt sind (Gal. 3, 27 f.).

Das Reich Gottes, welches im Sinne Jesu eigentlich das Reich des himmlischen Vaters ist (Mt. 6, 33; vgl. oben S. 297), und in welchem nach dem

Willen des Vaters Jesus der Herr ist (1 Kor. 11, 3), könnte man im Sinne des Apostels das Reich des Geistes nennen, wenn er auch nicht selbst diesen Ausdruck gebraucht hat. Es ist der Geist die dieses Reich durchströmende Macht, welche in ihm Gerechtigkeit, Friede und Freude wirkt (1 Kor. 4, 20; Röm. 14, 17. 8, 6). Und wo irgend Gerechtigkeit, d. h. Liebe, welche das Gesetz erfüllt, auf Erden zu spüren ist, da ist auch der Geist, dessen Frucht sie ist. Es kommt aber gerade darauf an, zu wissen, daß solche Frucht nur durch eine reale Verbindung mit dem in Christo offenbarten Jehovah, d. i. eben aus der Gemeinschaft des h. Geistes erwächst. Denn die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes haben wir nur durch die Gemeinschaft mit dem h. Geiste, oder dadurch, daß der h. Geist in uns wohnt (1 Kor. 12, 3. 2 Kor. 13, 13; Röm. 8, 9). Damit aber kommen wir auf den Satz hinaus, daß im Geiste gewissermaßen das letzte und äußerste Ziel der in der Offenbarung Jehovahs gegebenen göttlichen Herablassuug und Selbsterniedrigung sich vollzieht, nämlich die Einwohnung Gottes selbst in den Herzen der durch die Hingabe des Sohnes Gottes erlösten Gläubigen. Die That des Vaters, der seines Sohnes nicht verschont hat, und die Selbstaufopferung des Sohnes hat sich zwar innerhalb der sündigen Menschheit und im Fleische vollzogen, aber doch im sündlosen Fleische des Christus, und nun hat der Tod keine Gewalt mehr über den zur Rechten des Vaters Sitzenden. Es ist erst der Geist, durch welchen sich Jehovah erniedrigt, im sündigen und sterblichen, aber durch den Glauben geheiligten Menschen als in seinem Tempel zu wohnen. Indem dies äußerste Ziel der Selbsterniedrigung des über die Himmel erhabenen heiligen Jehovah erreicht ist, zieht sich das Prädikat der „Heiligkeit" Gottes, welches ja dem Vater und dem Sohn nicht minder zugehört, gewissermaßen auf den Geist herunter, weil dieser desselben am meisten bedarf, um als das erkannt zu werden, was er ist. Sofern also mit dem Begriff „Geist" jederzeit der Gedanke der Gemeinschaft mit dem sündigen Menschen, des Wohnens und Redens im Christen sich verknüpft (2 Kor. 13, 13; Röm. 8, 9; Mt. 10, 20), macht sich die Hervorhebung des jene Thatsache durchaus nicht aufhebenden, sondern nur vor Mißverständnis bewahrenden entgegengesetzten Momentes nötig. Es läßt sich mit diesem Sprachgebrauch in gewisser Weise der atl. Gottesname „der Heilige Israels" vergleichen. Sofern es sich nämlich um die coincidentia oppositorum handelt, daß der über alle Himmel erhabene Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden dennoch auch Hirte, ja Gatte und Vater Israels, dieses armen und elenden Völkleins, ist, lag es nahe, nicht bloß „Gott Jakobs" zu sagen, sondern denjenigen Begriff aus dem Wesen Jehovahs herauszuheben, welcher die unbedingte Erhabenheit über alles Irdische, Vergängliche und Sündige ausdrückt (vgl. hiefür: Das Selbstbewußtsein Jesu, S. 317 ff.).

Berühren wir schließlich noch die Frage nach der Persönlichkeit des „Geistes", so ist ja nicht zu leugnen, daß dieselbe gegenüber der Persönlichkeit des Vaters und des Sohnes zurücktritt. Man sehe hier auf Röm. 8, 26. 34 und 2 Kor. 3, 17; aus der Zusammenstellung dieser Aussprüche könnte man den Schluß ziehen, daß der die Gläubigen bei Gott vertretende Geist eben niemand anders sei als Christus Jesus, der sie gleichfalls bei Gott vertritt, da ja nach 2 Kor. 3, 17 eben „der Herr der Geist ist". Andere Aussprüche

des Apostels wie 1 Kor. 12,4.5.6; 2 Kor. 13,13 warnen vor solcher Übereilung. Wir können aber diesen Gegenstand hier ebensowenig weiter verfolgen, wie die Christologie und andere Lehren des Apostels. In Bezug auf jene sei hier nur hervorgehoben, wie der Apostel in ein und demselben Brief Jesum zugleich als zweiten Adam und doch auch als Jehovah betrachtet (Röm. 5,14; vgl. 1 Kor. 15,45 u. Röm. 10,9.11.13), ohne hierin ein Problem zu erkennen, welches vor allem der Auflösung bedürfte.

(Leider war der Verfasser nicht mehr im stande, das unten angeführte Werk von J. Gloël, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Halle 1888, hier zu berücksichtigen.)

4. Der Jakobusbrief.

An die erste Stufe neutestamentlicher Lehre schließt sich unter den übrigen Schriften des N. T.s am nächsten der Jakobusbrief an. Wie er sich seinem Inhalte nach aufs innigste mit der Bergpredigt berührt, so möchte diese Ähnlichkeit auch in anderer Beziehung seine Eigentümlichkeit verstehen lehren. Gleich der Bergpredigt ist unser Brief eine wesentlich ethische Ermahnung; er wendet sich an die Judenchristen in der Zerstreuung, wie jene an die galiläischen Jünger, aber er nimmt wahrscheinlich ebenso auf die gesamten zwölf Stämme in der Zerstreuung Rücksicht, wie die Bergpredigt auf die Haufen des jüdischen Volkes (Lk. 6,17; Mt. 7,28; vgl. Jak. 1,1). War es die mangelhafte Sittlichkeit der Judenchristen, welche ernsteren Israeliten Anstoß gab und sie hinderte, dem Evangelium Glauben zu schenken, so verstehen wir, wie Jakobus „der Gerechte" dazu kam, die sittlichen Schäden seiner Glaubensgenossen in der Zerstreuung zu rügen und in der christlichen Sittlichkeit das vollkommene „Gesetz der Freiheit" oder die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten zu zeigen (Jak. 1,25; Mt. 5,17). Aus unserem Briefe den Lehrbegriff seines Verfassers konstruieren ist eben so verkehrt, als wenn jemand aus der Bergpredigt den Lehrbegriff Jesu herstellen wollte. Was Wunder, daß aus solcher Behandlung — die z. B. bei Weiß den Eindruck macht, als wäre der Brief zu dem Zweck geschrieben, um neben anderen Lehrbegriffen als Lehrbegriff zu figurieren — eine Karikatur hervorgeht, die wahrlich dem Worte Gottes nicht zur Ehre gereicht.

Der Verfasser schreibt an Christen, welche als solche Kinder Gottes sind. Mit diesem großen, alles umfassenden Worte ist für Jakobus ebenso wie für Jesus oder Paulus jegliche Beteiligung menschlichen Thuns oder Verdienstes an der Beschaffung des Heiles oder an der Rechtfertigung ausgeschlossen. Vielmehr ist es des Vaters Gnadenwille und seine Liebesauswahl, welche Kinder Gottes und Erben seines Reiches schafft (1,17.18. 2,5). Dieser Gnadenwille Gottes wird wie einst in der ersten Schöpfung durch das Wort der Allmacht, so jetzt wirksam durch das Wort der Wahrheit, dessen Inhalt Jesus Christus. Das ist auch der schöne Name, — voll göttlicher Kraft und Herrlichkeit (2,1) —, den Gott ihnen beigelegt und durch den sie Gott in allmächtiger Weise als Kinder des Lichtes berufen und zu Miterben Christi gemacht hat (2,7; Akt. 15,17; vgl. Röm. 8,30). Des Menschen Sache ist es nur, im Glauben jenen reichen Inhalt zu empfangen. Denn wir haben darin nicht

nur das Kreuz, sondern auch die Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi, den Reichtum und die Macht seines Königreiches (2,1.5). Und die Enthüllung solcher Herrlichkeit unseres Herrn, die ja auch die unsere ist, steht nahe bevor (5,3.8). Aber auch jetzt, im gegenwärtigen Aeon, wo es gerade innerhalb des Volkes Gottes die Armen sind, die Gott auserwählt hat, sind wir reich im Glauben (1,9. 2,5; Lk. 12,21), sofern wir eben Kinder des himmlischen Vaters sind, von dem nur gute und vollkommene Gaben auf die Seinigen herabkommen. Ist doch seine Vaterschaft ganz und gar Licht, ohne irgend welche Trübung und Veränderung (man vgl. zum richtigen Verständnis des schwierigen Ausdruckes ὁ πατὴρ τῶν φώτων 1,17 in formeller Beziehung 2,1; 2 Kor. 1,3; in sachlicher Beziehung 1,5 und Mt. 5,45). So empfangen denn die Kinder Gottes nicht nur Abhilfe in jedem wirklichen Mangel, wenn sie als Kinder, d. h. im zweifellosen Glauben den Vater bitten (1,5 ff.; vgl. Mt. 7,7.11), sondern das ewige Licht des Vaters der Lichter vermag auch die dunkelsten Finsternisse dieses Lebens, unsere Versuchungsstunden, in Licht und Freude zu verwandeln (1,2 ff.; vgl. Röm. 8,28).

Daher gilt es, dies ewige Licht, welches das Wort der Wahrheit ist und welches uns eingepflanzt ward, da wir zu Kindern Gottes wiedergeboren wurden (1,18.21; Mt. 13,23), immer wieder in uns aufzunehmen. Denn wie die unserem natürlichen Herzen einwohnende böse Lust die Sünde gebiert und die vollendete Sünde den Tod (1,15), so ist jenes Wort Licht und Leben unserer Seele; und solcher Nahrung bedarf sie immerdar (1,21).

Sind wir nun Kinder unseres himmlischen Vaters, so gilt es auch, seinen Willen zu erfüllen. Zuerst ist das Wort der Wahrheit göttliche Gabe und Geschenk, wiedergebärende Kraft, neuschaffende pflanzende That Gottes (1,17.18.21). Nun soll der Baum gute Früchte bringen. Und so wird jene Gabe zur Aufgabe, jenes lebengebende Wort zum Lebensgesetz. Aber das ist kein Gesetz des Zwanges oder der Knechtschaft, sondern „das vollkommene Gesetz der Freiheit“ (1,25). Denn im Worte der Wahrheit spricht zu uns nicht ein Herr oder König wie zu ihm wesensfremden Wesen, sondern ein Vater zu seinen Kindern, und der Inhalt seiner Gebote ist uns in der Wiedergeburt eingepflanzt (1,18.21). — Freilich als „Inhalt der Gnade Gottes das Gesetz“ annehmen (so Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche II. Aufl. S. 110 f.), oder als die Gabe Gottes im Worte der Wahrheit die Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes ansehen, durch welche die Christen wiedergeboren seien (so Weiß, bibl. Theol. IV. Aufl. S. 176 f.), heißt dem Jakobus die Zerstörung des Grundwesens des Christentums zuschreiben und bedeutet eine vollständige Verkehrung seiner Grundbegriffe. Da werden göttliche Gnadengabe und Forderung, Pflanzung und Fruchtbringen einander gleichgesetzt.

Sind jenes Grundanschauungen des Verfassers, so ist es unmöglich, daß derselbe in 2,14 ff. eine Rechtfertigung des Menschen aus den Werken lehre. Was Paulus unter Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke versteht (Röm. 3,28), das ist für Jakobus in der Erwählung und Neuzeugung Gottes gegeben (2,5. 1,18). Durch solche Gottesthat, welcher auf seiten des Menschen nur der Glaube entspricht, werden Kinder Gottes oder Gerechte (5,16), d. i. solche, welche ebenso im rechten Verhältnis zu Gott

stehen, wie aus diesem Verhältnis ein der Art nach rechtes Verhalten hervorgeht (vgl. oben zu Mt. 5, 48). Von dieser Gottesthat ist denn auch in dem alttestamentlichen Worte die Rede: „der Glaube ward Abraham als Gerechtigkeit angerechnet", und ebendieselbe wird von Jakobus als eine Berufung zum Freunde Gottes bezeichnet (2, 23). Das Charakteristische dieses Vorganges ist eben, daß es sich um eine That Gottes handelt, welche auf seiten des Menschen nur Glauben voraussetzt (daher ist in der „Rechtfertigung" nach Paulus immer Gott das thätige und schöpferische Subjekt Röm. 8, 33. 3, 22. 24. 26. 28. 4, 3. 6. 8 u. s. w.). Wenn nun Jakobus darüber hinaus von einem „gerecht werden aus Werken" redet, so ist im Gegensatz zu jener grundlegenden Thatsache von einer menschlichen Entwickelung die Rede. Daher wird von Jakobus dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων schlechterdings nicht „Gott" als Autor hinzugefügt, noch gedacht. Vielmehr lehnt sich sein Sprachgebrauch an die Bergpredigt an. Denn wie die Jünger Jesu Kinder Gottes sind (Mt. 6, 9; Lk. 11, 1. 2; vgl. Mt. 5, 13. 14), so werden sie zugleich von Jesus aufgefordert, durch ihre Nachahmung der Werke Gottes „Söhne Gottes zu werden", (5, 45); wie sie als Jünger Jesu Gerechte sind (Mk. 9, 41. 42; Mt. 10, 41. 42), so wird wiederum von ihnen gefordert, ihre Gerechtigkeit durch die That zu beweisen (Mt. 5, 20. 6, 1).

Dem entsprechend ist denn nun auch nicht vom rechtfertigenden Glauben die Rede, wenn mit dem δικαιοῦσθαι ein πίστει verbunden wird. Ist doch dieser Begriff nicht von Jakobus selbst beigebracht, sondern von irrenden Lesern dem Verfasser schon dargeboten (2, 14), und handelt es sich für die Leser gar nicht um die Frage von der Rechtfertigung oder um den Akt des Christwerdens, sondern um die Bethätigung des Christenstandes oder der Gotteskindschaft. So ist denn vom Glauben nicht als von der tragenden Wurzel dieses Standes, sondern vom Glauben als einer Frucht desselben die Rede. Kennt doch auch Paulus den Glauben nicht bloß als rechtfertigenden, sondern zugleich als Tugend des Vertrauens und der Treue (1 Kor. 13, 7; vgl. Röm. 3, 3; vgl. Mt. 23, 23) oder auch als Charisma (1 Kor. 12, 9; vgl. Mt. 21, 21; Lk. 17, 5). Der Glaube, wie er hier in Betracht kommt, ist die Weltanschauung und Lebensrichtung, wie sie mit dem Christenstande gegeben ist und aus demselben hervorgeht. Und nun gilt es das Verhältnis dieses idealen Faktors des religiösen Lebens zu dem realen Faktor desselben, den Werken. Jene Glaubensüberzeugung ist etwas Leeres und Unfruchtbares, wenn ihr die Werke fehlen (2, 20), Geschwätz ohne Kraft und wirkliche Wahrheit (2, 15 ff.) — während umgekehrt echte Werke der Liebe der Worte nicht bedürfen, sondern durch sich selbst den Glauben predigen (2, 18; vgl. 1 Kor. 4, 19. 20). Ja solches bloße Reden ohne Beweisung des Geistes und der Kraft macht den Menschen, der dadurch freilich sich den äußeren Schein des Christen gibt, in Wahrheit zum wandelnden Leichnam (2, 26; vgl. 1 Kor. 2, 5). Das religiöse Leben bedarf beider Faktoren, von denen keiner ohne den anderen bestehen kann. Wie hätte Abraham ohne den Glauben Isaak opfern können; was wäre andererseits Abrahams Glaube und Vertrauen auf Gott ohne Bewährung durch die That gewesen! Durch beides erst ward jenes göttliche Wort, welches Abraham um seines Glaubens willen als gerecht erklärte und zum Freunde Gottes berief — hier allein ist vom rechtfertigenden Glauben die Rede — vor aller Welt

in seiner vollen Realität erwiesen, wie eine Weissagung, die sich vor den Menschen erst durch ihre Erfüllung beweist.

So handelt denn unser Brief in direkter Weise von der Rechtfertigung überhaupt nicht. Wäre von ihr in dem Ausdruck δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων die Rede, so hätte Luther — der zu seiner Zeit denselben nicht wohl anders auffassen konnte — mit seinem Widerspruch volles Recht gehabt. Denn das ist nicht die Stellung des Briefes im N. T., daß man ihn benutzen dürfte, der vollkommen klaren Bedeutung des Paulus etwas abzuziehen. Dem Brief eine von Paulus wesentlich abweichende Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung zuzuschreiben und dennoch Luther die „stroherne Epistel“ vorrücken — wie Ritschl a. a. O. S. 109 thut —, kann man nur, wenn man selbst von Paulus und Luther wesentlich entfernt ist.

Was schließlich die Frage angeht, welche Rücksicht den Verfasser veranlaßt habe, in so strenger Weise das dogmatische Gebiet vom ethischen abzusondern, — wenngleich sich oben herausgestellt hat, daß dem Brief keineswegs das dogmatische Fundament fehlt —, so wird dieselbe nicht eher ihrer Lösung näher gebracht werden können, als bis wir ein klares Bild von den Verhältnissen der Leserschaft und den Beziehungen des Jakobus zu derselben gewonnen haben werden. Wollte der Verfasser im bewußten Gegensatz zu der Neigung der Leser, zu dogmatisieren und zu spekulieren, alle dogmatischen Ausführungen vermeiden? Diese Enthaltung war ja unter Umständen selbst eine ethische That. Er hat es für nötig gehalten, die christlichen Repräsentanten des Prophetenvolkes vor den Zungensünden zu warnen, und ihnen gewehrt, im Lehrberuf ein Geschäft zu sehen (3,1 ff.); und er hat sie darauf hingewiesen, daß die von oben stammende Weisheit in einem heiligen Lebenswandel zur Erscheinung komme (3,13 ff.).

5. Der erste Petrusbrief.

Gleich dem Jakobusbrief ist der erste Petrusbrief ein wesentlich ermahnendes Sendschreiben. Beide, der eine an Judenchristen, der andere an Heidenchristen gerichtet, lassen nicht darauf schließen, daß in der Christenheit des apostolischen Zeitalters eine so große Verwirrung der Lehre geherrscht habe, wie das manche Kritiker voraussetzen. Wenn der erstere das dogmatische Gebiet kaum streift, so will der andere über die Ermahnung hinaus den Lesern nur in der besonderen Sprache und mit der besonderen Auktorität des Schreibers bezeugen, daß sie in der wahren Gottesgnade stehen und also die rechte Lehre haben (5,12). Man empfängt vom Jakobus- und ersten Petrusbrief einen ähnlichen Eindruck, wie von so vielen Stellen in den späteren Schriften Luthers, in welchen er immer darauf hinauskommt, die reine Lehre sei nun da und bekannt genug, es komme nun auf das Thun und die Leistung an. Jenes ganze Verhältnis in unserem Sendschreiben ist aber nur wahrhaft verständlich, wenn der Verfasser des Briefs Petrus, das Haupt der Urapostel, und die Leser ein Teil der paulinischen Christenheit sind; so sind denn auch die Berührungen mit paulinischen Briefen ebenso unverkennbar, wie andrerseits mit den Reden Jesu.

Wir richten nun im folgenden, mit Übergehung des reichen ethischen Inhaltes, unsere Aufmerksamkeit nur auf die kürzeren Aussprüche des Apostels über das Werk Christi und seinen Zusammenhang mit dem christlichen Leben und Handeln. Hier wird sich eine Übereinstimmung des Jüngerhauptes mit grundlegenden Worten Jesu ergeben, welche für das richtige Verständnis der letzteren von Wichtigkeit ist. Wenn aber Hofmann (Der 1. Br. Petri S. 225 f.) mit seinen schönen Ausführungen über den Zusammenhang der ethischen Forderungen des Verfassers mit der Persönlichkeit des Petrus, d. i. den Zusammenhang der Ermahnung zur Demut, Nüchternheit und Wachsamkeit (5,5 ff.) mit jener unvergeßlichen Nacht (Mt. 26,69 ff.) recht hat, so wird es nicht zu gewagt erscheinen, wenn wir auch dogmatische Aussagen des Verfassers an jene wundersame Nacht und des Petrus besondere Beziehung zu ihr knüpfen. Denn wenn der thatenfrohe, kampfesfreudige Mann da alles Selbstvertrauen hat verlernen müssen, so hat er wiederum da den Grund seiner Erkenntnis des Geheimnisses der Erlösung legen sollen, in das auch die Engel zu schauen gelüstet (1,12) und das einst dem Apostelhaupte so unfaßbar schien (Mk. 8,31 ff.). Es ist der geheimnisvolle Zusammenhang der Herrlichkeit des Messias mit seinen Leiden (1,11. 2,21. 3,18; vgl. 3,4. 4,14), der wunderbare Wert seines Blutes und die Heilkraft seiner Wunden (1,19. 2,24. 1,2), die Schönheit des Leidens Unschuldiger in den Augen Gottes (2,19.20), die sündentilgende Kraft des Opfers Christi am Kreuz (2,24).

Da ist es nun zunächst von Wichtigkeit, daß Petrus die Bedeutung des Leidens und Todes Jesu an dieselben vorbildlichen Thatsachen des A. T.s knüpft, auf welche Jesus zurückweist (Mk. 10,45. 14,24; siehe oben). Jesus ist das vollkommene und fehllose Passahlamm, durch dessen kostbares Blut die Leser von der Macht der Sünde und des Todes erlöst worden sind, wie einst Israel von der Macht und dem Geschick Ägyptens (1,18.19). Dieses selbige Blut ist zugleich das Bundesblut, dessen Besprengung die neue Bundesgemeinschaft Gottes und der Menschen begründet, deren Vorbild 2 Mos. 24 gestiftet ward (2 Mos. 24,7.8; Mk. 14,24; 1 Petri 1,2). Endlich ist es Jesaja Kap. 53, an welches Petrus ausführlicherweise anknüpft (2,22 ff.; vgl. 3,18); während aber Jesus (Mk. 10,45) an Jes. 53,10 sich anlehnt, so Petrus an Jes. 53,4 ff. 11.12.

Das Blut hat darin seine allgemeine Bedeutung, daß es Hülle und Gefäß der Seele ist (3 Mos. 17,11). Die Seele Christi aber hat gelitten und gearbeitet für die Sünder, hat den ganzen Druck der Sünde und der Not der Welt getragen (Mt. 8,17), bis ihr endlich das Äußerste angethan ward, was ihr widerfahren konnte: nämlich der schmachvollste Tod am Kreuz. Solches Leiden nun macht die Seele so kostbar und herrlich in den Augen Gottes (1,18.19; vgl. 2,19.20. 3,4), daß wer Anteil an ihr hat nicht verloren gehen kann. So sind denn die Leser durch Besprengung mit dem Blute Christi zum Eigentum Gottes gemacht und damit der Welt entnommen worden (2,9), wie einst Israel durch Bestreichen der Thürpfosten mit dem Passahblut dem Schicksale Ägyptens entnommen ward. Denn was damals mit dem Passahblut geschehen ist, das ist bei dem Bundesopfer durch Besprengung des ganzen Volkes wiederholt worden, nämlich so, daß zu der Verschonung in der Passahnacht hier die positive Zueignung und Verbindung mit Gott hinzutritt, womit

zugleich die Verpflichtung gegeben ist, als Gottes Eigentum Ihm auch den schuldigen Gehorsam zu leisten (1,2; 2 Mos. 24,7).

Die Besprengung mit dem Blute Christi geschieht in der Taufe, welche aus einer verloren gehenden Welt befreit und in eine neue Welt überführt (3,20.21). Dieser Akt ist aber zugleich die Wiedergeburt zu Kindern Gottes (1,2.3), wie das Wort Gottes immerdar zu solchem Stande beruft (1,14.15). Denn dieselbige Seele Christi, die jene Erlösung geleistet hat (1,18. 2,9; vgl. Mk. 10,45), ist als Geist des Wortes Gottes oder des Evangeliums zugleich der lebengebende Same, durch welchen die Leser zu einem neuen Leben in Gott und für die Brüder wiedergeboren worden sind (1,23; vgl. 1,11).

Die Verpflichtung endlich zum heiligen Leben und Handeln ist mit der Wiedergeborenen hohem Stande, mit ihrem Sein und Wesen gegeben. Als Kinder Gottes sind sie eben Kinder des Gehorsams (1,14 ff.; vgl. Mt. 5,45). Sie sind ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein Volk des Eigentums, aus der Finsternis berufen in Gottes wunderbares Licht und dadurch selbst Licht geworden; so sollen sie nun auch durch Beweise ihrer Lichtnatur die Tugenden Gottes verkündigen (2,9.11.12; vgl. Mt. 5,14 ff.). Sie sind im Stande der Gerechtigkeit, d. i. im Stande der Gnade und darum selig, auch wenn sie leiden müssen (3,14. 4,14. 5,12; vgl. Mt. 5,10). Ja das Leiden um Gottes und Christi willen macht sie Christo ähnlich und läßt Gott an ihnen gleichermaßen Wohlgefallen haben, wie an Christo (2,20. 3,4). Denn auf denen, die um des Guten, d. i. um Gottes Sache willen leiden, ruht der Geist der Herrlichkeit und der Geist Gottes (4,14; vgl. 1,11).

Das führt uns auf die Bedeutung des Leidens Jesu zurück. Es ist derselbe Petrus, der einst Jesum den König des Reiches Gottes vom Leiden abhalten wollte und noch mit dem Schwerte dreinschlug, endlich auch verleugnete, der in seinem kurzen Sendschreiben nicht müde wird, den stillen und sanftmütigen Geist, der lieber unschuldig leidet als übel thut, in seinem himmlischen und unvergänglichen Werte zu preisen (2,18 ff.; 3,4.8.9.14.17; 4,13 ff.). So hat er nun auch in Jesu statt des Hirten der Völker, der das Schwert und den Königsszepter führt (Mk. 10,42), den Hirten der Seelen erkannt, der für dieselben zum Opferlamm wird (2,25.23. 1,19). Aber auch in unserem Briefe finden wir nicht eine nähere Begründung der Thatsache der Erlösung von unseren Sünden und der Tilgung derselben durch Leiden und Tod Christi, sondern nur die mehrfache Feststellung derselben und die Hervorhebung einzelner Seiten derselben. Das Verständnis der Thatsache wird vorausgesetzt und scheint jener Zeit mit dem allgemein verständlichen Begriff des Opfers ebenso nahe gelegen zu haben, als es der späteren Zeit mit dem Verlust des letzteren entschwunden ist.

Es ist das Leiden des Christus, des Königs seines Reiches, des Hauptes der Menschheit, nicht irgend eines Individuums. Daher wird in unserem Briefe als Subjekt des Leidens und Sterbens dieser Name allein hervorgehoben (1,11.19. 2,21. 3,18. 4,13. 5,1; vgl. dagegen 1,3.7.13. 3,21). Es ist der König, der für die Unterthanen, der Hirte, der für die Schafe leidet. Aber es ist auch der Gerechte, der Fehl- und Makellose, der für die Sünder um ihrer Sünden willen sich hingibt (1,19. 2,22 f. 3,18). Wie nun schon

menschliche Liebe durch Selbstverleugnung eine Sündenmenge deckt (4, 8; vgl. Mt. 18, 21 f.), so ist Petrus dessen gewiß, daß jene Opferliebe Christi die Sünden der Welt deckt. Denn nach Gottes wunderbarem Ratschluß hat die That der Sünder, die den heiligen Leib Christi auf das Fluchholz des Galgens brachte, nur wirken müssen, daß die Sünde der Welt hinweggeschafft ward (2, 24). Und indem die Welt Christum in Tod und Vernichtung bringen wollte, hat sie ihn zum heiligen Priester und Lebensfürsten gemacht, der die Sünder als Heilige zu Gott führt (3, 18).

Des Fleisches Art ist es, in der bösen Lust, unbekümmert um Gott und die Menschen, das Eigene zu suchen, aber eben dadurch wider die Seele und ihr wahres Leben zu streiten (4, 1 ff. 2, 11). Darum fähret das Fleisch, d. i. der natürliche Mensch in all seiner Kraft und Herrlichkeit dahin, wie das Gras und seine Blüte (1, 24). Fleisch und Blut des natürlichen Menschen, das in jedem Augenblick egoistischer Lust sich ans Leben klammert, muß rettungslos dem Tode verfallen. So war es des Geistes, d. i. göttliche Art, Fleisch und Blut zu Gefäßen selbstverleugnender Liebe zu machen. Der Leib, den man ans Fluchholz hinaufgeschafft hat, nahm von der Erde die Sündenlast hinauf und hinweg (2, 24), die Blutstropfen, die vom Kreuze hinab zur Erde, dem großen Altar Gottes rannen, bedeckten das große Heer der Sünden (4, 8) und bezeichnen fortan jeden, der damit besprengt wird (1, 2) als unantastbares Eigentum Gottes, welches dem Geschick der Welt und des Fleisches — ebenso freilich auch dem Verhalten und Gebahren der Welt und des Fleisches — entnommen ist (1, 18. 2, 9 ff.). Denn dieses Blut hat, wie der ewige Geist Christi vor Anfang der Welt von ihm wußte — und in den Propheten von ihm weissagte (1, 11. 20), im Wort und Sakrament eine bleibende, die Ewigkeit umfassende Lebenswirkung (1, 25. 3, 21. 1, 2).

6. Der Hebräerbrief (insbesondere dessen Lehre vom Opfer und von der Versöhnung verglichen mit der paulinischen).

I. **Einleitendes über den alttestamentlichen Opferbegriff und die paulinische Versöhnungslehre.** Wie bei allen alttestamentlichen Einrichtungen sind in der Betrachtung auch des Opfers eine Reihe von wesentlichen Elementen, die in der geschichtlichen Thatsache vereinigt auftreten, auf das schärfste zu unterscheiden, falls man zu einem wirklichen Verständnis der Sache gelangen will. Können doch sogar in diesen Einrichtungen gewisse Seiten in einen solchen Gegensatz, ja Widerspruch treten, daß man an der göttlichen Stiftung zweifeln könnte. Man denke an das israelitische Königtum. Sofern es vom Volke in Ähnlichkeit des Königtums der Heiden, im Sinne fleischlichen Hochmutes und im Absehen vom ewigen Könige gefordert wird, wird es von der Prophetie als ein Abfall von Jehovah bezeichnet (1 Sam. 8). Und in demselben Königtum liegt, sofern es eine göttliche Gabe ist, wie hernach die Prophetie nicht müde wird zu weissagen, der Keim dessen, in dem sich alle göttliche Erlösung und alle himmlische Gabe zusammenfaßt, der Messias. Man denke an den Tempel. Er ist der Ort, da Gottes Gegenwart wohnt, und hat die Bestimmung, ein Bethaus zu werden für alle Völker. Und dennoch sind es Lügen, wenn ge-

wisse Leute in Israel sagen: Hie ist des Herrn Tempel, Hie ist des Herrn Tempel, Hie ist des Herrn Tempel!; sie machen diesen Ort zur Räuberhöhle, wo sie die Früchte ihrer Gottlosigkeit in Sicherheit bringen zu können vermeinen (Jer. 7,3 ff.). So faßt Jesus Mk. 11,17 die Worte Jes. 56,7 und Jer. 7,11 „vom Tempel als Bethaus für alle Völker und von der Mördergrube" zusammen. Er ist der Davidssohn (Mt. 20,30 ff.), und er ist es nicht (22,41 ff.). Indem in ihm die Weissagung sich erfüllt, fällt das Irdische, dem Mißbrauch und der Verzerrung Ausgesetzte dahin, erhebt sich die göttliche Wahrheit in die Vollkommenheit.

Sehen wir auf das Opfer. Es ist ja etwas Wahres an der Ansicht Spencers (De ratione et origine sacrificiorum in De legibus Hebraeorum ritualibus etc. Cantabrigiae 1685, p. 639 ss.), daß Gott sich vielmehr die Opfer habe gefallen lassen, als daß Er sie gewollt habe. Weil die Heiden Opfer hatten, wollte und mußte sie auch Israel haben; gerade wie Tempel, Priestertum oder Königtum (vgl. Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrief, S. 736 „eine dem menschlichen Opferbedürfnisse gemachte Konzession"). Daher werden auch die meisten Opfer im Gesetz nicht gefordert, sondern es wird nur ihre Art und Weise festgestellt, wenn der Israelit sie darbringen wollte (Lev. 1—3; vgl. Jer. 7,21 f.). Mit dieser Opferlust der Heiden wie der Israeliten hangt nun auch aufs genaueste der Mißbrauch zusammen, den Propheten und Psalmisten aufs schärfste geißeln. Man meint Gott mit der äußeren Gabe einen Dienst zu leisten und sich sein Wohlgefallen damit zu erkaufen. Gegen solche fleischliche Neigung hat, wie Psalmisten und Propheten, wieder Luther bezüglich des Mönchtums und andrer Leistungen auftreten müssen, wenn er z. B. spricht: „Da bringets die menschliche Lehre hin, daß Gott unser Opfer und Gaben bedürfe, wir Gott sollen Gutes thun; so er doch saget: Ich will dich speisen und mit allen Gütern füllen, so kehren wirs gar um, nämlich daß Gott soll froh werden. Aber er schüttelt den Kopf dagegen im 50. Psalm u. s. w." (Erl. Ausg., Bd. 44, S. 378 f.).

Hier handelt es sich nun um das Opfer, sofern dasselbe eine menschliche Gabe und Leistung an Gott ist. Auch soweit dieselbe in wahrhaft kindlich frommem Sinne gemeint war — ganz abgesehen von der oben bezeichneten Verzerrung —, hat sie auf einer höheren Stufe der Entwicklung höheren Leistungen weichen müssen (Röm. 12,1). Aber das Opfer ist nicht nur menschliche Gabe, sondern mit dem menschlichen Thun in ihm verknüpft sich, wie in allen atl. Einrichtungen, ein Thun und eine Gabe Gottes. So im Tempel und seinem Dienst, im Priestertum, so im Königtum. Dieser Zug nun knüpft sich an das Blutvergießen und die Rückgabe desselben an Gott. Wie das N. T. denselben aus dem atl. Opferwesen herausnimmt und in Christo als ewig und göttlich hinstellt (Mt. 26,28; Röm. 3,25; Hebr. 9,22), so erstreckt er sich nach dem Bericht des A. T.s in die unvordenklichsten Zeiten, ja bis ins Paradies (1 Mos. 9,4 ff. 4,4. 3,21; vgl. Mt. 19,4 ff.). — Auch die rationalistische Auffassung des Opfers muß hier eine gewisse Mystik und das höchste Altertum derselben anerkennen. So heißt es bei Wellhausen: „Das Leben, als dessen Substanz das Blut angesehen wurde (2 Sam. 23,17), hatte für die alten Semiten etwas Mysteriöses, Göttliches; es zu vernichten trugen sie eine religiöse Scheu.... Das Blut wagte man nur so zu vergießen, daß

man es der Gottheit, der Quelle des Lebens, zurückgab. So ward zwar keineswegs jede Mahlzeit, wohl aber jede Schlachtung ein Opfer" (Prolegomena zur Geschichte Israels. 1883. S. 65 f.). Ich füge dem hinzu, daß was als urälteste und wichtigste Voraussetzung des Opfers anzusehen ist, auch den gesamten Opferdienst überdauert hat und jetzt es vornehmlich ist, was den Juden von allen übrigen Völkern unterscheidet: die Eigentümlichkeit der Schlachtung und das Blutverbot. Abgesehen von 1 Mos. 9, 4 kommt das Blutverbot, wie Delitzsch bemerkt (Bibl. Psychologie II. Aufl. S. 242), in der mosaischen Gesetzgebung siebenmal vor, wozu im übrigen zu vgl. 1 Sam. 14, 32 f.; Ezech. 33, 25; Jes. 66, 3.

So gilt es nun bezüglich des Opfers zwei Gesichtspunkte scharf von einander zu trennen, den sakrifiziellen oder eucharistischen und den sakramentalen. Dort will der Mensch Gotte etwas geben, hier handelt es sich um eine That und Gabe Gottes. Das ist der große Gegensatz und zugleich das große Prinzip, welches Jesus bezüglich des Wesens des Gesetzes aufstellt, wenn er es auch zunächst nur bezüglich des Sabbatgebotes ausgesprochen hat Mk. 2, 27: „der Sabbat um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbat willen". Denn der Menschensohn, welcher Gesetz und Propheten erfüllt, ist auch zuerst und wesentlich um des Menschen willen gekommen, wenn seine Mission ist, zu dienen und seine Seele hinzugeben für viele (10, 45). Darum muß sich der Sabbat nach Ihm richten, zuerst göttliches Heil und göttliche Gabe (ein Abglanz des Paradieses und eine Weissagung der Verklärung der Welt) sein, dann erst Aufgabe und Forderung —. Man darf aber nicht, wie Kliefoth thut (Liturgische Abhandlungen IV, S. 27), „blutige und eucharistische" Opfer einander gegenüberstellen. Denn sofern das Brandopfer, dessen Blut zuerst vergossen worden ist, Gotte auf dem Altar dargebracht wird „Ihm zum süßen Geruch", ist das Opfer ja sakrifiziell oder eucharistisch; vielmehr hat hier Delitzsch die richtige Unterscheidung: „Alles was auf den Altar kommt, ist nicht sühnend, sondern Gotte nur in der Voraussetzung angenehm, daß es die Gabe eines Gesühnten ist" (Hebräerbrief, a. a. O.). In den Opfern nun im sakrifiziellen Sinne hat sich die juventus mundi nicht genug thun können und sie verfielen der Verzerrung, gegen die Psalmisten und Propheten eifern.

Treten wir an das sakramentale Gebiet im Opferdienst heran, so gehört hieher — um mit dem letzten zu beginnen — die göttliche Heilsgegenwart in der Opfermahlzeit. Wie ursprünglich und wichtig die letztere, mag man aus der Bemerkung von Reuß über die ältesten Opfer schließen. „Über die Natur dieser Opfer erfahren wir nichts von Belang; das sicherste ist, daß Festmahle damit verbunden waren" (Geschichte des A. T.s 1881, S. 163). Nachdem der Mensch Gotte gegeben hat, tritt Gott als Gastgeber auf und nimmt den Menschen in seine Tischgemeinschaft auf, — in gewissem Sinn Herstellung des Paradieses.

Während nun für die gottentfremdeten und gemeinen Seelen der Gedanke nahe lag, Gottes Wohlwollen durch die menschliche Gabe wie durch eine Bestechung auch für den Gottlosen zu gewinnen, haben die frommen Gemüter allerzeiten ein Bewußtsein davon gehabt, daß in der Religion immerdar Gottes Gnade und Barmherzigkeit das Erste und Grundlegende sei — wie

es schließlich in herrlichen Worten der Prophet ausspricht (Jes. 43,₂₂ ff.). Daß Gott überhaupt ein Geschenk vom sündigen Menschen annimmt, um dann sein Gastgeber zu sein, das setzt ja eine grundlegende Gnadenthat voraus, da es für die alttest. Menschheit von vornherein gewiß ist, daß der heilige Gott und der sündige Mensch als solche keine Gemeinschaft haben können. Es drückt sich das am deutlichsten in der Überzeugung aus, daß der Mensch Gott nicht sehen könne, ohne zu sterben.

Diese grundlegende Gnadenthat Gottes kann nun nicht etwa als unsichtbar vorausgesetzt werden — da würde sie eben zweifelhaft bleiben; sondern sie muß entsprechend dem ganzen Wesen der Opferhandlung sichtbar hingestellt werden. Das ist die Thatsache des Blutvergießens oder auch Blutsprengens.

Daß ein solcher Inhalt der Handlung uns gerade in den ältesten Zeiten nirgend ausgelegt wird, wie oben Reuß hervorhebt, ist kein Beweis gegen diese Deutung, sondern liegt in der Natur und dem Alter unserer Berichte. Sie geben uns eben Thatsachen, keine Theorien. Hier muß nun vor allem das Passah genannt werden. Dieses Opfer, dem niemand das höchste Altertum abzusprechen wagt — es wird doch wahrscheinlich an das Frühlingsopfer eines Hirtenvolkes der Urzeit der heilsgeschichtliche Inhalt sich angeschlossen haben —, genügt allein schon, um die Ansicht Spencers und Wellhausens zu widerlegen, wonach alle Opfer unter den homerischen Satz fallen: „*Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ᾽ αἰδοίους βασιλῆας*“ (a. a. O. S. 64). Wo ist denn das Geschenk, das im Passah der Gottheit dargebracht wird? Von dem Begriff des *δῶρον* aus wäre es daher ganz konsequent, wie Hofmann (Schriftbeweis) gethan hat, dem Passah überhaupt den Opfercharakter abzusprechen; womit doch nichts anderes erreicht wäre, als dasselbe zu einem alleinstehenden Geheimnis zu machen. Im Passah tritt die sakramentale Bedeutung des Opfers für sich auf, wie in den unblutigen Opfern der sakrifizielle Inhalt überwiegt. Mit dem Passah darf ferner das große Bundesopfer Exod. 24 in mehrfacher Beziehung verglichen werden, zunächst schon sofern beide wie zwei Hälften sich vereinigen, das Volk Israel zu dem von Jehovah erlösten und Ihm zugeeigneten Gottesvolke zu machen. Es fehlt beiden altertümlichen Opfern die offenbar jüngere Beteiligung der Priester. Worauf es aber für uns ankommt: auch bei dem Bundesopfer tritt der sakrifizielle Teil des Opfers ganz und gar zurück gegen den sakramentalen: der Blutsprengung und „daß die Blutbesprengten Gott schauen, an seinem Tisch essen und trinken“ (24,₈.₁₁).

So haben wir keinen Grund, zu bezweifeln, daß in der berühmten Stelle Levit. 17,₁₀.₁₁ in wirklich prophetischer Weise die geheimnisvolle Bedeutung des Opferblutes enthüllt wird, wenn es hier heißt: „Welcher Mensch Blut isset, den will ich ausrotten aus seinem Volk. Denn die Seele des Fleisches ist im Blut; und Ich habe es euch gegeben auf den Altar zu bedecken (d. i. versöhnen) eure Seelen.“ Mag nun diese Stelle aus dem „Heiligkeitsgesetz“, wie nach Klostermann diese Gesetzesgruppe des sogenannten Priesterkodex mit Recht genannt wird, einer früheren oder späteren Zeit angehören — schreibt doch Dillmann (z. d. St.) gerade diesen Kapiteln „zum Teil allerälteste Gesetze“ zu —, hier kommt nur in Betracht, daß obiger Gedanke dem innersten religiösen Empfinden des Gottesvolkes, des Israel nach dem Geist wirklich entspricht und entnommen ist. Hier erweist sich

einmal gerade das Gesetz „weissagend“, und wenn es auch nur der „Priesterkodex“ ist (Röm. 3, 21. 26; vgl. Matth. 11, 13). In dieser Beziehung ist von hervorragender Bedeutung, daß der für uns so wichtige Gedanke nicht direkt gelehrt oder gebildet, sondern nur als längst gegebener angeführt wird, um das Blutverbot zu begründen (man vgl. Matth. 20, 28, wo Jesus einen für ihn längst feststehenden, ja den Mittelpunkt seines Selbstbewußtseins bildenden Gedanken in solcher Weise ausspricht). Was nun den Inhalt betrifft, so ist diese prophetische Deutung des Blutvergießens, wonach es sich um die Anwendung und Aneignung einer „göttlichen Gnadengabe“ handelt, vollständig genügend, die Spencersche Rationalisierung, die im Opfer lediglich Geschenk des Menschen an Gott sieht, zu vernichten. Ohne die Voraussetzung aber, daß das Blut als Träger des Lebens oder Gefäß der Seele schlechterdings nicht der Willkür des Menschen anheimfalle, sondern Gottes Eigentum sei, wäre ja das anerkannt uralte Blutverbot nicht zu verstehen. Und so werden wir es als einen gleich alten Gedanken anzusehen haben, daß das Blut im Opfer nach Gottes Gnadenbestimmung dazu diene, den durch seine Sünde von Gott geschiedenen Menschen mit Gott zu vereinigen oder zu heiligen. Wird dieser Zweck den Schlachtopfern im allgemeinen zugeschrieben (Hiob 1, 5; vgl. Lev. 1, 4. 16, 30), so lernen wir eben aus Lev. 17, 11 (bestätigt durch Ex. 12, 7. 13), daß derselbe durch die Verwendung des Blutes erreicht wird. In den Sünd- und Schuldopfern aber, deren Gipfel wiederum das große Versöhnungsopfer, ist nur dieser allgemeine Versöhnungscharakter des Blutes der ältesten Opferformen — mit dem Passah vergleichbar — sonderlich betont und hervorgehoben.

Was geschieht nun eigentlich im Opfer? Noch einmal mag darauf hingewiesen werden, was im obigen schon gegeben ist, daß das Blut oder die im Blut waltende Seele des Tieres nicht ein Vertreter des Geschöpfs, des Menschen ist, sondern ein Diener oder Bote Gottes, gerade wie der Priester nicht ein Abgeordneter der Menge, sondern obwohl aus der Zahl der Menschen genommen ein Diener und Stellvertreter Jehovahs ist, der Jehovahs Rock trägt und Sein Brot ißt, weil er von Jehovah berufen und eingesetzt ist (2 Mos. 19, 22; 4 Mos. 16, 5; Hebr. 5, 4). So ist nun auch Leiden und Thun der im Opfer sterbenden Seele göttlicher Art; es ist das gerade Gegenteil dessen, was Wesen und Thun des „Fleisches“ ist. Der Charakter des letzteren ist Lebensegoismus und Lebensübermut, leben um seinerselbst willen, wogegen die Seele des Opfers sich hingibt in den Tod um des anderen Willen. Dort gilt: „wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren“; daher ist des Fleisches Ende Tod (Röm. 8, 6); hier „wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen.“ Jenes ist „menschlich“ oder „fleischlich“, dies ist „göttlich“ oder „geistlich“ (Mt. 16, 23. 25). Darum allein kann ja auch dem heiligen und lebendigen Gotte, dem alles Tote zuwider ist gleich der Sünde, Opferblut, Opferfleisch und Opferdampf angenehm sein, weil Opfertod eben nicht Tod ist, sondern nach jenem Worte vielmehr „Leben gewinnen“ heißt und ist. So ist das Opferblut der Tiere nur auf einer niederen Stufe, was das Leiden und schließlich der Tod der die Sache Jehovahs vertretenden Propheten ist: Jehovahs Leiden und Arbeiten für sein Volk. Der Zusammenhang der Tieropfer und der Prophetenopfer wird aber bekanntlich Jes. 53, 10 ausgesprochen, wie andererseits der Prophet keinen Zweifel darüber läßt, wo

zugleich die letzte Quelle der Erlösung und Sündenvergebung liegt und wo der höchste Grund und Ursprung aller Selbstaufopferung und gebenden Liebe sich findet, wenn er im Sinne Jehovahs sagt: „Mir hast du Arbeit gemacht in deinen Sünden und hast mir Mühe gemacht in deinen Missethaten. Ich, ich tilge deine Übertretungen um meinetwillen und gedenke Deiner Sünden nicht“ (Jes. 43,24 f.).

Weil nun jener geheimnisvolle Grundzug des Opfers allem Rationalismus und Deismus wesentlich widerspricht, erklären sich zur Genüge die unablässigen Bemühungen in früherer wie in neuester Zeit, das Opfer seines eigentlichen Kernes zu berauben.

Treten wir in das N. T. und in das Schrifttum des Apostels Paulus hinein, so verstehen wir, daß alle jene Opfer im sakrifiziellen Sinne, jene Gaben, mit denen Israel Gotte etwas schenken wollte, ihr Ende gefunden haben in dem Einen großen Opferdienst, auf welchen schon die Propheten hingewiesen haben, und welchen Paulus beim Übergang des ersten s. g. dogmatischen Teiles des Römerbriefs in den zweiten ethischen fordert: die Christen sollen ihre Leiber, d. h. alle ihre Organe des Leibes und der Seele als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer Gotte darbringen, das ist ihr vernünftiger Gottesdienst (Röm. 12,1; vgl. Hebr. 13,15.16).

Das ist des Christen Aufgabe, die Heiligung oder die Opferung seines Lebens für Gott, nachdem der sakramentale Inhalt alles Opferdienstes, die Gabe Gottes an sein Volk, ihre Erfüllung im Opfertode Christi gefunden hat. Was sagt uns nun Paulus über diesen selbst? Da ist es wichtig, zunächst festzustellen, daß Paulus wie Jesus selbst und Petrus innerhalb des Gebietes des Opferwesens dieselben großen Thatsachen in Christo erfüllt sieht. Es sind die grundlegenden Opfer, deren Bedeutung darum auch, wie oben gezeigt worden ist, entweder ganz oder vorwiegend im sakramentalen Gebiete liegt: das Passah und das große Bundesopfer (1 Kor. 11,23.25; vgl. 5,7; 2 Kor. 3,6). Dazu tritt dann bei Paulus als Vorbild des Opfers Jesu das Opfer des großen Versöhnungstages und zwar nicht des jährlichen, sondern des großen Jobeljahres nach Ablauf der sieben Jahrwochen, als der Gipfel aller alttestamentlichen Sünd- und Schuldopfer (Röm. 3,25; Lev. 25,9; vgl. hiefür Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes [Gotha 1881], S. 80 ff.). Auch hier ist das Charakteristische, daß Jehovah nicht eine Gabe des Menschen empfängt, sondern daß die Gabe Jehovahs, das versöhnende Blut, seine Mission vollzieht (Lev. 16,27; vgl. Hebr. 13,11.12; wenn nach Lev. 16,25 das Fett auf den Altar kam, so kann die Verbrennung dieses für den Menschen und also auch für Gott ungenießbaren Teiles des Opfertieres nur die Bedeutung haben, daß Gott den Akt der Versöhnung bestätigt und versiegelt). Von Jahr zu Jahr nämlich fand in Israel am großen Versöhnungstag, d. i. am zehnten Tag des siebenten oder Sabbatmonates eine Tilgung der Sünden des ganzen Volkes statt; und endlich am selbigen Tage des Jobeljahres, d. i. des großen Sabbatjahres, fand diese Versöhnung derart statt, daß auch eine Erlösung Israels von den Folgen der Sünde, von Knechtschaft und Armut eintreten sollte (Lev. 25). Schloß sich doch schon an den jährlichen Versöhnungstag das Laubhüttenfest an, das Fest paradiesischen

Wohnens und seliger Freude an der Fülle der göttlichen Gaben, ja der Hoffnung künftiger Verklärung der Erde, da eine Hütte Gottes bei den Seinigen sein und dadurch das Wohnen Israels unter dem Weinstock und Feigenbaum seine Erfüllung gefunden haben wird. Für den Apostel ist nun der große Zeitpunkt gekommen (Röm. 3, 26) — nachdem er den vollkommenen Bankerott der adamitischen Menschheit (5. 12 ff.) an den hervorragendsten Vertretern derselben, Hellenen und Juden, nachgewiesen (1, 28 ff. 3, 19. 20) —, daß die große Entlassung und Befreiung der gesamten Menschheit (3, 23) aus dem Schuldgefängnis, die Erlösung aus dem Tod und Elend dieses Gefängnisses stattfinde, die Erfüllung obigen alttestamentlichen Vorbildes. Denn weil Gott solche That der Versöhnung und Erlösung zu seiner Zeit sich vorgesetzt hatte, hat er in der Vorzeit die Sünde walten und alle ihre Folgen entwickeln lassen können, ohne die Sünde zu strafen und zu tilgen (3, 25. 5, 21). Endlich nun ist diese Zeit gekommen, da Gott seine Gerechtigkeit beweisen, d. h. seinem wahren Wesen entsprechend handeln sollte.

Das geschieht durch den, den Paulus, vorwärts auf die Entwicklung des Menschengeschlechtes blickend, den zweiten Adam nennt, der aber hier in Beziehung auf die dahinterliegende Sündenentwicklung das Opfer des großen Versöhnungstages der Menschheit ist. Was nämlich das Gegenteil des Fleisches und der Sünde ist, die da für sich selbst leben und genießen wollen, das Sich selbst hingeben für den anderen bis in den Tod, was Gott im alttestamentlichen Opferdienst weissagungsweise seinem Volke vor Augen gestellt hat, das vollzieht sich nun in vollkommener Art durch die Hingabe des Christus, d. i. des Königs der Menschheit. Christus das Opfer, Gott der Priester, der das Opfer in seinem Blute der Welt vor Augen stellt, wie es vor Gottes Augen gilt, nämlich als das vollkommen Gute, Heilige und Gerechte oder die Vollziehung des göttlichen Willens (vgl. 7, 12). Wer diesen Schatz annimmt, der ist dadurch gerechtfertigt.

In den Reden Jesu bei den Synoptikern erscheint Jesus selbst als das Subjekt der im Opfer sich vollziehenden Selbsthingabe (Mt. 20, 28; vgl. 16, 21). Der Apostel zeigt hier Gott als den priesterlich thätigen, der wie er die alttestamentliche Heilsordnung von Versöhnungsopfer und nachfolgender Befreiung eingerichtet hat, so auch im N. T. ihre Erfüllung ins Werk setzt.

Treten wir an die zweite wichtige, von unserem Gegenstande handelnde Stelle des Briefes heran, so hebt da Paulus (Röm. 5, 6 ff.) allerdings zunächst die Thätigkeit Christi hervor, indem er im Anschluß an Jes. Kap. 53 Christum als den beschreibt (vgl. Mt. 20, 28), der für die Kranken trotz ihrer Gottlosigkeit den Tod übernommen hat (vgl. für die Auffassung der ganzen Stelle Klostermann a. a. O.). Denn Gott hat zunächst auf die Gottlosigkeit der Menschen mit seinem Zorn geantwortet, der die Menschen hoffnungslos dahinsiechen und dem ewigen Tod als der Folge des endgültig losbrechenden Zornes entgegengehen läßt. Das ist der Zustand, auf den sich die Erlösung bezieht, von der 3, 24 die Rede. Da ist Jesus Christus ins Mittel getreten und hat den Tod über sich genommen, so daß in seinem Blute der Zorn Gottes sein Ende gefunden, an dessen Stelle die Liebe des Vaters und die Annahme der Sünder in die Kindschaft oder die Rechtfertigung getreten ist (v. 9). Zum Schluß aber erhebt sich Paulus von Christo zu Gott und bezeichnet jenen mit

dem Worte, welches allein verstehen lassen kann, wie in Gott solche Veränderung von Zorn zur neuschaffenden Liebe (v. 9. 5), welche durch Geisteskraft unsere Krankheit heilt, hat stattfinden können. Es ist der Sohn Gottes, der allein Haupt der Menschheit (d. i. Christus) werden und allein solch mächtige Selbstaufopferung hat vollziehen können (v. 10). Denn, das schließen wir sogleich an, es ist der Vater, — der allmächtige Gott Himmels und der Erden — „der seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern denselben für die Menschheit in den Tod gegeben hat" (8, 32). Ebendamit aber ist ja bezeugt, daß Gott seiner selbst nicht geschont hat. Denn was den Sohn trifft, das trifft ebenso oder noch vielmehr den Vater.

Treten wir endlich an die Röm. 5 verwandte Stelle 2 Kor. 5, 15 ff. heran, so erscheint auch hier zunächst Christus als der thätige. Er, der Eine, ist für alle gestorben, d. h. ist zu ihren Gunsten in den Tod gegangen; und daraus schließt Paulus, daß die vielen nicht mehr sich selbst angehören, sondern dem, der für sie gestorben ist. Das ist dieselbe Thatsache, die Paulus 5, 21 so ausdrückt: Gott habe den Sündlosen zu unseren Gunsten zur Sünde gemacht, d. h. den Sündertod sterben lassen, durch welchen Tod uns Jesus zu eigen gewann. Ebendamit verstehen wir denn auch, wie Gott uns sich versöhnen, mit uns in Friede und Freundschaft treten konnte. Denn wir sind ja nach dem Tode Jesu nicht mehr wir selbst und gehören uns nicht mehr an, sondern sind dessen Eigentum, der für uns gestorben ist; wir tragen seine Farbe, wie die Thürpfosten das Blut des Passahlammes. Darum sieht uns Gott nicht mehr als seine Feinde an (Röm. 5, 10), läßt nicht mehr seinen Zorn auf uns ruhen (Röm. 5, 9), sondern wir gehören in Christo zum Hause Gottes, wir sind neue Kreaturen. Es kommt nur darauf an, daß wir zu dem, was Gott gethan hat: Ja sagen; das ist's, was Paulus als Botschafter Christi verlangt: laßt euch mit Gott versöhnen.

Aber wodurch geschah es denn, daß Gott diejenigen, um deren Willen Christus in den Tod ging, als Christi Eigentum, als einen Teil Christi selbst ansieht, gegen den er nicht Zorn haben und ausüben kann?

Da stehen wir wieder mitten in der Opferfrage. Wir werden nur schließen können: im Opfertode Jesu muß das absolut Wertvolle gegeben sein, vor dem der Zorn Gottes selbst Halt machen, das Gott selbst anerkennen muß. Nun gibt es aber nichts anderes, das über Gottes Zorn Gewalt hätte, als Gottes Barmherzigkeit und sich selbst dahingebende Liebe. Das ist's nun auch, was Paulus zuerst in eigentümlicher Weise hervorhebt. Es ist Gott, der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat; in Christo hat Gott die Versöhnung selbst vollzogen (Röm. 8; 2 Kor. 5). Dieser Gedanke tritt denn in der umfassendsten und prinzipiellsten Weise 1 Kor. 1 auf, sodaß wir hier die letzte Quelle der paulinischen Theologie anzuerkennen haben. Der Inhalt des Evangeliums nämlich, d. i. des Wortes vom Kreuz, wird hier als die Thorheit und Schwäche Gottes bezeichnet. Denn so wenig kommt man, um die Grundthatsache des Christentums zu verstehen und sich anzueignen, mit den Begriffen der göttlichen Macht und Weisheit aus, daß es der Apostel wagen darf, dem Inhalt der Offenbarung Gottes in Christo den Namen der Thorheit und Schwäche Gottes zu geben. Ebendamit ist ja auch die Beziehung des Apostels zum A. T. und seinem Gesetze gegeben.

Sofern das A. T. göttliche Forderung, des Menschen Sache aber Gabe und Leistung ist, — das ist die göttliche Weisheit im Gesetz, durch welche doch die Rettung der alttestamentlichen Menschheit so wenig sich vollzog, wie die der hellenischen durch die in der Schöpfung gegebene Weisheit Gottes, 1 Kor. 1, 21 —, kann von Rechtfertigung keine Rede sein. Sofern das A. T. dagegen von göttlicher Gabe, Arbeit und Leistung redet, ist es Verheißung und Weissagung, welche Zeugnis ablegt für die in Christo erschienene Gottesgerechtigkeit (Röm. 3, 21).

II. **Der Hebräerbrief, insbesondere seine Versöhnungslehre.** — Knüpfen Jesus, Petrus und Paulus die Bedeutung des Todes des Christus innerhalb des Gesetzes wesentlich an das Passah und das große Bundesopfer, so redet der Hebräerbrief vorwiegend vom großen Versöhnungsopfer, welches der Hohepriester einmal im Jahre darbringt. Allerdings tritt auch das Bundesopfer hervor, sofern es dem Verfasser darauf ankommt, zu zeigen, daß an die Stelle des Alten und unvollkommenen Bundes der von den Propheten geweissagte Neue Bund treten und durch das dem alttestamentlichen Opfer entsprechende vollkommene des N. T.s eingeweiht werden mußte. Doch das eigentliche Ziel der Ausführungen unseres Briefes ist nicht das Bundesopfer selbst, auch nicht das Sühnopfer des großen Versöhnungstages — auf welches Paulus Röm. 3, 25 seine Ausführung gründet —, sondern ist der Hohepriester, der jenes Opfer vollbringt. Denn nicht das war der Hauptanstoß für die Leser des Briefes, daß ein einmaliges Opfer des Leibes und Blutes Jesu an die Stelle der immer sich wiederholenden Tieropfer getreten sei, — hätten sie nicht eine lebhafte Empfindung davon gehabt, daß nicht der Kälber und Böcke Blut Sündenvergebung schaffe, so wären sie überhaupt nicht Christen geworden —, sondern das war für die Judenchristen das schmerzlich Entbehrte, daß sie die dem alttestamentlichen Hohepriestertum, welches aus dem Allerheiligsten mit seiner Herrlichkeit ins Volk zurücktrat und unter demselben verweilte, entsprechende Herrlichkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters nicht zu sehen bekamen. Denn derselbe blieb im Allerheiligsten verschwunden. Das Opfer hatten sie alle gesehen. Aber das ist eben die Thorheit und Schwäche Gottes (1 Kor. 1, 25). Das Hohepriestertum dagegen war unsichtbar. Man vergleiche in dieser Beziehung die Predigten des Petrus in der Apg., wie derselbe die Auferstehung Jesu zu betonen veranlaßt ist.

Da bedarf es nun für die Leser des Glaubens, wie ihn der Verfasser als die tragende Macht aller Vertreter der ganzen Heilsgeschichte nachweist (Kap. 11). Denn indem der Inhalt ihres Glaubens das Ewige und Göttliche ist, so ist derselbe ebendamit auch ein vollkommen unsichtbarer (11, 1 ff.; vgl. 2 Kor. 4, 18). Dieser Inhalt ist statt des sichtbaren Jerusalems das himmlische, statt der irdischen Volksgemeinde die himmlische, statt der irdischen Herrlichkeit des Priester- und Mittlertums der ewige Mittler, der Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, zur Rechten Gottes, statt der immer sich erneuenden mannichfaltigen Opfer das Eine und vollkommene Blut des wahren Opfers und Hohenpriesters, welches nicht nur besser als jene, sondern besser als das Blut aller Gerechten und Propheten des Alten Bundes redet, die sich für Gottes Sache dahingegeben haben (12, 22 ff.). Freilich verweilt der Verfasser nicht minder bei diesem letzteren Gegenstand; denn wenn Jesus in seinem

Tode das Eine, vollkommene und bleibende Opfer dargebracht hat, welches sich als solches an den Gewissen erweist, dann werden die Leser auch in ihm den ewigen und vollkommenen Hohenpriester erkennen und anerkennen müssen, daß er unsichtbar aber nicht unthätig und nicht unnütz im himmlischen Heiligtum verharre, bis die Zeit gekommen, daß alle seine Feinde ihm zu Füßen liegen und er zur Verherrlichung seiner Gläubigen erscheinen wird (9, 28). Sie werden dann anerkennen, daß an dies große Versöhnungsopfer am Ende der Zeiten (1, 1) sich in der That auch das große Jobeljahr oder die vollkommene und ewige Sabbatruhe anschließt, welche wahrhaft zu vergleichen ist mit der Ruhe des Schöpfers von seinen Werken, das gelobte Land der verklärten Welt, in welches der Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, der zugleich König ist, einführen wird (4, 1 ff.). Es wird sich zeigen, daß Gott durch denselben seinen Sohn ein zweites Werk vollendet, in welchem jenes erste sein Ziel findet (1, 2).

So gilt es denn dem Verfasser vorwiegend, in der irdischen Thätigkeit des Hohenpriesters Jesus das vollkommene Opfer erkennen zu lehren, damit dann auch die Glaubensaugen der Leser den im Heiligtum verschwundenen Hohenpriester zur Rechten Gottes sitzend und so als den Hohenpriester nach der Weise Melchisedeks erkennen. Das ist der Grund, warum nicht das Passahopfer im Hebräerbrief vorkommt; hier fehlt der Priester. Neben dem großen Versöhnungsopfer aber kann das Bundesopfer in Betracht kommen, weil auch hier der Mittler vorhanden ist.

So tritt denn an die Stelle des Zeitlichen und Mannichfaltigen, des Unvollkommenen und Schattenhaften des A. T.s im N. T. überall das Eine, Wesentliche und Bleibende (vgl. 1, 1). Es treten an die Stelle der atl. Opfer in ihrer eucharistischen Bedeutung die wahren und Gott wohlgefälligen Opfer der Christen im Lobe Gottes und in den Wohlthaten an die Menschen (13, 15. 16). Damit erfüllt sich die Forderung, welche Psalmisten und Propheten gegenüber dem Opferdienst, wie ihn so oft das gottentfrembete Volk übte, im Namen des h. Geistes stellten.

An die Stelle des Sakramentalen oder Sündentilgenden in den Opfern aber tritt ein für allemal das Eine und vollkommene Opfer des Blutes Christi (10, 1 ff.). Und so gewiß es nun ist, daß der Kälber und Böcke Blut nicht Sünden wegnehmen kann (10, 4), so bleibt wiederum für das N. T. oder die künftige und ewige Welt der Grundsatz des A. T.s bestehen, daß „ohne Blutvergießen keine Vergebung“ (9, 22). Wenn das atl. Gesetz hier eine gewisse Ausnahme gestattet (daher „fast alles“ 9, 22; vgl. 3 Mos. 5, 11), so gehört es zur Vollkommenheit des N. T.s, daß hier diese Ausnahme wegfällt. Und indem dem Willen des h. Geistes Genüge geschieht, wie er durch Psalmisten u. Propheten sich ausspricht, z. B. in Ps. 40, welcher David sagen läßt: „Opfer und Darbringung hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet; Ganzopfer und Sündopfer haben dir nicht gefallen; da sprach ich: siehe ich komme, in der Buchrolle steht von mir geschrieben: zu thun, Gott, deinen Willen“: indem David so erfüllen will, was Samuel einst so scharf gegen Saul und seine Opfer geltend gemacht hat (1 Sam. 15, 22), findet eben unser Verfasser diesen Willen Gottes schließlich in vollkommener Weise aus-

geführt in der Opferung des Leibes Jesu Christi, wie sie ein für allemal geschehen ist zu unserer Heiligung (10, 10).

Hier handelt es sich allein um die sakramentale, sündentilgende Bedeutung des Opfers. Daher wird denn Jesus nur als Hoherpriester betrachtet, der kein anderes als das große Versöhnungsopfer darzubringen hatte, während die Priester auch die eucharistischen Opfer darbrachten (5, 1; wenn hier neben *θυσίας* auch *δῶρα* genannt sind, so bezieht sich das auf den Weihrauch, der zum großen Versöhnungsopfer gehörte, vgl. Hofmann z. d. St.).

Indem wir endlich an die Sache selbst herantreten, trennen wir uns prinzipiell von Hofmann und Ritschl, welche beide einseitig im Opfer nur die eucharistische oder sakrifizielle Bedeutung anerkennen; wie ja Hofmann darum das Passah und das Bundesopfer nicht als Opfer gelten lassen will (Schriftbeweis 2. A. II, 1, S. 274. Vgl. Ritschl 2. A. II S. 203). Vielmehr kommt zuletzt alles auf das Sakramentale im Opfer an, und das ist wie bei Jesus, so bei Paulus, im Hebräerbrief und schließlich im Johannesevangelium die Hauptsache. Das ist das eigentliche Geheimnis der Erlösung, daß der Herr für die Knechte, der Hirte für die Schafe, der Hohe für die Niedrigen und an dieselben sich hingibt. Das ist freilich eine satisfactio vicaria. Der Reiche tritt für die Armen, der Starke für die Schwachen, der Schuldlose für die Schuldigen ein. Nur nicht im engen juristischen Sinne des Strafleidens, sondern im Sinne heiligen väterlichen Leidens um die verlorenen Söhne. Nicht das ist's, daß was als Strafe auf der Menschheit liegt ihr abgenommen und auf Jesum Christum gelegt wird, als könnte so eine Gleichheit hergestellt werden. Das ist eben nach allen Seiten betrachtet unmöglich. Das Objekt, das Christo auferlegt wird, ist ein anderes; und das Subjekt, das die Leiden trägt, ist seinem Wesen nach so ganz anders. Aber hier gilt es eben auch gar kein Äquivalent, sondern ein Überschwängliches. Es ist das göttliche, heilige Mitleiden, das höher ist als alles menschliche Leiden, höher denn der Himmel über der Erde. So ist's auch in menschlichen Verhältnissen. Die Krieger, die den Tod fürs Vaterland sterben, und die anderen, die ihr Leben dem Tode darbieten, das sind die Starken und Jugendlichen, die für Greise und Kranke und Schwächliche daheim in den Tod gehen. Der Feuerwehrmann, der in den Flammen umkommt, während er ein unmündiges Kind rettet, opfert seine Kraft für die Schwäche. So ist's eben Gottheit, die für menschliches, ewiger Geist, der sich für Fleisch dahingibt (vgl. übrigens die von Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrief, S. 729, aus Stahls Fundamenten einer chr. Philosophie mitgeteilten Worte: „Wenn die Sühne die Gerechtigkeit erfüllt gleichwie die Strafe, so ist sie doch dadurch keineswegs dasselbe oder derselben Art mit der Strafe, etwa nur mit Änderung des Subjekts, eine Strafe, die an dem Unschuldigen vollzogen wird statt an dem Schuldigen, „stellvertretende Strafe"; sondern sie ist ein ganz Spezifisches, als solches eher der Strafe entgegengesetzt, als identisch mit ihr").

Zuletzt findet das Opfer nur die vollkommene Vollziehung seiner Idee, wenn in Christo das Göttliche und absolut Hohe sich herunterneigt und für die Niedrigen und Elenden hingibt. Es ist die Demut Gottes selbst, welche endlich in dem Hinab des lebendigen Gottes in den Tod ihre Vollkommenheit findet. Das ist's nun auch, was besonders den Hebräerbrief auszeichnet, da

er auf diese letzten und höchsten Gedanken zurückgreift, deren Bedeutung man recht erkennen wird, wenn man sie mit den Worten Jesu vergleicht. Es wird die Fleischwerdung Christi unter diesen Gesichtspunkt gestellt, daß er den Tod zu leiden im stande sei (2, 14. 15). So wird das Fleisch, welches beim sündigen Menschen nur Kraftentwicklung und Lebenslust sein will und das wider seinen Willen Tod ist, in Christo beabsichtigterweise Todesmittel und Weg der Selbstverleugnung werden. Es ist das göttliche Wesen, welches als Macht, Kraft und Herrlichkeit in Christo ins Leiden eingeht; darin besteht seine Vollendung als Hoherpriester (2, 9. 10. 17. 18; vgl. 1, 2. 3). Das hat aber nicht ohne die gewaltigsten Schmerzen, ohne das ernsteste Ringen seiner Seele geschehen können, so daß er in diesem seinem Hinabsteigen bis in den Tod Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen Gotte wiederum geopfert hat und im Leiden das Schwerste des Gehorsams gelernt hat — denn leichter ist's in Seligkeit dem Vater zu gehorchen —; dadurch nun ist er zum vollkommenen Hohenpriester vollendet worden und denen, die wiederum ihm gehorchen, Urheber ewigen Heiles (5, 7 ff.). Und als der, der selbst den Gehorsam in schweren Leiden gelernt hat, wird er als mitleidiger Hoherpriester Mitleid mit unsrer Schwäche im Gehorsam haben (4, 15). Das ist nun die Erfüllung dessen, was das Gesetz dem Hohenpriester als dem Gipfel des Priestertums zuschreibt: daß er die Namen der Kinder Israel auf seinen Schultern vor dem Herrn trage und daß er in seinem Stirnblatt die Missethat der Kinder Israel bei ihrem Gottesdienst trage und sie vor Jehovah versöhne (2 Mos. 28, 12. 38).

Und so nähern wir uns dem Ziel und der Absicht unserer Schrift, indem wir die Summa ihres Inhaltes den ersten Worten derselben entnehmen, durch obiges für die richtige Auffassung derselben vorbereitet. Es gilt dem Verfasser, seinen Lesern zu zeigen, daß in Christo, dem Sohne Gottes, im Unterschiede von der vielgeteilten und vielartigen Offenbarung des A. T.s, welche als solche nur eine Weissagung des Vollkommenen sein konnte, die vollkommene Offenbarung Gottes vorhanden sei. Aber nicht so, als hätte Christus, der von Ewigkeit her Bild und Widerschein des Wesens Gottes gewesen wäre, eben nur in der Welt aufzutreten gebraucht, um die Menschheit das göttliche Wesen schauen zu lassen. Vielmehr steht es damit so, daß der, durch welchen Gott die Welt gemacht hat, nun erst zum Erben des Alls erhoben worden ist, nachdem er gethan hat, was als schwerer zu erachten ist denn die Weltschöpfung, nämlich die Welterlösung. Der, durch den Gott die Welt gemacht hat, hat erst Hoherpriester und Opfer derselben werden müssen, um Weltherrscher zu werden. Nachdem er nämlich durch Leiden und Tod die Sünden aus der Welt hinausgeschafft hat, ist er erst hiedurch — wozu die durch ihn vollzogene Weltschöpfung nur die Voraussetzung bildet — zur Ausstrahlung der Herrlichkeit und zum Ausdruck des bis dahin verborgenen Wesens Gottes geworden, und hat in dieser Eigenschaft und Bedeutung sich zur Rechten der an sich unfaßbaren göttlichen Größe in der Höhe niedergelassen. So reiht der Verf. auch da, wo es ihm darauf ankommt, Art und Wesen des Glaubens zu zeigen, die beiden großen Thatsachen der Weltschöpfung und des ersten Opfers als den wesentlichen Inhalt des Glaubens aneinander (11, 3. 4). Abel ist aber insofern ein einzigartiges Vorbild Jesu, als er, ein Priester,

das erste Opferblut dargebracht und zugleich zum Opfer geworden zuerst sein eigen Blut vergossen hat (11, 4. 12, 24; vgl. Mt. 23, 35). So soll nun die Welt das Wesen Gottes nur in dem Sohn, wie er im Worte vom Kreuz gepredigt wird, erkennen; vgl. das Wort Luthers, daß wir im Sohn das Herz Gottes des Vaters erkennen. Wiederum hangt der ganze Weltlauf nach Gegenwart und Zukunft an dem Sohn; er, der sein Leben für die Welt in seinem Blute ausgeströmt hat, trägt nun die Welt als eine von ihm erkaufte durch sein Machtwort und führt sie zu ihrem Ziel, welches kein anderes als er selbst ist.

Es ergibt sich aus dieser Umschreibung der ersten Verse des Hebräerbriefs, welche in formeller Beziehung an Hofmanns Erklärung sich anschließt, daß diese Worte (vgl. 12, 2) einen der bekannten Philipperstelle (2, 5 ff.) sehr nahe verwandten Inhalt haben und zunächst nicht von dem metaphysischen, sondern von dem ökonomischen Wesen des Sohnes handeln. Gerade aber durch das richtige Verständnis jener Worte, welches nicht in dem präexistenten Christus, sondern in dem geschichtlichen, d. h. leidenden und sterbenden Christus den Ausdruck des Wesens Gottes, d. i. eben dieses Wesen selbst kennen lehrt, werden wir zur tieferen Erkenntnis des göttlichen Wesens geführt. Indem uns der Verf. darauf hinweist, daß es sich bei der Hingabe des Blutes des Christus um ein Opfer gehandelt habe, in welchem dieser durch ewigen Geist sich selbst Gotte dargebracht hat (9, 14), zeigt er, daß das Blut des großen Hirten der Schafe, um einen ewigen Bund herzustellen (13, 20), Gefäß ewigen und göttlichen Wesens sein mußte. Wir erfahren, daß das Opfer, d. i. die Hingabe seiner selbst in den Tod wahrhaft und wesentlich göttlich ist. Welch ein Kontrast zu der herkömmlichen, auch orthodoxen Gottesanschauung, zur alten Weisheit, wonach Gott in seliger Allgenugsamkeit im Jenseits thront und die Kreatur, Tier und Mensch ihrer Not und ihrem Tode überläßt. Wir überzeugen uns, daß auch für Gott das Gesetz Noblesse oblige gilt. Wir erkennen, daß mit dem Worte Jesu von Gott, der seine Feindesliebe dadurch beweist, daß er seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, das letzte Wort über Umfang und Wesen der Gottesliebe nicht gesagt ist, daß eben die pädagogische Beschränkung, welche Jesum in der Bergpredigt abhält von sich selbst und von seinem Kreuz zu reden, ihn nicht mehr sagen läßt. Indem von Christo gilt, was Phil. 2, 5 ff. so deutlich ausgeführt ist, daß ihm sein Name, der über alle Namen ist, gegeben sei darum, weil er sich selbst also erniedrigt habe, oder nach Hebr. 1, 1 ff., daß er durch die Sündenerlösung, d. i. seine Bluthingabe seinen Sitz zur Rechten Gottes als Träger des Weltalls und Ausdruck des Wesens Gottes errungen habe, gilt auch von Gott, daß er es verdient, Gott zu sein. Nun aber steht es nicht so, als ob ein Nicht-Gott seine Gottheit durch Leistung verdienen könne, wie die Socinianer und Ritschl behaupten, sondern jene Selbsthingabe ist vielmehr die Offenbarung der Gottheit selbst, der Ausdruck des Wesens Gottes.

Opfer und Hoherpriester sind nur Hüllen Gottes selbst, der sich um die Tilgung der Sünden seines Volkes und der ganzen Menschheit müht, wie der Prophet es ausdrückt. Er ist's, der im Opferblut leidet, der im Hohenpriester die Sünden des Volks als Last trägt, bis er sie hinwegschaffe (2 Mos. 12, 38). Und so ist die ganze Arbeit nicht nur des alttestamentlichen Kultus

in Opfer- und Priestertum, sondern der alttestamentlichen Heilsgeschichte, vornehmlich aber die Arbeit und das Leiden der Knechte Gottes und Propheten nur die äußere Hülle jener großen Arbeit und Mühe, welche die Sünden Israels und der Welt Gotte gemacht haben (Jes. 43, 24. 25). Im Sohne Gottes am Kreuz wird das Leiden Gottes offenbar, das viel tiefer ist als Menschenleiden, der göttliche Hintergrund all der unzähligen Schmerzen und Seufzer der Kreatur von Anbeginn. Das ist's, was vom Apostel als Thorheit und Schwäche Gottes bezeichnet wird (1 Kor. 1). Wie aber in der göttlichen Thorheit und Schwäche die höchste göttliche Kraft und Weisheit sich offenbart, welcher gelungen ist, was die in der Schöpfung und Sinaigesetzgebung offenbarte göttliche Kraft und Weisheit nicht vermochte, die Überwindung der Sünde und Erlösung der Welt, — so ist in derselben auch die Offenbarung der höchsten, wahrhaft göttlichen Ethik gegeben. Daher ist die Anerkennung dieser Thatsache der höchste Glaubensakt des Menschen, sofern er dadurch erst wahrhaft Gott selbst anerkennt und im Glauben sich aneignet. Allein durch den Glauben an das Wort vom Kreuz hat der Mensch das wahrhaft Göttliche, das summum bonum, nicht im Sinne des Genusses, sondern des sittlichen Wertes. Darum liegt in diesem Glauben die Rechtfertigung. Wiederum ist mit diesem Glaubensbesitz sogleich die wahrhaft ethische Thätigkeit des Menschen gegeben, da solches göttliche Kapital nicht müßig sein kann. Hier ist auch die Einheit von Dogmatik und Ethik unverkennbar, da die letztere nichts anderes ist als die Übersetzung der im Glauben empfangenen göttlichen Ethik in menschliches Thun.

Außer den oben angeführten Schriften über die Apostelgeschichte (Zeller, Lekebusch, Baumg., Lange, Oertel 2c.) vgl. noch Weiß, Bibl. Theol. des N. T.s. 3. A., S 113 ff.; Speziell über Apg. 15 im Verh. zu Gal. 2 und zur paulinischen Geschichte und Theologie überhaupt: v. Hofmann, Die h. Schrift N. T.s zusammenh. untersucht, I., S. 112 ff.; H. Ewald. Gesch. des Volks Israel VI, 437 ff.; Weizsäcker, Das Apostelkonzil (Jahrbb. f. deutsche Th. 1873, II.); Carsted, Neueste krit. Verh. über die Apg. 2c. (Beweis des Gl. 1874, S. 289 ff.); Fr. Zimmer, Galaterbrief und Apostelgeschichte; exeget. Beiträge zur Gesch. des Urchristentums. Hildburgh. 1882. J. G. Sommer, Das Aposteldekret (Theol Stud. u. Skizzen aus Ostpr., H. 4), Königsbg. 1887.

Über die paulinische Theologie: G. W. Meyer, Entwickl. des paul. Lehrbegriffs. Altona 1801 [rat und veraltet]. L. Usteri, Entw. des paul. Lehrbegriffs in seinem Verh. zur bibl. Theol. des N. T.s. Zürich 1824; 6. A. 1851. A. F. Dähne, Entw. des paul. Lehrbegr. Halle 1835. F. Chr. Baur, Paulus der Ap. J. Chr. 1845; neue Ausg. bes. von Zeller 1866. Th. Simar, Die Theol. des heil. Paulus übersichtl. dargestellt. Freib. 1864, 2. umgearb. Aufl. 1883. E. Renan, St.-Paul (vol. III seiner Origines du Christianisme). Par. 1869. J. W. Straatmann, Paulus de Apostel van Jezus Christus, zijn Leven en Werken, zijn Leer en zijne Personlykheid. Amst. 1874 [noch hyperkritischer und zugl. unkritischer als selbst Renan]. A. Sabatier, L'apôtre Paul. Esquisse d'une hist. de sa pensée. Strasb. 1870. 2. ed. 1879 (ein orig., aber mehrfach willkürl. Versuch, den Entwicklungsgang Pauli nach dem Schema: Kindheit, Jünglingsalter, Mannesalter, Greisenalter zu konstruieren). O. Pfleiderer, Der Paulinismus. Ein Beitr. zur Geschichte der urchristl. Theologie Lpz. 1873 [gleich dem vorigen gemäßigt tendenzkritisch]. H. Opitz, Das System des Paulus n. seinen Briefen. Gotha 1873. Ivons, Christianity as taught by S. Paul. Lond. 1876. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus. Teil I. Berlin 1880. || F. Roos, Die Briefe Pauli und die Reden des Herrn Jesu. Stuttgart 1887.

Zur paulin. Christologie: J. F. Räbiger, De christologia Paulina contra Baurium commentatio. Vratisl. 1852. W. Beyschlag, Die Christol. des N. T.s 1866 (dagegen L. Schultze, Vom Menschens. u. Logos, 1869). R. Schmidt, Die paul. Christologie in ihrem Zus. mit der Heilslehre des Ap. dargestellt. Gött. 1870. W. Fr. Geß, Christi Person u. Werk 2c. Bd. II, Abtl. 1, Basel 1878. W. Weiffenbach, Zur Auslegung der Stelle Phil. 2,5–11. Zugleich ein Beitr. zur paul. Christologie, Karlsruhe 1884.

Ménégoz, La prédestination dans la théol. Paulinienne. Par. 1885. Zur paulin. Anthropologie: Holsten, Die Bed. des Worts σάρξ im Lehrbegr. des Paulus 1855. J. G. Krumm, De notionibus psychologicis Paulinis. Giss. 1858. H. F. Th. L. Ernesti, Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt, 2 Bde. 1862. H. Lüdemann, Die Anthropol. des Ap. P. u. ihre Stellung innerh. seiner Heilslehre. Kiel 1872. Ecklund, Σάρξ voc. quid. ad. Paul. significet. Lundae 1872. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch. Gotha 1878. || Zur Soteriologie: R. A. Lipsius, Die paulin. Rechtfertigungslehre, Lpz. 1853. H. F. Th. L. Ernesti, Die Ethik des Ap. P., Braunschw. 1868; 3. A. 1880. J. Gloël, der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Eine bibl.-theol. Untersuchung. Halle. 1888. || Zur paulinischen Eschatologie: A. Klöpper, Die paul. Lehre v. d. Auferstehung, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1862, I. W. Beyschlag, Die paul. Theodicee Röm. 9—11, 1868.

Palmer, Die Moral des Jakobusbriefs (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1865, I.). Woldemar Schmidt, Der Lehrgehalt des Jakobusbr. Lpz. 1869. W. Beyschlag, Der Jakobusbr. als urchristl. Geschichtsdenkmal (Theol. Stud. u. Kr. 1874, I.). v. Hofmann, Die h. Schr. N. T.s, Tl. VII, 3 (1876). R. Kübel, Gl. u. Werke bei Jakobus Tüb. 1880. D. Erdmann, D. Br. des Jak., Berl. 1881. A. Schlatter, D. Gl. im N. T. (s. oben, S. 292), S. 505—528.

K. Holsten, Zum Evangelium des Paulus u. Petrus. Altes u. Neues. Rostock 1868. F. Zimmer, Paulus gegen Petrus, Gal. 2,14 ff. (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1882, III.).

A. L. Poelmann, Theologia Petrina, Groning 1856. Weiß, Der petrin. Lehrbegriff &c. Berl. 1855. L. Morich, Des h. Ap. Petrus Leben u. Lehre, Braunschw. 1874. v. Hofmann, Die h. Schrift N. T.s VII, 1. 2 (1875).

Zur paulin. Soteriologie (insbes. z. Versöhnungslehre): A. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung. Bd. II: Der bibl. Stoff der Lehrer, Bonn 1874; 2. A. 1882. G. Kreibig, Die Versöhnungslehre auf Grund des christl. Bewußtseins. Berlin 1878. E. Ménégoz, Le péché et la redemption d'après S. Paul. Par. 1882. Grau, Über die Gottheit Christi u. die Versöhnung durch sein Blut (aus der Ev. KZ.), Greifsw. 1884. B. der Ham, Doctrina de vet. novoque Testam. in ep. ad Hebraeos exhibita, 1847. Ed. Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. 2 B. Ludwigsburg 1858 f. 2. A. 1866 f. K. Wieseler, Untersuchung über den Hebräerbrief &c., Kiel 1861. K. Kluge, Der Hebräerbrief. Auslegung u. Lehrbegriff. Neu-Ruppin 1863 (bes. S. 138 ff.). H. Vict. Andreä, Die Weltansch. des Glaubens in einer prakt. Auslegung des Hebräerbriefs, Frankf. 1866. Vgl. Stier, (1842), Tholuck (3. Aufl. 1850), Delitzsch (1857) und Kurtz (1869) in ihren Kommentaren zum Br.

7. Die johanneische Theologie.

Wir treten mit den johanneischen Schriften in eine späte Zeit. Der Schwerpunkt der Entwicklung des Reiches Gottes liegt längst in der Heidenchristenheit. Aber mit dieser räumlichen Ausdehnung und dem äußerlichen Wachstum ist auch eine große Gefahr innerhalb desselben hervorgetreten, welche dem Apostel so bedeutsam erscheint, daß er an ihr seine Zeit als eine letzte, als eine Endzeit erkennt (1 Joh. 2,18). Es zeigt sich eine weitverbreitete Richtung, welche er als „Antichristentum" bezeichnet und als die Wurzel dessen ansieht, was mit dem Antichrist der Endzeit einmal erscheinen wird.

Das ist nun ein Abfall vom Glauben, der dem Ursprung alles Heidentums ähnlich sieht, eine Abwendung von der Liebe und dem Leben in Gott, welches in Jesu Christo offenbar geworden ist, und eine Hinwendung zu jenem Baume der Erkenntnis. War es aber dort der Zweifel, ob Gott das Verbot gegeben habe, so ist es hier der Unglaube, daß Gott in dem Menschen Jesu sich selbst als wahrhaftige Liebe und Leben offenbart habe. Es ist jene mordlügnerische Philosophie — um einen Ausdruck Hamanns zu brauchen —, welche scheidet, was Gott zusammengefügt hat —, und dann wieder zusammenbringt, was Gott geschieden hat. Der Apostel hat gegen diese heidnische Philosophie, welche sich ins Christentum eingeschlichen hat (2,19), um dasselbe zu verderben, zunächst in einem Briefe die Grundzüge des alten und wahren

Evangeliums, welches von Anfang an in der Christenheit erschollen ist (2, 24), zur Ausführung gebracht. Er hat sich aber auch genötigt gesehen, zur Sicherstellung des ursprünglichen Evangeliums, welches in seiner spezifisch „jüdischen" Gestalt (Joh. 4, 22) dem Verständnis der Heidenchristen Schwierigkeiten, dagegen dem Mißverständnis und der Verzerrung von seiten der Irrlehrer Gelegenheit darbietet, ein neues Evangelium zu verfassen, welches in neuer Gestalt und Sprache die alte und Eine Wahrheit offenbart. Es empfiehlt sich, zunächst die kurze Zusammenfassung dessen, was dem Apostel gegenüber jener heidnischen Lüge christliche Wahrheit ist, zur Darstellung zu bringen.

I. Die Theologie des Johannesbriefs.

Was von Anfang an war — so beginnt der Brief — und von dem wir doch nicht wüßten, wenn wir es nicht gehört, mit unseren Augen geschaut, mit unseren Händen betastet hätten, das verkündigen wir auch euch. Hier ist nun die Rede von dem Wort des Lebens, das Paulus das Wort vom Kreuz nennt und das sonst das Evangelium heißt; aber zugleich wird hier vorausgesetzt, daß dies Wort nicht die Erzählung einer vergangenen und damit toten Geschichte, noch auch die Enthüllung ewiger, jenseitiger, aber auch dem Verlaufe des Diesseits immer ferner Ideen oder Ideale ist, sondern das Wort ewigen Lebens, welches Leben in einer Persönlichkeit besteht, die zugleich der Geschichte angehört, wie sie in Ewigkeit beim Vater war, und darum auch im stande ist, in jenem Worte immerdar und in alle Zukunft als Kraft und Leben jedem Gläubigen sich persönlich mitzuteilen. Durch die Aufnahme jenes Wortes tritt der Gläubige in Gemeinschaft mit dem Herrn Jesus Christus — das ist der von den Toten Auferstandene und selbst die Auferstehung und das Leben —, und durch ihn mit dem Vater. Und diese Gemeinschaft verknüpft wiederum die Gläubigen unter sich zu einem ewigen Verbande.

Was hier vom Evangelium oder vom Worte des Lebens ausgesagt wird, das kann nur dem befremdlich sein, der weder vom alttestamentlichen Worte Jehovahs noch von der neutestamentlichen Erfüllung dieses Wortes in der Geschichte und Lehre Jesu etwas weiß. Von jenem Worte sagt der Prophet, daß es in Ewigkeit bleibe, während alles Menschliche vergehe (Jes. 40, 8). Das setzt voraus, daß sein Inhalt Jehovahs ewiges Wesen sei. Wiederum wußte sich Jesus als die Erfüllung von Gesetz und Prophetie, d. i. als den, in welchem Jehovah sein Volk heimsucht. Denn wenn Jesus gepredigt hat, daß in ihm das Reich Gottes gekommen sei, so heißt das nach alttestamentlichem Sprachgebrauch: in ihm ist Jehovah gekommen. Weil aber eben dieser Sprachgebrauch der Heidenchristenheit fremd und unverständlich ist, so übersetzt ihn unser Briefschreiber in eine unmißverständliche Sprache. Diese Sprache sagt denn, daß wir in Jesu Christo den wahrhaftigen Gott und ewiges Leben haben (5, 20); freilich nicht in dem Sinne, als sei in ihm die Gottheit überhaupt gegeben; sondern es ist der Sohn, der von Anfang bei dem Vater war und von Ihm her ewiges Leben ist. Und nur weil dieser Mensch Jesus wahrhaftiger Gott ist, gleichwie der Vater, so haben wir in ihm zugleich den Vater und die wahrhaftige Gottheit. Darum ist alle Anbetung Gottes außer in dem Sohn Götzendienst (5, 21). Denn wer den Sohn nicht hat, der hat auch den Vater nicht, also auch nicht die wahrhaftige Gottheit (2, 22. 23. 5, 12. 20).

Doch worauf beruht denn das? Warum genügten denn nicht Propheten, wie im A. T., oder Weise, wie im Heidentum, den ewigen und wahrhaftigen Gott kund zu thun; warum bedurfte es eines Menschen, der zugleich selbst wahrhaftiger Gott ist, oder was zwingt das ewige Leben, im Fleisch sich zu offenbaren (1, 2. 4, 2)? Die Antwort auf diese Frage möchte die Seele unseres Briefes sein. Ewiges Leben und wahrhaftige Gottheit ist Gott nur dadurch, daß er der allein Gute ist, nämlich Liebe im höchsten Sinne des Wortes. Das ist aber Liebe im Sinne der Selbstaufopferung (4, 8. 9. 10. 3, 16). Es muß Jesus der Christus, welcher sich selbst für uns dahingegeben hat, „eingeborner Sohn des Vaters", d. i. wahrhaftiger Gott sein (4, 9. 5, 20), weil nur dann von dem Vater gesagt werden kann, daß er sich in diesem seinem Sohne selbst dahingegeben oder Liebe im höchsten Sinne des Wortes bewiesen habe (3, 16). Wäre Jesus nur ein reiner sündloser Mensch, der sich um Gottes Willen für die Menschen aufgeopfert hätte, so wäre ja nicht wahr, was unser Brief sagt: „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben — was doch Einer innerhalb der Menschheit dann gethan hätte —, sondern daß Er uns geliebt und seinen Sohn als Deckung unserer Sünden gesandt hat" (4, 10). Darum betont denn unser Brief so ernstlich den Satz, daß Jesus als Christus „im Fleisch" erschienen sei (4, 2); hier kann nur „Christus" als der Gesalbte im vollkommenen Sinne des Wortes verstanden sein, d. h. der den Geist ohne Maß hat oder der Geist in demselben Sinne für die Menschheit ist, wie er „der wahrhaftige Gott" ist (5, 20; vgl. Joh. 3, 34; 2 Kor. 3, 17). Als Geist nun ist er zugleich Fleisch, als wahrhaftiger Gott zugleich Mensch geworden, damit er seine Seele hingebe zur Sündendeckung.

So darf denn von der irdischen Geschichte Jesu, wie sie im Gebiete des Stofflichen und an die Elemente des Fleisches gebunden verläuft, schlechterdings das Göttliche und Geistige nicht losgelöst werden. Wie der Sohn Gottes im Fleisch erschienen und dadurch der allgemeinen Menschennatur teilhaftig geworden ist, so ist er durch das Element des Wassers in der Taufe Johannis in den Zusammenhang der Geschichte des Volkes Gottes eingetreten und hat die Aufgabe desselben, der Welt das Heil zu bringen, auf sich genommen, um dieselbe als Lamm Gottes durch die Vergießung seines Blutes zu lösen. Indem er das Wasser der Johannestaufe über sich nahm, ward er mit dem Geist des Priester-, Propheten- und Königtums seines Volkes ausgestattet, und indem er sein Blut am Kreuze vergoß, vollendete er sein Werk, die Bedeckung der Sünden der Welt. Wenn nun göttliche Kraft und göttliches Leben, göttliche Wahrheit und Glaubensgewißheit in der Welt wirksam sind und das Reich Gottes aufrichten, so sind diese Mächte des Geistes Gottes niemals von jenen geschichtlichen Thatsachen zu trennen. Und so soll denn der unsichtbare Geist, der in der Gemeinde der Gläubigen Zeugnis ablegt, mit den sichtbaren Sakramenten der Taufe und des h. Mahles immerdar zusammengehen, um in eine reale Gemeinschaft zu versetzen mit dem, der einst durch Wasser und durch Blut gekommen ist (5, 6 ff.; vgl. Joh. 1, 31 ff. 3, 5). Wodurch sich die Bedeckung der Sünden vollzieht, kann hier nicht weiter begründet werden. Wer an die Thatsache des Todes des Sohnes Gottes in jenem Sinne glaubt, der besitzt in der Liebe Gottes die unendliche Wertsumme, welche alle seine Schulden aufhebt.

Wer nun diese Liebe Gottes im Glauben ergriffen hat, der hat mit der Sündenvergebung zugleich das ewige Leben, der hat eben damit auch die Erkenntnis der Wahrheit, nämlich die einzige Erkenntnis, die jeder Mensch nötig hat; die Erkenntnis des Einen und Absoluten, d. i. der Gottheit. Dies ist die so außerordentlich wichtige Gleichung, daß Wahrheit und Leben identisch sind, auf welche ein Hamann immer wieder zurückkommt, womit gegeben ist, daß die Wahrheit nicht in den Abstraktionen der Philosophie besteht. Denn die Wahrheit besteht nur in dem Bleibenden und Dauernden, wie auch schon Platon erkannt hat, in dem was ewiglich lebt. Das ist nur Gott selbst und dasjenige Reich, das in Ihm das Leben hat. Das ist nicht die sichtbare Welt mit ihrer Fleischeslust und Augenlust, mit ihrer Lebensprahlerei (2, 16. 17). Diese ganze Welt ist eine große Lüge, wie sie denn im Bereich des großen Lügners von Anfang liegt und darum auch, wie alle Lüge, zu Grunde gehen muß (5, 19; vgl. Joh. 8, 44). Man muß sich freilich nicht durch das Wort „Gott" täuschen lassen; auch die Welt hat ihre Götter, doch das sind Götzen. Der wahrhaftige Gott ist nur der in Jesu Christo offenbarte, welcher im Blute seines Sohnes sich als die Liebe der Selbstaufopferung zugleich bewiesen und offenbart hat.

Weil denn nun die Leser des Briefes das Wort des Lebens oder das Evangelium des Glaubens gläubig aufgenommen haben und durch die Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater in dem wahrhaftigen Leben stehen (1, 2. 3), so besitzen sie damit auch die entscheidende Erkenntnis, auf die es für den Christen ankommt. Wie Jesus der Christus, d. i. der Gesalbte ist, weil er den Geist des Lebens und der Erkenntnis hat, so haben alle, die an ihn glauben, von ihm die Salbung, d. i. den Geist, der die Wahrheit ist (5, 6), und bedürfen nicht einer andersartigen Belehrung, sollen dieselbe vielmehr abweisen als Verführung und Lüge (2, 18 ff.).

Eben jene Wahrheit nun, welche zugleich das Leben ist, ist wiederum zugleich die wahre Sittlichkeit oder das rechte Verhalten der Christen, welches nämlich in der Vermeidung der Sünde und in der Bruderliebe besteht. Wer in Christo den Vater hat und damit den wahrhaftigen Gott, welcher die Wahrheit ist, der hat damit das ewige Leben, denn er ist zu einem Kinde Gottes neu geboren (5, 1. 3, 1). Eben dieses Leben aber besteht in der Liebe zu den Brüdern; daher es nun ebenso heißen kann: wer da liebt die Brüder, der ist ins Reich des Lebens eingetreten; denn er steht ja eben damit im Wesen Gottes, welches Liebe ist, und also auch im ewigen Leben Gottes. Wer aber seinen Bruder haßt, der ist ein Mörder, und ein solcher mordet sich zugleich selbst (3, 14. 15). Hier wiederholt sich noch einmal auf ethischem Gebiet, was Jesus in dem großen Wort vom Glaubensverhalten zu ihm selbst sagt: „Wer sein Leben oder seine Seele erhalten will, wird sie verlieren; wer sie aber um meinetwillen verliert, der wird sie gewinnen" (Mk. 8, 35). Wer seine Seele einmal um Christi Willen im Glauben dahingegeben hat, indem er Christum, d. i. Gott selbst oder die ewige Liebe dafür empfing, der wird nun auch in seinem praktischen Leben durch Liebe zu den Brüdern diese Hingebung der Seele fortsetzen und immerdar neues Leben aus Gott dafür empfangen.

Und ebenso gilt nun: nur wer den Bruder liebt, der hat Gott erkannt.

Denn man kann Gott nicht von außen sehen, wie man ein anderes Erkenntnisobjekt beschaut und untersucht. Man kann Gott nur erkennen, wenn Er aus seiner Ferne und Unsichtbarkeit in den Menschen hineintritt und in ihm bleibt, aber als solcher auch den Menschen umwandelt und zu einem die Brüder liebenden umschafft (4,8.12). Jenes in den Menschen Hineintreten der Gottheit, jene persönliche Gemeinschaft Gottes und des Menschen aber vollzieht sich nur im Glauben an den Sohn Gottes, Jesus Christus, welcher persönlich im Evangelium gegenwärtig samt dem Vater und dem Geist in jeden hineintritt, der das Wort im Glauben aufnimmt.

Alle vermeintliche Erkenntnis Gottes oder der Wahrheit, welche sich mit der Sünde oder der Übertretung der Gebote Gottes verträgt, ist also nichts anderes als Lüge und stammt von demselben Lügner, der auch der Menschenmörder ist, und von dem der Haß gegen die Brüder, d. i. das Gegenteil der Liebe oder des Wesens Gottes herkommt.

So verträgt sich denn Erkenntnis der Wahrheit und Leben in Gott schlechterdings nicht mit der Sünde. Wer aus Gott gezeugt ist, sündigt nicht, denn Gott ist das ungemischte Licht und ganz und gar Liebe oder der allein vollkommen Gute (1,5.6. 4,7. 3,9. 5,1; vgl. Mk. 10,18). Aber gerade hier ergibt sich eine für das Christentum zugleich und das Antichristentum charakteristische Paradoxie. Dieselben, die so sagen, die sind es zugleich, die immerdar von sich bekennen, daß sie gesündigt haben und von neuem der Deckung ihrer Sünden von seiten Jesu, ihres Fürsprechers, bedürfen (1,7 ff. 2,1.2). Aber sie hassen die Sünde als etwas Widergöttliches und kämpfen wider sie, d. i. wider ihr eigen Fleisch und Blut. Und wiederum jene, die zugleich sündigen und von sich die Erkenntnis der Wahrheit behaupten, sind es, die von Sünde nichts wissen wollen, sondern sich für sündlos erklären. Ebendamit aber lügen sie. Sie sind es, die die Sünde lieben als ihr eigen Wesen und sie darum auch nicht von sich unterscheiden und erkennen können. Wer dagegen aus Gott gezeugt ist, der weiß was Gott oder Geist ist, und was Fleisch ist.

So besteht denn nun nicht bloß die Ethik des Christentums, sondern das ganze Christentum in der Einen großen Forderung Gottes: Dem Namen des Sohnes Gottes Jesus Christus zu glauben und wiederum die Brüder zu lieben, wie er uns geboten hat (3,23). Hier wie Joh. 6,29 wird das Christentum unter dem ethischen Gesichtspunkt als Gebot oder Werk angesehen und der Glaube als ein Werk bezeichnet, obwohl er zugleich das Gegenteil eines Werkes ist. Denn das ist ja der wichtige Satz, daß Gott uns zuerst geliebt und seinen Sohn zur Deckung für unsere Sünden gesandt hat — das ist Gottes Werk und der Inhalt unseres Glaubens —, damit wir nun die Brüder lieben (4,9.10). Alle wahre Ethik des Menschen ruht also auf Gottes Ethik und ist nichts als ein Abglanz jenes Lichtes, das Gott ist, der allein Gute, nicht ein selbständiges Thun, Leisten und Leuchten des Menschen (vgl. Mt. 5,16). Und doch sind auch der Glaube und die Erkenntnis Gottes nichts, wenn sie nicht in der Bruderliebe zur Erscheinung kommen.

Bringt unser Brief das Wesen des Christentums im Gegensatz zu den Karikaturen, welche der Geist des Heidentums mit ihm vorgenommen hat, auf

den kürzesten und doch unmißverständlichen Ausdruck, so will das Evangelium eine umfassende Übersetzung des Inhaltes der Synoptiker geben, um denselben gegen Mißverständnisse wie beabsichtigte Mißdeutungen sicher zu stellen. Während der Brief nur in durchaus prinzipieller Weise den unlöslichen Zusammenhang des Ewigen und Geschichtlichen, des Göttlichen und Menschlichen, des Pneumatischen und Sarkischen im Wesen und Leben Jesu hervorhebt (1,1. 2,22. 3,16. 4,2.3.9. 5,6), andererseits die Untrennbarkeit des Dogmatischen, Ethischen und Intellektuellen im Bewußtsein des Christen betont, breitet sich das Evangelium über das ganze Leben Jesu aus und läßt jene allgemeinen Wahrheiten immer wieder in neuen Thatsachen der Geschichte ihre Wirklichkeit und Bestätigung finden. So bringt uns dasselbe wohl eine gewisse Fülle geschichtlicher Begebenheiten und konkreter Worte Jesu — wenn man dasselbe mit der Darstellung unseres Briefes vergleicht; anders aber fällt die Beurteilung aus, wenn man das vierte Evangelium mit den drei Synoptikern zusammenstellt. Dann ergibt sich, daß dasselbe diesen gegenüber nur ein „Auswahlevangelium“ ist, welches eine mit jenen verglichen beschränkte Reihe von Thatsachen des Lebens Jesu durch eine neue Sprache und Darstellung in ein neues Licht gesetzt hat, so daß wir in denselben eben jene wenigen aber über Wesen und Zukunft des Christentums entscheidenden Wahrheiten, wie sie der Brief kurz zusammenfaßt, immer hervorleuchten sehen.

Treten wir an das Evangelium heran. Hier werden wir Einzelnes, was wir als Inhalt des Briefes nur berührt haben, ausführlicher zur Sprache bringen.

II. Die Theologie des Johannesevangeliums.

1. Der Logos oder das Wort.

Wenn von seiten der heidnischen Bildung und Philosophie eine Umdeutung des Christentums versucht ward, wie ihr die (Einl., S. 289) von uns geschilderte alttestamentliche Gestalt und Art der Synoptiker nicht vollkommen durchsichtig Widerstand leistete und wie ihr darum der Johannesbrief in neuer Weise entgegentrat, so war das keineswegs selbst etwas Neues. In der sogenannten „alexandrinischen Religionsphilosophie“ lag ein Unternehmen vor, welches mit nicht geringer geistiger Kraft die alttestamentliche Religion im Sinne der griechischen Philosophie umzudeuten sich bestrebte. Es handelt sich um eine Allegorie oder allegorische Auslegung im umfassenden Sinne des Wortes. Es galt den Nachweis, daß das in der Form in hohem Grade von der griechischen Philosophie abweichende A. T. in der Sache wesentlich mit ihr übereinstimme. Dieser Nachweis sollte natürlich im Interesse von Juden geschehen, die zwar Juden bleiben wollten, aber in vielen und wichtigen Stücken griechischer Philosophie zugefallen waren. Die letztere lieferte ihnen nun in der allegorischen Auslegung oder Umdeutung das Mittel zu jener Unternehmung, nachdem die griechischen Philosophen seit Jahrhunderten sich dieses Mittels bedient hatten, die jeweilige Philosophie mit der positiven oder Volksreligion in Einklang zu setzen. War diese allegorisierende Thätigkeit der Philosophie ihrer heidnischen Religion gegenüber vielfach nicht unberechtigt, da Mythen, welche die Phantasie und Poesie des Volkes geschaffen hatte, hier

in Philosophie übersetzt wurden, so lag die Sache dort ganz anders. Dort war eine persönliche Offenbarung von Gnade und Treue des lebendigen und über die Natur erhabenen Gottes, d. i. Jehovahs gegeben, welche als solche nicht aus dem natürlichen Menschenwesen stammte, also auch für die Vernunft des natürlichen Menschen unantastbar sein sollte. Die alexandrinische Religionsphilosophie, deren hervorragendster Vertreter Philo ist, hat trotzdem den Versuch gemacht, das A. T. in Philosophie umzuwandeln. Der wichtigste Begriff, durch welchen dies vollzogen ward, ist der „Logos". Derselbe ist je nach den Anschauungen der griechischen Philosophenschulen bald die Idee der Ideen, die Weltseele oder die göttliche Vernunft. Als solche wird er nun der göttlichen Offenbarung oder dem Worte Gottes im A. T. gleichgesetzt. Genau genommen ist er die hellenische Philosophie oder die menschliche Vernunft in ihrer höchsten geschichtlichen Erscheinung, die eben der göttlichen Vernunft gleichgesetzt wird. Und zwar wird nun dieser „Logos" an die Stelle Gottes selbst gesetzt, indem Gott als das unfaßbare und unbestimmbare Sein in den Hintergrund sich zurückziehen muß. So tritt die griechische Philosophie an die Stelle der alttestamentlichen Offenbarung Jehovahs.

Wie wäre es denn möglich, daß unser Evangelist, welcher sich als einen Vertreter der Jehovahoffenbarung und zwar in ihrer Erfüllung durch Jesus Christus in seiner ganzen Schrift beweist, mit diesem Jesus jenen der griechischen Philosophie entlehnten Begriff gleichgesetzt haben sollte? Was von vornherein höchst unwahrscheinlich ist, erweist sich bei näherer Untersuchung des vorliegenden Thatbestandes als unmöglich.

Da das Joh.-Ev. seiner Leserschaft innerhalb der Christenheit keine Schranken zieht und wir kein Recht haben, als seine Leser lediglich oder vorwiegend philosophisch gebildete oder auch mit dem A. T. näher vertraute Leute uns vorstellen, so sollte es als unbegreiflich gelten, wie der Verfasser, selbst wenn er nicht der Apostel wäre, seine Schrift mit einem Worte und Begriff beginnen konnte, der einem sehr großen Teil seiner Leser unbekannt und rätselhaft sein und bleiben mußte. Angenommen der Verfasser — was bei einem Apostel schon befremdlich genug wäre — hätte ein derartiges Theologumenon durch seine Schrift in die Christenheit einführen wollen, so war der allein vernünftige Weg, vom Bekannten auszugehen und zum Unbekannten überzuleiten; mit Jesu, der bekannten geschichtlichen Person zu beginnen und von ihr nachzuweisen, daß sie mit dem vom Verfasser verkündigten „Logos" identisch sei. Statt dessen würde der Verfasser mit jenem Rätsel anfangen und es wieder verschwinden lassen, ehe zur Klarheit gekommen, was es mit der geschichtlichen Person, von welcher das ganze Ev. handelt, zu thun habe. Denn es wird doch niemand behaupten wollen, daß die Worte „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο", welche — unter Voraussetzung des philosophischen, gnostischen oder auch atl. theologischen Begriffs von „ὁ λόγος" — das befremdlichste, rätselhafteste und neueste der ganzen Schrift aufstellen und enthalten, in sich selbst auch die Lösung des Rätsels geben. Der Verfasser denkt aber im übrigen gar nicht mehr an irgend eine Lösung desselben. Aus dem einfachen Grunde, weil für ihn ein solches überhaupt nicht vorliegt. Mit vollem Rechte sagt auch D. Strauß, die philonische Bedeutung des „Logos" voraussetzend: „Es ist im vierten Evangelium offenbare Verwirrung, daß die Würde Jesu

als Gottessohnes, welche im Prolog (bes. 1, 14) von der Einwohnung des λόγος in demselben abgeleitet war, hernach (1, 33 f.) durch das Bleiben des h. Geistes auf ihm bezeichnet ist" (Dogmatik I, S. 421; vgl. S. 422 oben).

Der Verf. des 4. Ev.s hat an die Spitze seiner Schrift ein Wort gestellt, das seiner gesamten Leserschaft vollkommen bekannt und durchsichtig war, wie es denn mit dem Sprachgebrauch des ganzen N. T.s übereinstimmt. Es ist „das Wort vom Kreuz" in den paulinischen Schriften, dessen Inhalt „Christus der Gekreuzigte" (1 Kor. 1, 18. 2, 2); es ist das Evangelium, das eben darum eine Kraft Gottes ist, weil sein Inhalt Christus ist (Röm. 1, 16). Denn 1 Kor. 1, 24 wird Christus „Gotteskraft" genannt und 1, 18 „das Wort vom Kreuz" als „Gotteskraft" bezeichnet; wie Mark. 8, 35. 38 Jesus und das Evangelium, Jesus und seine Worte einander gleichgesetzt werden. Es ist dasselbe Wort, von dem nicht solche Dinge ausgesagt werden könnten, wie sie 1 Petri 1, 23 ff. und Hebr. 4, 12 f. ausgesagt werden, wenn es nicht einen ewigen, göttlichen und persönlichen Inhalt hätte. Es ist das Wort, von dem dieselben Prädikate gelten, wie von der Person Jesu, welche ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Es ist ein nicht der Sache, höchstens der Form nach neuer oder gar kühner Schritt, vom „Worte" das auszusagen, was die ersten Verse des Ev.s enthalten; die Befremdlichkeit ist eigentlich nur für solche vorhanden, welche von den „Geheimnissen" des Himmelreichs und des Wortes, als des Samens desselben nichts wissen oder wissen wollen. Im übrigen liegt hier nichts Wunderbareres vor, als was der Evangelist 1, 12. 20, 31 vom „Namen" Jesu Christi sagt. Wenn man an den „Namen" Jesu als des Christus glauben und in seinem Namen das Leben haben kann, so muß eben in diesem Namen die Person gegenwärtig sein, an die geglaubt wird, und die das Leben ist. So hätte denn von dem Namen Christi ausgesagt werden können, was sonst von der Person Christi ausgesagt wird; es hätte gesagt werden können: der Name ist das Leben, die Wahrheit und was dem „Wort" in den ersten Versen des Prolog beigelegt wird. Es hätte, kurz gesagt, sich von dem Namen Jesu Christi ein ähnlicher Sprachgebrauch entwickeln können, wie er im A. T. bezüglich des Namens Jehovah vorliegt, wo bekanntlich „der Name" nicht nur für „Gegenwart" Jehovahs, sondern geradezu für „Jehovah" selbst steht (vgl. 3 Mos. 24, 11. 16; 5 Mos. 28, 58; 1 Kön. 9, 3).

Nun war am Ende des apostolischen Zeitalters jene Richtung aufgetreten, welche die Gemeinde eine neue Weisheit lehren wollte, eine Weisheit, welche wesentlich in der Scheidung von Idee und Wirklichkeit oder Geschichte, von göttlichem und menschlichem, unendlichem und endlichem, von Christus und Jesus, Gottessohn und Menschensohn, und naturgemäß in der Scheidung von Evangelium oder Wort der Predigt und jener höheren Philosophie bestand. Da sollte denn das wahre Christentum in der Erkenntnis dieser Religionsphilosophie bestehen, während der bloße Glaube an das Evangelium eine niedere Stufe darstellt. Wie aber der „Glaube", so tritt auch die Heiligung gegenüber der „Gnosis" als der Vollkommenheit zurück. Es sind eben keimartig die bekannten Anschauungen des Gnostizismus, wie sie im 2. und 3. Jahrh. in den großen gnostischen Systemen entwickelt auftraten und in den Philosophien Schellings und Hegels wiederkehren (vgl. F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschicht-

lichen Entwickelung. Tübingen 1835). Da muß denn nun der alte Apostel geltend machen und feststellen, was das wahre Christentum ist. Das geschieht einmal durch den Satz: daß der Jesus der Christus, daß der im Fleisch Erschienene der Gottessohn ist; daß man den Jesus nicht verwerfen kann, ohne den Christus zu verlieren, und wiederum ohne den Sohn, d. h. den Jesus von Nazareth, auch nicht den Vater, d. h. die Gottheit haben kann (1 Joh. 2, 22. 4, 2 ff. 15. 5, 1. 5; Joh. 20, 31). Wiederum aber geschieht das durch die bestimmte Erklärung, daß man den Christus und Gottessohn, — und mit ihm den Vater, das Göttliche und Himmlische —, welcher eben der Jesus der Geschichte ist, wirklich und wahrhaftig, in der realsten Weise empfängt durch das Hören des Evangeliums, des Wortes vom Kreuz; daß die Gläubigen einer Religionsphilosophie gar nicht bedürfen. Das ist nun in unverkennbarer Weise ausgeführt 1 Joh. 2, 20. 21. 24. 25. 26. 27. „Was ihr von Anfang an (d. h. da die Predigt des Evangeliums zu euch kam) gehört habt, das bleibe in euch. Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr im Sohn und im Vater bleiben.“ Indem die Leser solcher Botschaft glaubten, empfingen sie die Salbung des h. Geistes und den Besitz der Wahrheit und des ewigen Lebens, so daß sie keiner neuen und besonderen Unterweisung (von seiten der Gnostiker) bedurften. Diese anfängliche Predigt des Evangeliums ist eben die synoptische Predigt oder das mündliche Evangelium der Zwölfe. Nun sind die Verführer aufgetreten (2, 26) und suchen einen Unterschied zu lehren zwischen dem geschichtlichen und ewigen Christus, zwischen der geschichtlichen Thatsache und der ewigen Vernunftwahrheit (vgl. das oben S. 344 angeführte Wort von Lessing). Da gilt es dem alten Johannes, jene Identität in neuer Weise zu zeigen. — Beides endlich, die Einheit von göttlicher Ewigkeit und zeitlicher Geschichte, und wiederum von einer geschichtlichen Persönlichkeit und der Wortverkündigung, sagt der Eingang des Briefes klar genug aus, so daß von hier aus auch der Eingang des Ev.s Licht empfängt. Es heißt dort: Was von Anfang war (d. h. was in Ewigkeit bei Gott und göttlicher Art war; vgl. Joh. 1, 1), was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben (jenes Ewige und dies Geschichtliche, den Gottessohn und Menschensohn darf der Verf. zusammenfassen, weil sie identisch sind). Es ist die Rede von dem Wort, welches das Leben enthält: und zwar ward das Leben offenbaret, und wir haben es gesehen und bezeugen und verkündigen euch (im Worte, so daß ihr hörend empfanget und besitzet) das ewige Leben, welches war bei dem Vater und welches uns offenbart ward; was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habet (d. h. uns gleich werdet, was den Besitz des ewigen Lebens angehet); und zwar sind wir in Gemeinschaft getreten (durch jene geschichtliche Erfahrung, und tretet ihr wiederum durch das Hören des Evangeliums) mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo. — So gilt es dem Verfasser das Ineinandersein des Ewigen und Göttlichen im Geschichtlichen und wiederum dieses Vergangenen als eines Göttlichen und Lebendigen im gegenwärtigen und augenblicklichen Worte der Predigt hervorzuheben (man beachte doch besonders die Identifizierung der konkretesten geschichtlichen Thatsachen: „was unsere Hände betastet haben“ mit „dem Worte des Lebens“, aus welcher die Unmöglichkeit

sowohl eines philosophisch-metaphysischen wie eines atl. metaphysischen Logosbegriffs erhellt). Hierin aber ruht ja auch das Wesen des Christentums und das Geheimnis seiner Kraft, daß der Prediger in dem Bewußtsein predigt, nicht menschliche Meinungen, Hoffnungen, Forderungen über göttliche Dinge vorzutragen, sondern göttliche Thaten, welche ewigen göttlichen Inhalt und eine gegenwärtige lebendige Kraft haben, selig zu machen jeden, der daran glaubt. Denn in der Predigt der Apostel und ihrer Nachfolger setzt sich ja fort, was Jesus von seinen Worten sagt: „daß sie Geist und Leben sind", und was Petrus als ihre Wirkung erfahren hat, daß sie ewiges Leben geben (Joh. 6, 63. 68); wie es auf denselben Inhalt sich bezieht, wenn Jesus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (14, 6) oder „Dein Wort ist Wahrheit" (17, 17). Das ist die wahre Theologie der Thatsachen gegenüber einer Theologie der Rhetorik. In jenem Ineinander liegt die wahre Einheit der systematischen, historischen (d. i. exegetischen) und praktischen Theologie.

Während nun im Brief gerade das Moment der Predigt und der durch sie mit dem Göttlichen und Ewigen hergestellten Gemeinschaft hervorgehoben werden konnte, tritt dasselbe der Natur der Sache nach im Eingang des Ev.s zurück. Hier kann nur durch den mehreremal mit Nachdruck hervorgehobenen Ausdruck „das Wort" die Bedeutung der Gegenwart und das Recht des Praktischen zur Geltung kommen. Es überwiegen die Momente des Ewigen und Geschichtlichen. Ganz besonders bedeutsam tritt hier hervor, daß der Inhalt des Wortes, d. i. Christus — der auch 1 Joh. 1, 1 schon als ein uranfänglicher, d. i. ewiger bezeichnet ward —, wie er die geschichtlich vollzogene Erlösung ist, so auch das Geheimnis der Schöpfung in sich schließt. Sagt Jesus weissagend von seinen Worten die Ewigkeit a parte post aus (Mtth. 24, 35), so erzählt der Evangelist von dem Worte der Predigt, welches Christus ist, wiederum weissagend, daß es im Anfang und im lebendigen Liebesverkehr mit Gott und göttlicher Natur war, daß es, weil Grund und Ziel alles Lebens der Welt, auch Grund der Schöpfung gewesen sei; und weil denn einst die Geburt der Schöpfung sich durch das „Wort", das da „Leben" und „Licht" ist, vollzogen hat, so konnte sich auch durch dasselbe in seiner geschichtlichen Erscheinung, da es nicht ein bloßer Mensch wie Johannes der Täufer war, die Wiedergeburt der Welt und die Erhebung der verlorenen Kinder Gottes in den Kindesstand vollziehen. Solche Erhebung der Menschheit geschieht aber nur auf Grund der Thatsache der tiefsten Erniedrigung dessen, von dem das Wort redet, auf Grund der Fleischwerdung dessen, der einst bei Gott war. Nur in dem Fleischgewordenen hat göttliches Leben und Licht als göttliche Gnade und Wahrheit, die da menschliche Sünde und menschliche Nichtigkeit überwinden, auf Erden Wohnung gemacht. Sprach das Gesetz die göttliche Forderung aus, so enthält das Evangelium oder das Wort, indem es Jesum Christum bringt, göttliche Sündenvergebung, neuschaffende Kraft und Leben.

Auch hier wie 1 Joh. 1, 1 verknüpft der Evangelist mit dem Evangelium oder Wort der Predigt als dem Subjekt die beiden prinzipiell wichtigen Thatbestände als seinen Inhalt, den ewigen, göttlichen Christus und den im Fleisch geoffenbarten geschichtlichen Christus. Daher tritt im Prolog nur zweimal der „Logos" als Subjekt auf, um gegenüber dem geschichtlichen „Jesus Christus"

zu verschwinden, von dem das Ev. als eine erzählende Schrift zu berichten hat. Wohl aber erinnert an die Bedeutung des „Wortes“ und weist darauf hin der für unser Ev. so charakteristische Ausdruck „glauben an den Namen“ Jesu Christi. Ist doch dieser Name nichts anderes, als der zusammenfassende Mittelpunkt oder die Seele des Wortes von Christo, so daß, was oben vom „Worte“ ausgeführt ist, vom Namen gilt, wie wir andrerseits von dem durch das ganze A. und N. T. sich erstreckenden Sprachgebrauch des „Namens“ Gottes und Christi auf die Bedeutung des „Wortes“ zurückzuschließen ein Recht haben. Es ist oben schon auf das A. T. verwiesen worden (man vgl. auch Oehler, Theologie des A. T.s Bd. I. S. 189 ff.). Wenn nun schon im A. T. der „Name Gottes“ die ganze göttliche Selbstdarstellung, die ganze dem Menschen zugekehrte Seite des göttlichen Wesens, nicht die ideale Existenz Gottes im Bewußtsein des geschaffenen Geistes, sondern eine „davon unabhängige objektive Existenz“, die Gegenwart und wirksame Kraft Gottes (vgl. a. a. O.) bedeutet, wie kann da Weiß vom Glauben an den Namen Christi — in dem man das Leben haben soll — sagen, „diese Formel könne nur besagen, daß man zuversichtlich glaube, was der Name des Gottessohnes von Jesu aussagt?“ (a. a. O. S. 642). Wie Gottes Name da wohnt, wo Er seine Gegenwart zu erfahren gibt (so Oehler a. a. O.), so heißt glauben an den Namen Jesu Christi, an den im Wort und Namen gegenwärtigen Christus sich hingeben und mit Ihm in Gemeinschaft treten. Denn was wäre es um eine Heilsoffenbarung in Christo, die auf die leibliche Nähe Jesu, wie sie nur den nächsten Jüngern zu teil ward, beschränkt geblieben wäre oder die in derselben einen wesentlichen Vorzug besessen hätte? Während vielmehr gilt: „Selig sind die nicht sehen und doch glauben“, die also nur das Wort gehört und mit dem in seinem Namen gegenwärtigen Christus in Gemeinschaft getreten sind, so daß sie in diesem „Namen“ das ewige Leben haben (Joh. 20, 29. 30).

Es gilt — um kurz das Resultat festzustellen — auf diesem Gebiet die beiden großen Gleichungen, welche allen Ebionismus und Gnostizismus ausschließen: das Evangelium (d. i. das Wort der Predigt der Apostel) = Jesus (d. i. die geschichtliche Person); und Jesus = Christus (d. i. der Sohn Gottes, eine Person von ewigem göttlichem Wesen). Bezüglich aber der sogenannten Logoslehre ergibt sich in geradem Widerspruch zu der herkömmlichen Meinung, daß der Verfasser unseres Evangeliums, statt eine Spekulation oder ein Theologumenon einzuführen, vielmehr das ganz und gar praktische Wesen des Christentums, nämlich seine in der Predigt des Wortes wirkende Heil- und Heiligungskraft (Röm. 1, 16) zur Durchführung bringt.

2. Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens.

In den drei ersten Evangelien tritt die Person Jesu als des Christus und Gottessohnes hinter der Fülle seiner Wunderthaten zurück. Die Kinder Israel sollten aus seinem Wirken zuerst erkennen, daß das Reich Gottes da sei und was das Reich Gottes sei, um von da zu dem emporzusteigen, in welchem das Reich Gottes kommt (vgl. z. B. Matth. 12, 28). So weist Jesus in der ersten Wundererzählung bei Matthäus den geheilten Aussätzigen nicht auf das hin, was derselbe ihm, dem Heiland, schulde, ihn soll er verschweigen, sondern was das Gesetz Jehovahs von ihm für Jehovah fordere (8, 4). So

ist auch in den Reden Jesu nicht Jesus oder der Christus der Gegenstand der Lehre, vielmehr das Reich Gottes, wie das vornehmlich die Gleichnisreden zeigen. Und wenn Jesus endlich doch von seiner Person reden muß, so bedient er sich eines Namens, des Namens „der Menschensohn", der schon auf jüdischem Boden und für die aus der Schule des Alten Testamentes herkommenden etwas Rätselhaftes besaß, für Heidenchristen aber so schwer verständlich ist, daß ihre Theologen bis auf diesen Tag darüber vollkommen uneinig sind.

Die Bedeutung Jesu als des Christus und Gottessohnes ist in den drei Evangelien für das Verständnis der Heidenchristen teils durch Jesu Reden in Gleichnissen, teils und vornehmlich durch den Zusammenhang der Reden Jesu mit dem A. T. als der Erfüllung der Weissagung verhüllt. Beides fällt überdies häufig zusammen. Wenn sich Jesus z. B. den Hirten oder den Bräutigam nennt, so spricht er zugleich im Gleichnis, wie er zur Erfüllung bringt, was das A. T. von Jehovah dem Hirten und Gatten Israels weissagt.

Auch das johanneische Evangelium verschweigt nicht, daß Jesus in Gleichnissen gelehrt habe; es beweist sogar, daß wir ohne Gleichnisse das Wesen Jesu, des Lichtes der Welt, des Brotes und Wassers des Lebens überhaupt nicht fassen können. Dennoch treten die Gleichnisse zurück. So großen Wert ferner das vierte Evangelium auf die Werke Jesu als des Christus legt, so bietet es doch nur eine Auswahl. Denn nicht in der Erzählung der Wunderthaten an sich selbst liegt hier, wie in den ersten Evangelien, der Schwerpunkt, sondern in den Reden Jesu, welche sich an seine Thaten anschließen und deren allgemeine Bedeutung enthüllen. Auch den Zusammenhang von A. und N. T. oder von Weissagung und Erfüllung hebt das vierte Evangelium nicht auf, wie denn derselbe in mancher Beziehung nach Inhalt und Ausdruck ein sehr enger ist, aber die Offenbarung des Christus soll durch sich selbst in voller Klarheit vor die Augen der Welt, d. i. vornehmlich der Heidenchristenheit gestellt werden. Wie geschieht das?

Am leichtesten läßt sich der Unterschied der Darstellung des Christus in den Evangelien an der verschiedenen Behandlung der Wunderthaten Jesu zeigen. Die Wundererzählungen der synoptischen Evangelien werden noch jetzt geradeso mißverstanden, wie die ihnen zu Grunde liegenden Thatsachen einst von den Zeitgenossen Jesu verkannt worden sind. Wenn selbst ein D. F. Strauß einem religiösen Genius, den er in Jesu erkennt, wunderbare Kraftwirkungen, vornehmlich die Heilung Geisteskranker zuschreibt, so stimmt damit in gewisser Hinsicht die Meinung vieler Zeitgenossen Jesu, welche in demselben auf Grund seiner Wunderhandlungen einen Propheten und wohl gar einen aus einem höheren Leben herniedergestiegenen Propheten zu erkennen glaubten (Matth. 16,14). Ein von Worten und Thaten Jesu ergriffener und dennoch ganz auf seinem pharisäischen Standpunkt verharrender Pharisäer, wie Nikodemus, erkennt in Jesu einen Lehrer, von Gott ausgegangen, den Gott durch seine Wunderthaten beglaubigt habe. Auch die oberflächliche moderne Betrachtung des synoptischen Christus meint sich für eine solche Auffassung auf die Darstellung unserer drei ersten Evangelien berufen zu können, sofern hier kein Unterschied von dem wunderbaren Thun eines alttestamentlichen Propheten vorliege.

Dieser Auffassung, wie sie sonderlich heidenchristlichen Kreisen nahe liegen mußte, weil denselben das Verständnis der Reden Jesu in den drei Evangelien in dieser Beziehung erschwert war, tritt der vierte Evangelist in gewaltiger Weise entgegen. Es sind besonders die Reden oder Aussprüche Jesu in Joh. 5, 6, 9 und 11 im Zusammenhang mit den Wundern der Lahmenheilung, der Brotvermehrung, der Blindenheilung und Totenerweckung, in welchen der Jesus des vierten Evangeliums zeigt, daß seine Wunderthaten etwas ganz anderes sind, als nur göttliche Beglaubigungen einer prophetischen Sendung. Sie sind vielmehr Äußerungen und Offenbarungen der in ihm ewig vorhandenen göttlichen Herrlichkeit (2, 11) — daher mit Recht „Zeichen" genannt, — Hinweise auf das in ihm persönlich vorhandene vollkommene Licht und Leben, welches Jesus als der Sohn in ihm selber hat, wenngleich es ihm vom Vater gegeben ist (5, 26), während ein Prophet und die ihm verliehenen Wunderthaten nur auf das in Gott vorhandene hinzuweisen haben. Welch ein Unterschied zwischen der durch Mose vollzogenen Mannaspendung und der durch Jesum geschehenen Brotvermehrung! Dort ein Hinweis auf die in dem Gotte Israels vorhandene Lebensfülle, welche nicht bloß mit dem aus der Erde wachsenden Brote zu speisen vermag, sondern über die Natur hinaus Wege hat, Leben zu spenden (Matth. 4, 4; 5 Mos. 8, 3), hier ein Hinweis und Beweis, daß diese Lebensfülle Jehovahs, des Gottes Israels, in Jesu selbst erschienen sei, so daß die an ihn glauben in ihm leibhaftig und wahrhaftig das Brot des Lebens haben. Oder stellen wir uns in das elfte Kapitel und die Erzählung von der Erweckung des Lazarus hinein. Auch diese Thatsache hat ja ihre atl. Analogien in dem, was einem Elia und Elisa zugeschrieben wird. Da liegen denn Zeugnisse vor für die Wahrheit, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist. Was aber will das sagen, wenn wir das Wort Jesu hören: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe" (11, 25)? Folgt daraus nicht, daß in dem, der also von sich reden darf, eben jener Gott Abrahams, der nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist, erschienen ist?

Durch die Auswahl und Darstellung der Wunderthaten im vierten Evangelium und die zu denselben gehörigen Reden Jesu wird erwiesen, daß Jesus nicht ein bloßer Prophet oder Abgesandter des die Fülle des Lebens und des Lichtes in sich schließenden Gottes Israels ist, sondern daß in ihm eben dieses Leben und Licht in die Welt eintrat, um allen denen, die an ihn glauben, Licht und Leben mitzuteilen. So kann denn Jesus von sich sagen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (14, 6). Wenn D. Fr. Strauß behauptet hat, dieses oder das andere Wort „Ich bin das Licht der Welt" (9, 5) sei im Munde des synoptischen Jesus unmöglich, so mag man das der Form nach zugeben, obwohl gerade, was das letztere Wort angeht, der synoptische Jesus zu seinen Jüngern gesagt hat: „Ihr seid das Licht der Welt" (Matth. 5, 14); und das sind sie doch nur, sofern sie Jesum als den Christus tragen. Aber spricht nicht, wenn auch in eigentümlicher Sprache, der vierte Evangelist aus dem Selbstbewußtsein des synoptischen Jesus heraus, da dieser Jesus, wie oben gezeigt wurde, sich als die Erfüllung nicht nur aller Propheten und Knechte Jehovahs, sondern auch der Offenbarung Jeho-

vahs selbst angesehen hat? Weil indessen die Sprache des synoptischen Jesus, in welcher derselbe dieses sein Selbstbewußtsein ausspricht, eine vornehmlich für die Heidenchristenheit verhüllte ist, so hat dieselbe der Evangelist Johannes in die seinige übersetzt. In dieser Sprache ist denn auch für die Heidenchristenheit heller hervorgetreten — wie das besonders Luther bezeugt, — daß Jesu Leiden und Sterben nicht eine nur menschliche Begebenheit, nicht bloß ein Vorbild der Überzeugungstreue, ähnlich dem Sterben des Sokrates, sei, sondern eine Hingebung und Aufopferung Gottes selbst.

Denn während die oberflächliche Betrachtung der synoptischen Evangelien im Tode Jesu das Leiden eines von Gott verlassenen Menschen erblicken könnte, bezeichnet das Wort Jesu im vierten Evangelium diese Thatsache vielmehr als eine Aufopferung Gottes, des Vaters, welcher die Welt also geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn für sie hingab (3,16). Aus dieser Gottesthat, welche zugleich ein Leiden Gottes ist, fließt dann der Geist und die Kraft der Wiedergeburt einer in Sünde und Tod verlorenen Menschheit (3,5 ff. 9 ff.; vgl. 1 Kor. 1,23 ff.). Und wie allein diese Liebe, welche sich selbst für den anderen hingibt, das Wesen Gottes ist, so ist es allein der Geist dieser Liebe, welcher irdisches Wesen, d. i. Fleisch, zum Leben des Himmelreiches und der Ewigkeit geschickt macht.

Wenn freilich in dem Jesus der Synoptiker, der sich als den Hirten, Arzt und Bräutigam Israels offenbarte, der Jehovah des A. T.s erschienen ist, so sehen wir, daß das vierte Evangelium nur in seiner Sprache enthüllt, was der synoptische Jesus in der seinigen ausspricht.

3. Der Glaube und die Werke, der Glaube und die Erkenntnis.

Keineswegs ist aber das „an ihn" oder „an seinen Namen glauben" ein in sich abgeschlossener und vollendeter Zustand. Das Joh.-Ev., welches in der unbedingtesten Weise alles Heil und Leben von Oben, von Gott ableitet, welches den Glauben selbst und das Menschliche überhaupt als Gefäß dem göttlichen Inhalt gegenüber fast verschwinden läßt, nimmt doch wiederum auf die psychologische Entwicklung des Glaubens alle Rücksicht. Der Glaube geht aus von dem zuversichtlichen Annehmen einer Thatsache, eines Wortes (3, 11. 12. 4, 21 u. s. w.), muß sich aber darüber hinaus immer mehr zur Hingabe an die Person dessen, um den es sich hier handelt, erheben. In dieser centralen Beziehung ähnelt das vierte Ev. dem Mark.-Ev., daß vor dem „Reiche Gottes" und seinen mannigfaltigen Beziehungen, wie sie bei Matthäus und Lukas hervortreten, der persönliche Mittelpunkt dieses Reiches ganz und gar überwiegt. Aber wie diese Hingabe an Jesu Person im Mark.-Ev. eine fortschreitende, sich vertiefende ist, so auch in unserem Ev. (vgl. 2, 11. 23 ff.). Der Fortschritt aber besteht darin, daß der Glaubende immer mehr sich selbst, d. i. seinen eigenen Willen und seine eigenen Meinungen aufgibt und dafür immer umfassender Christum empfängt. Das Ev. kennt solche, die an Christi Namen glaubten und von solcher unbedingten Hingabe an Christum — eben damit auch von vollkommener Erkenntnis — weit entfernt waren; so tritt ein Nikodemus auf (Joh. 3); so mußten ja auch die Jünger von Stufe zu Stufe des Glaubens empordringen (vgl. hiefür Weiß a. a. O., S. 643, Anm. 3). Statt daß aber der Glaube dadurch irgend den Charakter einer Tugend, eines Werkes

und Verdienstes annähme, reinigt er sich vielmehr dadurch immer mehr von allem Eigenen und Menschlichen, eben darum auch vermeintlich Verdienstlichen, um göttliche Kräfte zu empfangen. Der wahre Glaube erkennt und beweist durch die That, daß der Mensch von sich selbst Fleisch ist und nur durch eine Wiedergeburt des Geistes die Art des Reiches Gottes gewinnen kann (3, 5). Wenn daher Jesus selbst einmal den Galiläern auf ihre Frage: „was sollen wir thun, damit wir die Werke Gottes wirken" antwortet: „das ist das Werk Gottes, daß ihr glaubet an den, den Er gesandt hat" (6, 29), so gehört in der That etwas dazu, dies Wort mit Baur in synergistischem Sinn mißzuverstehen. Das Christentum fordert vom Menschen — im Gegensatz zum Gesetz der Gebote — nur Ein Werk, und dies Werk besteht eben in der Verwerfung seiner selbst, in dem „sein Leben verlieren", um Christum und in ihm das ewige Leben zu gewinnen. Denn wenn es 1 Joh. 3, 23 heißt: „das ist sein Gebot, daß wir dem Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben und einander lieben", so ist hier wie anderswo der Sinn, daß der Glaube die göttliche Kraft — weil den Sohn Gottes — empfängt, aus welcher die Werke der Liebe hervorgehen. Ähnlich Joh. 15, 1 ff.: Christus der Weinstock, die Christen die Reben, welche in Ihm bleibend aus der Lebenskraft desselben heraus Früchte bringen. So ernstlich nun auch solche Liebe zu den Brüdern und ihre Früchte gefordert werden, immer wieder wird daran erinnert, daß nicht unsere Liebe das erste ist, sondern Gottes Liebe (1 Joh. 4, 10; vgl. Joh. 15, 16). Gottes Liebe ist allein der Quell, aus welchem Leben und gute Werke hervorgehen, und zwar Gottes Liebe, wie sie sich ihre Gestalt in Christo, dem Lamm Gottes und dem wahrhaftigen Weinstock, gegeben hat. Es ist eine Gottesthat, auf die alle Menschenthaten als ihren Ursprung zurückgehen, dort in der Weltgeschichte die Sendung des Sohnes (Joh. 3, 16), im Leben des Einzelnen die Wiedergeburt durch das Wasser und den Geist, die göttliche Zeugung, aus der Gotteskinder werden, die göttliche Pflanzung, durch die Reben am wahrhaftigen Weinstock werden (Joh. 1, 13. 3, 5. 15, 1 ff.; 1 Joh. 3, 1 ff. 9, 10. 5, 4. 5). Hier bewahrheitet sich Jesu Wort: „Machet den Baum gut, so wird auch seine Frucht gut u. s. w." (Mtth. 12, 33. 7, 16 ff.). Nur Reben am guten Weinstock bringen gute Früchte, nur Kinder Gottes überwinden die Welt und der Glaube ist's, der die Welt schon überwunden hat, wenn auch die aus dem Glauben strömende Kraft diesen Sieg immer wieder im einzelnen zu gewinnen hat (1 Joh. 5, 4 f.). So gilt nun andrerseits, daß eine Rebe, die keine Frucht bringt, verworfen wird (Joh. 15, 2), daß wer die Sünde thut und nicht die Brüder liebt, nicht in Gott und im Leben bleibt. Aber der Grund des nicht Frucht Bringen ist immer das nicht in dem Weinstock Bleiben, der Grund des Sündigens ist das nicht in Christo Bleiben (Joh. 15, 4 ff.; 1 Joh. 3, 6). Der Quell dagegen der guten Werke, der Erfüllung der Gebote ist das Sein und Bleiben in Christo, das Auswirken seines Geistes — daher denn auch seine Gebote nicht schwer sind (1 Joh. 4, 13. 5, 3). Denn sie sind nicht von außen an den Menschen forderungsweise herangebracht, sondern es ist die Liebe, als das Wesen Gottes, das in seinen Kindern, den von Ihm gezeugten, waltet und nicht anders als in guten Werken zur Erscheinung kommen kann (1 Joh. 4, 16. 12. 5, 3). Jene Liebe ist nichts anderes als die Gnade und Wahrheit, welche in Christo

Jesu erschienen ist und in welcher er als der Eingeborene das Wesen des Vaters zur Erscheinung gebracht hat. Denn obwohl Jehovah schon 2 Mos. 34,6 LXX diese „Gnade und Wahrheit oder Treue" von sich aussagt, so ist dieselbe doch im A. T. nur unvollkommen zur Offenbarung gekommen und niemand hat Jehovah gesehen. Daher denn auch Mosis Gesetz eine solche Bedeutung neben Jehovah einnehmen konnte. Wer aber Jesum sieht, der sieht den Vater und hat im Glauben an ihn Jehovahs Gnade und Treue, d. i. die ganze Kraft und Zuverlässigkeit des wahrhaftigen Gottes (1,14. 16. 17. 14,9).

In der einfachsten und doch wiederum umfassendsten Weise versetzen uns Brief und Ev. des Joh. in das Reich Gottes und bezeugen Wesen und Wirksamkeit dieses Reiches, wie es sich im Leben und in der Erfahrung des Apostels verwirklicht hat. Das ist ja überhaupt das unterschiedliche Wesen des vierten Ev. gegenüber den dreien, daß ersteres Leben und Lehren Jesu durch die persönliche Erfahrung des Apostels hindurchgegangen und bestätigt wiedergibt, während jene die göttliche Gabe an sich zur Darstellung bringen. Was hier als „Reich Gottes und der Himmel" erscheint, das tritt bei Johannes auf als das ewige Leben, welches der Christ hat und genießt, als das wahre Sein, in welches er aus dem Tode und der Vergänglichkeit hindurchgedrungen ist, als die Wahrheit, die er statt der Lüge und des Scheines erkennt und in der er wiederum das wahre Leben und Sein besitzt und genießt.

Für solche Wahrheit Zeugnis abzulegen, ist Christus aus der oberen Welt in diese untere gekommen. Dieses Reiches der Wahrheit, des ewigen Lebens und bleibenden Seins König ist er (Joh. 18,37). Diese Wahrheit erkennen, heißt das ewige Leben besitzen (17,3). Man kann sie aber nicht erkennen, man erkenne denn Ihn, den König des Reiches der Wahrheit, in welchem allein das wahrhaftige Sein, das ewige Leben und die Wahrheit ist (1 Joh. 5,20; Joh. 14,6). Eine Person aber, ein Ich kann man nicht erkennen, man glaube ihm denn und nehme sein Zeugnis an (Joh. 3,11). So ruht das Erkennen, von dem Ev. und Briefe reden, immerdar auf dem Glauben, auf der vertrauensvollen Hingabe an die Person Christi. Ja der Glaubende hat im Glauben schon die ganze Wahrheit, weil er Christum hat, welcher ist die Wahrheit (1 Joh. 2,21. 27). Aber wie der Glaube wächst und fortschreitet, so eignet sich die aus demselben immer hervorgehende Erkenntnis durch fortschreitende Enthüllung jenen Schatz der Wahrheit immer inniger an.

4. Der Glaube als persönliches Verhältnis zu Jesus.

Auf das Eine läuft die Lehre der johanneischen Schriften immer hinaus, wie sie stets davon ausgeht, daß das Christentum und die wahre Religion nichts anderes sei, als das persönliche Verhältnis des Menschen zu Jesu als dem Christus, d. h. dem König des Gottesreiches und Bräutigam der Menschheit. Nur wer den Sohn hat, hat den Vater (1 Joh. 2,23). Mag nämlich ein Mensch auch noch so bedeutend sein im Thun und Erkennen, in Werken und Weisheit, mag er als Mikrokosmos eine ganze Welt von Ideen in sich besitzen, — das menschliche Geschlecht kann doch von ihm nicht fortgepflanzt werden anders als durch eine Ehe, d. i. dadurch, daß eine andere Person zu ihm kommt. So kann die alte Menschheit nicht über sich selbst

hinauskommen und ewiges Leben aus sich hervorgehen lassen, mag sie auch die höchsten Werke der Kunst und Wissenschaft hervorbringen, es sei denn, daß der Bräutigam zu ihr trete. Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch und unterliegt dem Schicksal des Fleisches (Joh. 3, 6). Ein neuer Lebensgeist kommt über sie nur in dem, der aus dem Reiche des Geistes, des wahren und ewigen Seins herniedergekommen ist (3, 13. 17).

Wie nun ein Bräutigam nur von seiner Braut hören mag und die Braut von ihm, wie ihnen alles andere in der Welt langweilig erscheint, weil für sie eben ein neues Leben beginnt, durch welches erst die alte Welt umgewandelt werden muß, damit sie auch neu werde, — so redet unser Evangelist, der einst an Jesu Brust gelegen hat, allein von Ihm, dem Bräutigam der Menschheit. Darum beginnt ihm die Thätigkeit Jesu mit dem Wunder auf der Hochzeit zu Kana, durch welches Jesus sich als den Bräutigam der Menschheit beweist, der das natürliche Leben derselben in das Leben des Geistes verwandelt (vgl. mein Bibelwerk).

Aus jener Beziehung Christi zur Menschheit, wie sie gerade in unseren Schriften zur Darstellung kommt, fließt der monotone, aber auch mystische und sonderlich lebenwirkende Charakter derselben. Denn wo keine Geheimnisse, da wird auch kein Leben erzeugt. In den syn. Evv. redet Jesus gewissermaßen allein, denn die, zu denen er redet, verstehen ihn noch nicht. Im vierten Ev. reden stets zwei Stimmen zugleich, Christus und der Evangelist, dessen Sprache darum jener redet; oder wir hören Jesu Wort nur als Echo aus dem Herzen seines Jüngers. Darum hat sich wohl auch die Kirche von vornherein mehr an das joh. Ev. gehalten, als an die Syn., und führt der Weg zu diesen über jenes. Andrerseits werden wir verstehen, daß der Reichtum der Syn. nicht durch das vierte Ev. erschöpft wird.

Wer nun nichts von jener Liebe zu Ihm weiß, wer auch in seinem Herzen keine Sehnsucht hat, über sein natürliches Leben durch Ihn erhoben zu werden, dem wird das Joh.-Ev. ungenießbar und seine Rede unerträglich erscheinen, wie das Reden Liebender einem, der vom Mutterleibe an verschnitten ist (Mt. 19, 12). So zeigt denn auch der Evangelist in einem hervorragend wichtigen Abschnitt, wie sich wahrer Glaube und Scheinglaube von einander unterscheiden. Es ist der Bericht von der letzten Entscheidung in Galiläa durch die Rede in der Synagoge zu Kapernaum (Joh. 6). In endgültiger Weise vollzieht hier der Evangelist, was einst der Jünger in voreiliger Weise versucht hatte, nämlich wahre und falsche Jünger Jesu zu scheiden (Mk. 9, 38 f.). Es ist dort nicht vom h. Mahl die Rede, so unverkennbar auch die Beziehung dieser dem vorletzten Passahfeste angehörenden Erklärung Jesu zum letzten Passahfeste und seinem großen Inhalte sich darstellt (6, 4). Es gilt vielmehr, das Wesen des Glaubens ans Licht bringen, wie er freilich der Offenbarung Jesu in jener letzten Nacht verwandt ist (6, 51). Wie wir aber früher gesehen haben, daß Ev. und Br. Joh. gegenüber dem gnostischen Scheinglauben die Identität von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von Gottheit und Menschheit, von Geist und Fleisch als das entscheidende Zeichen wahren Glaubens aufstellten, so nehmen wir hier wahr, daß der Glaube sich in der Hingabe an die ganze Person Jesu nach Geist und Leib beweisen muß. Es genügt nicht, daß man in Jesu den Wunderthäter und König eines Machtreiches sieht, wie jene Ga-

liläer (6, 15); es genügt nicht, in Ihm einen Propheten, einen Gesetzgeber oder auch Vorbild des moralischen Gottesreiches zu sehen, wie einst Nikodemus that und Alt- und Neurationalisten thun, geschweige einen Philosophen, wie die Gnostiker meinen. Er will im Glauben aufgenommen sein als das Brot und Wasser des Lebens, das wahrhaft himmlischen Ursprungs und göttlichen Wesens den Hunger und Durst der Seele ewiglich stillt. Aber dieses Brot des Lebens wird auf eine wunderbarere Weise hergestellt, als das Brot des Leibes. Durch seine Fleischwerdung hat Christus das Gotteslamm werden müssen, das der Welt Sünde trägt. Er ist der Gerechte und Knecht Gottes, der um anderer willen geschlagen und gemartert ward (Joh. 1, 29; Jes. 53). Aber damit ward er auch zum Passahlamm des Neuen Bundes. Und wie der Israelite den Segen jenes ersten Bundes und der Erlösung aus Ägypten sich nicht zueignen konnte, wenn er nicht vom Passahlamm aß, so kann niemand die Erlösung des Neuen Bundes haben, er esse denn Fleisch und Blut dieses ntl. Passahlammes (Joh. 6, 4. 51. 53. 19, 36). So beweist er sich als den guten Hirten, der zum Opferlamm für seine Schafe wird; so will er der Bräutigam der erlösten Menschheit sein, daß er zuerst sein Blut für die in Sünde und Tod Lebenden dahingegeben hat, um dann noch bei jedem dieser Elenden mit Geist und Fleisch und Blut einzukehren und ihn in Seine Herrlichkeit zu verklären.

Wie dunkel sind noch für das exegetische und biblisch-theologische Verständnis diese Gebiete! Nur der Geist der lutherischen Kirche fühlt sich ihnen verwandt, während sie eine andersgeartete Theologie entweder vergewaltigt oder igonoriert. D. Fr. Strauß, zuweilen unbefangener als der durch sein vorgefaßtes System gebundene F. Chr. Baur, erklärt gegenüber der gnostischen Karikierung des Joh.-Ev.s durch letzteren, der es als das „geistigste" Evangelium — im Sinne der Philosophie — bezeichnet hatte, es vielmehr für das geistigste und sinnlichste zugleich (s. Leben Jesu für das Volk, 1864, S. 141). Was Baur durch Ignorierung abthut, stellt Strauß als einfachen Widerspruch hin. Für den Evangelisten liegt dagegen ein solcher gar nicht vor. Für ihn ist es gerade der Weg und die Offenbarung des Geistes, d. h. des Liebesgeistes Gottes, nach dem Grundsatz „Amor descendit" (Joh. 4, 24. 3, 16; 1 Joh. 4, 16), ins Fleisch herniederzukommen (vgl. hiezu das S. 368 über den Begriff „Geist" bei Paulus Gesagte); und wer daher den Gottessohn nicht als einen fleischgewordenen anerkennt, der ist selbst ein Lügengeist (1 Joh. 4, 2 f.). Und derselbige Gottesgeist als Geist der Selbsterniedrigung führt den König von Israel und Erlöser der Welt zur Salbung in das arme Wasserbad der Johannestaufe. Das ist die zweite große That der Selbsterniedrigung des Gottessohnes und erscheint darum unserem Evangelisten so bedeutend (1 Joh. 5, 6). Denn damit widersagt er dem Willen des Teufels, verzichtet auf jeglichen Eigenwillen, auf alle weltliche Herrschaft, eben damit auch auf die Anerkennung des irdisch gesinnten Israel (6, 15). tritt somit auch auf den Weg nach Golgatha. Das erkennt denn auch nach seinem Maße der Prophet Johannes, wenn er ihn eben wegen seiner Erniedrigung am Jordan „das Lamm Gottes" nennt (1, 29). Und endlich führt ihn dieser Geist ans Kreuz und läßt ihn da sein Blut vergießen zur Sündenvergebung. Und indem er *sein Leben*, welches er hingegeben hat für die Welt, wiedergewinnt und sein

heiliges Blut, ist er von nun an der vollendete Erlöser, das Haupt der neuen Menschheit, welcher den Geist des neuen Lebens von sich ausgehen läßt, alle an Ihn Glaubenden wiederzugebären (7, 39).

So muß nun nach unserem Evangelisten jedes Kind Gottes den Weg gehen, den der Sohn Gottes vorangegangen ist, um das volle Zeugnis des h. Geistes über seine Gotteskindschaft zu empfangen, den Weg durch Wasser und Blut. Denn obwohl Jesus der Sohn Gottes war von Ewigkeit und durch seine Geburt aus der Jungfrau Maria Davids Sohn und Erbe aller Verheißungen des A. T.s, so empfing er doch erst durch die Taufe des Johannes den Geist des Erlöserberufes und die Wundermacht über Leben und Tod. Es hängt das Nichtverständnis der Johannestaufe und der Beziehung Jesu zu dem Täufer und zum A. T. überhaupt aufs nächste zusammen mit der Verkennung der Taufe und der Sakramente überhaupt bei unserer Dogmatik und biblischen Theologie, welche viel mehr, als sie ahnt, von indogermanischen, d. i. gnostischen Vorurteilen erfüllt ist. In der reformierten Kirche verbinden sich von vorn herein gnostische Züge mit dem gesetzlichen Wesen des A. T.s, während die lutherische Theologie die Aufgabe hat, aus dem Zusammenhang alt. Gnadenthaten Gottes, d. i. Verheißungen als Weissagungen den Inhalt ntl. Erfüllung immer tiefer verstehen zu lernen (vgl. Mt. 11, 13). Der Bedeutung der Johannestaufe nun für Jesum entsprechend ist es nicht genügend, an Jesum zu glauben, um ein Kind Gottes zu werden und ins Himmelreich einzugehen, sondern es muß die Taufe durch Wasser und Geist hinzutreten (Joh. 1, 12 f. 3, 5). Hiemit wird aber dem Glauben nicht etwa etwas genommen, sondern der Glaube vielmehr erst zu dem gemacht, was Glauben ist: nämlich sich selbst aufgeben und seine Zuversicht allein auf die Gottesthat setzen. Darum wird dem Glauben nicht zugemutet, weder gen Himmel zu fahren, um Christum herabzuholen, noch in die Unterwelt, um den Erlöser heraufzuholen (vgl. Röm. 10, 6 ff.), sondern von oben ist der Christus herniedergekommen ins Fleisch, in den Tod. Denn es gilt eine Wiedergeburt zu einem neuen himmlischen Leben; und bei der Widergeburt hat der, dem sie widerfährt, so wenig zu leisten, als der durch eine natürliche Geburt ins irdische Leben Tretende. Und wiederum muß der Glaube in das Todesblut Jesu, des Lammes Gottes, eingehen und mit Fleisch und Blut des ntl. Passahopfers eins werden, damit er in der vollen Kraft des todüberwindenden Lebens stehe. Nur durch ein Einswerden mit der ganzen Person Jesu, des Gekreuzigten, nach Geist und Leib treten wir in eine Gemeinschaft des Lebens mit ihm, wie die Rebe am Weinstock hangt (6, 56. 15, 1 ff.), — wir in Ihm und Er in uns —, eine Gemeinschaft des Lebens, welche derjenigen entspricht, die den Vater und den Sohn in ewiger Wesens- und Liebesgemeinschaft verbindet.

Wer also in selbstverleugnendem Glauben den „Weg" Gottes betritt (14, 6), welcher durch Wasser und Blut führt (1 Joh. 5, 6), der wandelt damit in einem neuen Leben, dessen Realität sich ihm ebenso sicher beweist, wie die irdische Wirklichkeit sich dem sinnlichen Menschen darstellt, eine Gewißheit und Zuversicht des Heiles und Lebens (certitudo salutis), welche schlechterdings über die Erkenntnis desselben erhaben ist; wie niemand einer astronomischen Unterweisung über den Chemismus des Sonnenkörpers bedarf, um

dessen gewiß zu sein, daß derselbe wärmt und leuchtet (Joh. 3,8). Jene Gewißheit beruht auf dem „Zeugnis des Geistes", welches selbst wiederum sich selbst darstellendes und beweisendes Leben und Wirklichkeit ist (1 Joh. 5,6.11); die Kinder Gottes sind allesamt gottgelehrt und haben die Salbung des h. Geistes, welche Propheten schafft, die einer anderweitigen Belehrung oder auch Vergewisserung ihres Gnadenstandes nicht bedürfen (2,20.27). Um solchen Lebens und solcher Lebensgewißheit aber teilhaftig zu werden, bedarf es eben des selbstverleugnenden Glaubens, der nicht an „Wasser" und „Blut" sich ärgert, sondern die Einigkeit ihres Zeugnisses sich gefallen läßt. Diese certitudo salutis fehlt bekanntlich in der römischen Kirche, welche dem Laien den Kelch, d. i. das Blut Christi entzieht, und wird sogar als etwas Ungehöriges verwehrt (vgl. Möhler, Symbolik 5. Aufl. S. 197 f.). Sie fehlt aber auch, obgleich schmerzlich vermißt, in der ihrer selbst bewußten reformierten Kirche, welche die Sakramente zu Symbolen herabsetzt und also auf das Zeugnis des „Wassers" und des „Blutes" verzichtet (vgl: Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, 1855, Tl. 1, S. 53; Tl. 2, S. 72 u. a. a. O.). Es ist der einfältige Kindesglaube, welchem der Eingang in das Himmelreich zugesagt ist (Mt. 19,14 und Parall.). Dieser Kindesglaube regt sich überall, wo das Wort Gottes, als das Wort des Vaters gehört wird. Er macht sich auch geltend in der römischen Kirche trotz der mächtigen Hindernisse, welche menschliche Tradition wie Bollwerke gegen ihn aufgerichtet hat (vgl. Mt. 15,1 ff.). Er ist erst recht lebendig in der reformierten Kirche, welche das Wort Gottes freigibt, trotz solcher Lehren wie Prädestinations- und Sakramentlehre, welche jenem Kindesglauben ganz und gar widersprechen, indem sie an die Stelle des Glaubens den Zweifel setzen, ob auch gerade mir die göttliche Gnade gelte. Zum Wesen solchen Kindesglaubens gehört nun, an den göttlichen Gnadenmitteln nicht zu mäkeln oder zu zweifeln, sondern dieselben als Vatergaben, d. i. als köstlichste Arznei und teuersten Schatz hinzunehmen (vgl. Mt. 7,9 ff.), ob sie auch dem Auge des natürlichen Menschen noch so geringfügig vorkommen möchten. Solchen Glauben bewies jener Blindgeborne, dem Jesus einen Teig aus Speichel und Staub auf die Augen legte und dem er befahl, sich im Siloahwasser zu waschen (Joh. 9).

5. Schluß.

Es galt in obiger Skizze nicht mehr, als den Versuch einer Einführung in den Geist der johanneischen Theologie. Daß dieser Geist nicht „spekulativ" im hergebrachten Sinne des Wortes, nicht „theologisch", „dogmatisch" sei, diese Überzeugung wenigstens anzubahnen, bemüht sich obiger Zusammenhang. Die johanneische Theologie ist mystisch ganz und gar, weil alles Leben mystisch ist, und diese Theologie das höchste Leben, das Leben aus Gott und in Gott, zum Inhalt hat. Alles Leben aber ist Sache der Erfahrung. So ist die johanneische Theologie Erfahrungstheologie, nicht ein Spekulieren über Gott und Christus, sondern ein Leben in Ihm, wie Er in Gott lebt, ein Hangen an Ihm, wie das der Rebe am Weinstock, ein Ihn Genießen als das Wasser u. das Brot des Lebens; aber auch ein Wirken aus Ihm und in Kraft Seines *Geistes*. Denn der Glaube, der nicht Frucht bringt, ist tot, wie die Rebe,

die den inneren Zusammenhang mit dem Weinstock verloren hat. So ist die johanneische Theologie durch und durch ethisch, praktisch, eine Seite derselben, welche in obiger Skizze nur angedeutet ist.

Und dennoch ist diese selbige Theologie zugleich intuitiv, prophetisch in die verborgene Tiefe, und also Mysterien schauend — nur daß man das nicht mit „spekulativ" oder „gnostisch" verwechsele. Die Geheimnisse göttlichen Lebens können nun einmal nicht durch eine einseitige menschliche Thätigkeit ergründet werden, weil sie eben Gottes Geheimnisse sind und Gott Person ist. Wohl aber ist mit dem Leben in Gott auch ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen gegeben. Das ist das „Chrisma", die Salbung des h. Geistes, die jeden einfachen Gläubigen zum Propheten, zum Erkennenden macht (1 Joh. 2, 20. 27; Joh. 17, 3).

So schaut er denn in dem Leben, welches aus Gott kommend ihn mit Gott verbindet, auch das Wesen Gottes; denn das „Leben" ist Licht (Joh. 1, 4); und wo sich irgend Licht und Erkenntnis geltend machen, die wie sie nicht aus dem Leben stammen, so auch nicht Leben wirken, da sind sie nicht Wahrheit, sondern Lüge (1 Joh. 2, 21 ff.). Der nun in jenem Leben aus Gott Stehende schaut in diesem Leben die wahre Realität der Dinge, wie das Wesen Gottes, d. i. den Geist, mag derselbe nun in den Worten Jesu erscheinen (Joh. 6, 63), oder in seinem Fleisch (1, 14. 6, 51. 53. 63), oder in Wasser und Blut (3, 5; 1 Joh. 5, 6 ff.). Denn der „Geist" als Gottes Wesen ist keineswegs der pure Gegensatz zur Materie oder zum Fleisch (das gilt nur vom „Geist" im Sinn der Gnostiker und Philosophen), wie hätte er sonst Fleisch werden und uns selbst die Verklärung unseres Leibes verheißen können? Er ist vielmehr als der göttliche „Liebesgeist" der Geist der Demut und Herablassung, der wahre Geist des Vaters, der sich über Kinder erbarmet (vgl. Mt. 11, 29; Joh. 3, 16), und, statt sich über Garizim und Zion zu erhöhen, hat er sich vielmehr ins Fleisch herabgelassen und den Leib Jesu zum Tempel seiner wahren Anbetung erwählt (Joh. 4, 21—24. 2, 19. 21), damit er in diesem Leibe allen ohne Unterschied nahe sei, die in Gott den „Vater" anrufen wollen. Denn wie göttlicher Liebesgeist, um sich selbst, nämlich der Barmherzigkeit, zu genügen sich in die Schwachheit des Fleisches heruntergelassen hat, ja wie göttliches Leben, weil es sich selbst dahingebende Liebe ist, in den Tod hat gehen können, so ist derselbige Gottesgeist auch armes „Menschenwort" geworden, damit alle, die es im Glauben aufnehmen, Geist und Leben empfangen.

So fordert in der That die Lehre der johanneischen Schriften — auf Grund ihrer Entstehung im Gegensatz zu judaistischen und ethnischen Fälschungen des Christentums — in sonderlicher Weise die Theologie auch noch unserer Zeit auf, ihren traditionellen Gottesbegriff von jüdischem wie ethnischem Sauerteig zu reinigen und — mag sich dieser Sauerteig noch so spirituell oder spekulativ, oder auch, wie das jetzt wieder beliebt wird, noch so moralisch geberden — das immer ernstlicher zu thun, was Luther forderte: an die Stelle der „alten Weisheit", von der auch Juden, Türken und Heiden zu reden wissen, die „neue Weisheit" zu setzen, die nur aus Christo kommt, in welchem wir in das Herz Gottes schauen (vgl. Th. Harnack, Luthers Theologie. Erlangen 1862. Abt. 1, S. 100). Da gilt es, anders als bis jetzt unsere Dogmatik gethan, statt überwiegend von der Allmacht und Schöpferherrlichkeit

Gottes zu reden, von der Schwäche und Demut Gottes zu handeln, in deren Dienst die Allmacht steht; statt überwiegend von der „Wesensgleichheit" des Sohnes und des Vaters im Sinne der Allmacht und der Herrlichkeit Gottes zu reden, von dem Nichtsvonsichselberhaben und -können des Sohnes zu handeln (Joh. 5, 19 ff.), in welchem die Wesensgleichheit mit jener Schwäche und Demut Gottes erscheint, endlich statt überwiegend von dem h. Geist zu handeln, sofern er mit dem Vater und dem Sohne Einem Throne der Gottheit angehört, mehr von ihm zu reden, der sich herabläßt, mit Wasser und Blut in Eine Zeugen- und Märtyrerschaft auf Erden zu treten und in der Verherrlichung des Vaters und des Sohnes sich selbst zu verleugnen (1 Joh. 5, 6 ff.; Joh. 16, 13 ff.). So gewiß es aber ist, daß die Kirchenlehre in ihrem Dogma von der Trinität gegenüber jüdischem und heidnischem Irrtum Grenzen gezogen hat, die nicht überschritten werden dürfen, so entschieden hat andererseits die biblische Theologie geltend zu machen, daß innerhalb dieser Grenzen noch „Tiefen Gottes" verborgen liegen (1 Kor. 2, 10), welche der die Kirche in die ganze Wahrheit leitende Geist Gottes entsprechend dem fortschreitenden Wachstum des Reiches Gottes durch das tiefere Verständnis des Wortes Gottes ihr immer mehr enthüllen wird. Hier aber wird das Licht des Geistes, wie es einst der alten Kirche vornehmlich im johanneischen Ev. geleuchtet hat, und wie es in den paulinischen Schriften seit dem Jahrhundert der Reformation entzündet worden ist, noch in besonderer Weise in die synoptischen Schriften zurückgetragen werden müssen, um hier in ungeahntem Maße neue Lichter zu entzünden.

Zum Lehrbegr. der Apokalypse: C. A. Auberlen, Der Prophet Daniel u. die Offenbarung Johannis. Basel 1854; 2. A. 1857. C. F. Schröder, Die Auffassung der Offb. Joh.s, Jahrbb. f. deutsche Th. 1864. A. Hilgenfeld, Ztschr. f. wissensch. Th. 1869, IV. B. Weiß, Apokalyptische Studien. St. u. Kr. 1869, H. I. (vgl. Bibl. Th., 3. A. S. 551 ff.). Hermann Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, Gotha 1873 [eingehendste monogr. Darstellung, zugleich Verteidigung des apost.-johanneischen Urspr. der Apok.]. F. Godet, Essai sur l'Apoc. (Études bibl. t. II, 1874, p. 325. 591). Kübel, im Kurzgef. Komm. N. T. IV, S. 368 ff.

Zum Lehrbegr. des Ev.s und der Briefe des Joh.: E. Schmid, De theologia Johannis Ap. diss. II. Jenae 1801. L. A. Simson, Summa theologiae Johanneae. Regiomont. 1839. G. C. L. Frommann, Der johanneische Lehrbegriff. Berlin 1839. K. R. Köstlin, Der Lehrbegr. d. Ev. u. d. Br. Johs. Berlin 1843. Ad. Hilgenfeld, Das Ev. u. die Briefe Johs. nach ihrem Lehrbegr. dargestellt, Halle 1849 [extrem tendenzkritisch; — etwas gemäßigter: Ztschr. f. wiss. Th. 1863. I. II.]. Niese, Die Grundgedanken des Joh.-Ev. Naumburg 1850. O. Thenius, Das Ev. der Evv. Lpz. 1865 [apolog. gegen Strauß]. B. Weiß, Der joh. Lehrbegriff in s. Grundzügen untersucht. Berl. 1862 (vgl. dess. Bibl. Theol. 3. A. S. 600—688). Alb. Thoma, die Genesis des Johs.-Ev. rc. Berlin 1882 [extrem tendenzkritisch, das pneumatische Ev. als höchst künstliche Mosaikarbeit eines schlauen alexandrinisch gebildeten Schriftgelehrten des 2. Jahrh. auffassend]. Aug. Jacobsen, Untersuchungen über das Joh.-Ev., Berlin 1884 (negat. kritisch; vgl. desselben Verfassers Unters. über die synopt. Evv. 1883). P. Keppler, Die Komposition des Joh.-Ev., Tübingen 1884. C. Müller, De doctrinae gnosticae vestigiis in quarto evangelio etc., 1884 (beide von kath. Autoren).

